La verdad los hará libres

La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983

TOMO 1

EDITORES

Carlos M. Galli / Juan G. Durán / Luis O. Liberti svd / Federico Tavelli

La verdad los hará libres

La Iglesia católica en la espiral de violencia en la

Argentina 1966-1983

TOMO 1

EDITORES

Carlos M. Galli / Juan G. Durán / Luis O. Liberti svd /

Federico Tavelli

La verdad los hará libres

La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983

TOMO 1

EDITORES

Carlos M. Galli / Juan G. Durán / Luis O. Liberti svd / Federico Tavelli

Índice de contenido

Prefacio

Desde hace muchos años, los obispos de Argentina, reunidos en asambleas plenarias o en sesiones de distintos organismos de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), hemos dedicado largos momentos de reflexión a lo sucedido en nuestro país, principalmente durante la década de 1970, sin desconocer la gravedad de lo acontecido antes y después de esos años violentos. También hemos compartido nuestro interés por hacer un estudio histórico riguroso que profundizara en lo entonces vivido y actuado por la Iglesia en la Argentina.

Si en el pasado hubo de nuestra parte algunas actitudes de negación frente a intentos de autocrítica, ausencia de un profundo examen de conciencia eclesial y de reconocimiento de fallas muy hondas en la actuación, hoy hemos querido estudiar con la mayor objetividad posible los archivos disponibles y recibir testimonios que permitan a la sociedad argentina disponer de elementos que favorezcan una aguda reflexión sobre lo ocurrido y la recuperación del sentido de fraternidad entre los argentinos, para que podamos construir una patria más humana y más justa, abierta a la verdad y a la amistad social tal como lo propone la encíclica *Fratelli Tutti* , de nuestro Papa Francisco:

Es fácil hoy caer en la tentación de dar vuelta la página diciendo que ya hace mucho tiempo que sucedió y que hay que mirar hacia adelante. ¡No, por Dios! Nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa. Necesitamos mantener «viva la llama de la conciencia colectiva, testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió», que «despierta y preserva de esta manera el recuerdo de las víctimas, para que la conciencia humana se fortalezca cada vez más contra todo deseo de dominación y destrucción» (FT 249).

Si en otros países y sociedades hubo personas que asumieron en forma personal las ejecuciones de terroristas y opositores en general,

en nuestra patria existió un intento de huir de la realidad sin afrontarla en su punto crucial que es la vida humana. El desprecio por esta quedó de manifiesto no solamente en los atentados terroristas que sufrió nuestra sociedad sino, de un modo cualitativamente distinto, por el sistema establecido para la represión durante la dictadura del gobierno militar de 1976 a 1983, en el calvario recorrido por tantas familias para conocer el paradero de sus hijos desaparecidos y recuperar sus cuerpos, si fueron asesinados, o recuperar sus identidades, cuando se trató de bebés nacidos en cautiverio y entregados ilegítimamente a otras familias.

Cultivar la memoria es intentar, por todos los medios, hacer justicia a lo ocurrido y, como suele suceder, eso nos lleva a descubrir también gestos de profunda humanidad que, aun en medio de situaciones aberrantes, se yerguen como signos luminosos de que la dignidad humana es capaz de vencer el horror más inhumano. Por eso, en estas páginas podremos honrar el «*recuerdo de quienes, en medio de un contexto envenenado y corrupto, fueron capaces de recuperar la dignidad y con pequeños o grandes gestos optaron por la solidaridad, el perdón, la fraternidad. Es muy sano hacer memoria del bien* » (FT 249).

En el marco de la apertura de los archivos de la CEA y alentados por la declaración de la 104ª Asamblea Plenaria, que manifestaba el compromiso del entero cuerpo episcopal «*a promover un estudio más completo de esos acontecimientos* », (1) surgió la inquietud en la Comisión Ejecutiva, presidida por Mons. José María Arancedo, de concretar un estudio histórico exhaustivo de lo sucedido en esos años. El Nuncio Apostólico Mons. Emil Paul Tscherrig insistía en la necesidad de llevarlo adelante. Hubo varias conversaciones y propuestas a distintos historiadores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. A fines de 2017, la Comisión Ejecutiva que en aquel tiempo conformábamos Mons. Oscar Ojea, Cardenal Mario Poli, Mons. Marcelo Colombo y Mons. Carlos Malfa, propusimos formalmente a su Decano, Pbro. Dr. Carlos María Galli, que dicha institución asumiera el servicio de realizar una profunda investigación histórica.

En marzo de 2018 el Decano comunicó al Consejo Académico el pedido hecho de forma oral y escrita por el presidente de la CEA. Luego de varias conversaciones entre profesores de la Facultad, diálogos con varios obispos y de una nueva reunión de Consejo Académico, en mayo de 2018 se constituyó la Comisión Directiva y se puso en marcha el proyecto, cuyo tema sería la vida de la Iglesia católica en medio de los conflictos violentos vividos y sufridos por la sociedad argentina entre 1966 y 1983. Establecimos que Mons. Jorge

Casaretto fuera el enlace entre la Comisión Ejecutiva de la CEA y la Facultad durante la realización de la obra.

Si bien el estudio aborda la vida de toda la Iglesia en el país en el período indicado (1966-1983), se destaca particularmente el estudio sobre lo actuado por el Episcopado Argentino y la Santa Sede. Por tanto, se notará un acento en la actuación de los obispos. Creemos que esta es una gran novedad del presente trabajo. Como dirán los autores: al poder acceder a archivos que hasta ahora no estaban disponibles, se buscará visibilizar el modo como asumieron estos tiempos difíciles los pastores, que fueron protagonistas de aquel momento.

La intención y el objetivo de la investigación que tenemos entre manos ha sido buscar la verdad histórica en cuanto sea posible, de conformidad con el rigor del método histórico, evitando relatos parciales y apologías ideológicas.

Este trabajo se encuadra en un propósito que es central para nosotros como Conferencia Episcopal: trabajar por el encuentro y la fraternidad del Pueblo Argentino que no se logrará sin conocer la verdad histórica y sin promover la auténtica justicia.

En esta búsqueda de verdad nos mueve la necesidad de pedir perdón. Queremos pedir perdón como Conferencia Episcopal, en continuidad con los anteriores pedidos de perdón que realizamos, según lo que entonces se conocía, en documentos emitidos en 1983, 1995 y 2000. Si bien las personas que hoy conformamos este cuerpo colegial no somos las mismas que entonces lo constituían, somos conscientes de que, en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuvo a la altura de las circunstancias. Nos damos cuenta de que no alcanza tampoco con un pedido de perdón general, es necesario conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones para conocer el alcance de las responsabilidades respecto de las mismas. Sin la pretensión de juzgar a las personas, lo cual excede nuestra competencia, queremos conocer la verdad histórica y pedir perdón a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia, como pastores de nuestra Iglesia peregrina en Argentina.

Es justo que en este prefacio expresemos nuestro reconocimiento y gratitud a los investigadores e investigadoras de la Facultad de Teología, especialmente de su Departamento de Historia de la Iglesia, que trabajó bajo la autoridad de la Comisión Directiva y Editora de la obra, integrada por el Pbro. Dr. Carlos María Galli, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, el P. Dr. Luis O. Liberti svd y el Dr. Federico Tavelli,

por el rigor de la labor realizada, la cual no cesa porque está abierta a ulteriores desarrollos y explicitaciones. No podemos dejar de mencionar la rigurosa tarea de orden y clasificación llevada adelante por la Dra. Guadalupe Morad tanto en los archivos de la CEA como en los de la Santa Sede. Impulsados por un sincero amor por la Iglesia y por la Patria, con la profunda conciencia de estar realizando un servicio inédito, no han escatimado talentos, esfuerzos y tiempo para alcanzar el fin propuesto. El Señor sabe que el trabajo ha sido difícil y doloroso en muchos tramos: encontrarse con tanta violencia, muerte y sufrimiento requiere de un ánimo particular. Les agradecemos también y particularmente por esta disposición.

Estamos convencidos del valor del trabajo que estamos prologando, que puede iniciar una nueva etapa en la conciencia histórica eclesial. Creemos, también, que es un paso necesario para alcanzar el anhelado encuentro entre argentinos y argentinas.

Que María Santísima, nuestra Señora de Luján, patrona de nuestra Patria, nos guíe en este peregrinar hacia la verdad. Que Ella nos siga animando para buscar la justicia, que «vuelva a nosotros esos sus ojos misericordiosos», abrazando con su ternura al pueblo argentino, a todas las víctimas y a sus seres queridos.

MONS. OSCAR V. OJEA, MONS. MARCELO D. COLOMBO, MONS. CARLOS AZPIROZ COSTA OP, MONS. ALBERTO G. BOCHATEY OSA

Comisión Ejecutiva

Conferencia Episcopal Argentina

1 . Conferencia Episcopal Argentina, Carta al pueblo de Dios de la 104º Asamblea Plenaria, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz* , 9 de noviembre de 2012.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Una investigación necesaria, pendiente y novedosa sobre la Iglesia en la historia argentina contemporánea

Si ustedes permanecen fieles a mi palabra,

serán verdaderamente mis discípulos,

conocerán la verdad y la verdad los hará libres (Jn 8,31-32).

La palabra historia se emplea en dos sentidos.

Se da la historia sobre la que se escribe y se da la historia escrita.

La historia escrita apunta al conocimiento explícito de la historia vivida. (2)

En esta introducción presentamos las grandes líneas de nuestra obra: la génesis y el desarrollo de la investigación, incluyendo sus antecedentes remotos y los responsables del trabajo; el tema que nos ocupa, situado en su contexto, junto con la finalidad académica y comunicativa que nos mueve; los contenidos y la estructura de los tres tomos que la componen; el método que nos aproxima a la verdad histórica y el enfoque interdisciplinario para su interpretación; el valor de las principales fuentes de este estudio; y la actitud espiritual que nos anima, expresada en la frase de Jesús, que hemos tomado como título de la obra y que nos concierne a todos en la historia: «La verdad los hará libres».

1. Los orígenes del proyecto

El tema de la obra es el estudio de los diversos actores de la Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983 y sus trágicas consecuencias. Desde el inicio manifestamos, con sencillez y audacia, que este trabajo colectivo es una verdadera novedad en la historiografía. No conocemos un estudio similar sobre la Iglesia en la Argentina, ni en ningún otro país, durante un período reciente tan breve y significativo. Tampoco existe una investigación que tome como una de sus fuentes principales los archivos de la Iglesia a nivel local e internacional, o sea, en la Iglesia entera. Habitualmente el acceso a estos fondos se hace disponible para los investigadores pasados unos setenta años desde su producción. Aquí, por las gestiones realizadas y la importancia del tema, pudimos servirnos de esta base documental de valor excepcional, lo cual hace de esta obra un material único en su género.

La Argentina sufrió en 1976 la última y más trágica escalada de la violencia con el acceso al poder de las fuerzas armadas a través de un golpe de Estado y la implantación del autodenominado plan de lucha contra la subversión. Justificados con el objetivo de reorganizar el país los militares utilizaron la estructura del Estado para reprimir cualquier expresión que, en su lógica, se pudiera manifestar contra ese orden, por medio de un plan sistemático y clandestino de secuestro, tortura y desaparición de personas. El terrorismo de Estado y las violaciones a los derechos humanos agudizaron aun más la violencia preexistente, e hicieron a la Argentina tristemente célebre por sus miles de «desaparecidos». La actuación de la Iglesia —en una acepción general

— fue cuestionada con mayor o menor fundamento en sectores de la sociedad. En las últimas décadas, con mayor o menor rigor, se escribieron obras sobre aspectos de ese proceder, que han contribuido diversamente al estudio de la cuestión.

Por su parte, desde hace años la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) reflexiona acerca de lo sucedido en nuestro país en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el período 1976-1983. Lo realiza como uno de los protagonistas más significativos de ese tiempo y reconoce que no estuvo a la altura de los complejos acontecimientos de la época, que no hizo lo suficiente para limitar la espiral de la violencia ni el accionar terrorista del Estado. Esto no desmerece el valor de los documentos conjuntos, ni las acciones emprendidas por obispos de forma individual o grupal durante aquella época.

1.1. El peso de la memoria y la necesidad de afrontar el pasado

En este período la CEA se pronunció muchas veces y con diversos tonos sobre la cuestión, como se advierte en los primeros capítulos. Una expresión importante fue el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* de 1981 (ICN 31-37), que expuso una profunda reflexión sobre el país y una opción por la democracia. (3) Después de la Guerra de Malvinas publicó *Camino de reconciliación* (1982). Antes del retorno a la vida democrática, promulgó el estudio *Dios, el hombre y la conciencia* (1983), documento en el cual hizo, por primera vez, una autocrítica, y que pronto cumplirá cuatro décadas (DHC 60). (4) Luego del regreso a la democracia se pronunció públicamente sobre todo entre 1983 y 2000.

En 1984 se produjo el «Informe de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la vida de la Iglesia en su país, 1979-1983», que no tuvo repercusión pública. (5) Sin que el tema estuviera ausente en declaraciones posteriores, fue retomado con una nueva perspectiva en los años noventa. El Episcopado asumió la invitación de Juan Pablo II a las iglesias locales para hacer un examen de conciencia en orden a reconocer culpas e implorar perdón. Lo hizo al iniciar la preparación al Año Santo 2000 en la exhortación *Caminando hacia el tercer milenio* (1996, CTM). El reconocimiento de las faltas abarcó cuatro tópicos: pecados contra la unidad eclesial, indiferencia religiosa, pecados contra la dignidad y los derechos del hombre, faltas en la recepción del Concilio Vaticano II. El tercer ámbito tiene una reflexión sobre las violaciones a los derechos humanos, una revisión de la actuación episcopal y un pedido de perdón (CTM 18-22). Un párrafo novedoso dice:

Solidarios con nuestro pueblo y con los pecados de todos, imploramos perdón a Dios nuestro Señor por los crímenes cometidos entonces, especialmente por los que tuvieron por protagonistas a hijos de la Iglesia, sean los enrolados en la guerrilla revolucionaria, sean los que detentaban el poder del Estado o integraban las fuerzas de seguridad. También por todos los que, deformando la enseñanza de Cristo, instigaron a la violencia guerrillera o a la represión inmoral (CTM 19).

En el año 2000, en el marco de la liturgia de reconciliación celebrada en el Encuentro Eucarístico Nacional en la ciudad de Córdoba el 8 de setiembre, el Episcopado argentino pronunció la oración *Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina* . Esa súplica de perdón incluye ocho grupos de faltas; entre ellas, la referida a los pecados contra los derechos humanos. Al referirse a las violaciones a estos derechos fundamentales, indicaron:

Porque el mal de la violencia, fruto de ideologías de diversos signos, se hizo presente en distintas épocas políticas, particularmente la violencia guerrillera y la represión ilegítima, que enlutaron nuestra patria.

Porque en diferentes momentos de nuestra historia, hemos sido indulgentes con posturas totalitarias, lesionando libertades democráticas que brotan de la dignidad humana.

Porque con algunas acciones u omisiones hemos discriminado a muchos de nuestros hermanos, sin comprometernos suficientemente en la defensa de sus derechos.

Seguidamente dirigen una oración a Dios en la que expresan el arrepentimiento en primera persona plural, piden sanar las heridas de nuestro pueblo y pronuncian esta petición de perdón:

Padre, tenemos el deber de acordarnos ante Ti de aquellos hechos dramáticos y crueles.

Te pedimos perdón por los silencios responsables y por la participación efectiva de muchos de tus hijos en tanto desencuentro político, en el atropello a las libertades, en la tortura y la delación, en la persecución política y la intransigencia ideológica, en las luchas y las guerras, y la muerte absurda que ensangrentaron nuestro país.

Padre bueno y lleno de amor, perdónanos y concédenos la gracia de refundar los vínculos sociales y de sanar las heridas todavía

abiertas en tu comunidad. (6)

A más de cuarenta años, las heridas emocionales y culturales de ese trágico período permanecen abiertas en la sociedad argentina y son todavía motivo de desunión en nuestro pueblo. Por lo mismo, a principios de la segunda década de este siglo, la CEA tomó dos disposiciones para contribuir al conocimiento de la verdad. Junto con la decisión de brindar la documentación existente a las víctimas y a sus familiares, manifestó su interés por promover un estudio académico sobre la Iglesia Argentina durante ese período, que —aunque independiente de su labor pastoral por la pacificación— pudiera ayudar al encuentro y la unión entre los argentinos.

Hasta el momento no hubo un estudio completo sobre esa actuación que surgiera del acceso a los principales archivos de la Iglesia y fuera promovido por el Episcopado. Esta investigación asume esa tarea pendiente y largamente esperada. Fue llevada a cabo por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) con el trabajo de un equipo cualificado de investigadores de su claustro y de otros centros, al que se sumaron personalidades académicas de distintos países.

1.2. Informar sobre las víctimas e investigar la verdad histórica

El inicio de este proyecto se halla en el relevamiento, orden e inventario del material conservado en el archivo de la CEA, que se le encomendó a las Licenciadas Inés Farías y Servanda Velarde —hoy, a cargo del archivo— durante la presidencia de la CEA por parte de Mons. Eduardo Mirás (2002-2005). Más tarde, durante la presidencia del cardenal Jorge Mario Bergoglio (2008-2011), se nombró una comisión *ad hoc* presidida por Mons. Carmelo Giaquinta, profesor emérito de nuestra Facultad, quien trabajó durante tres años en el estudio de la muerte trágica de Mons. Enrique Angelelli (2006-2008). Esa labor lo puso en contacto con el material del hoy llamado «fondo DDHH», sobre el cual informó a Bergoglio el 7 de junio de 2006 en estos términos:

[…] después de revisar yo la carpeta 67 y otro material relativo a la muerte de Mons. Angelelli, la señora Zulema Podestá, a cargo del Archivo, me mostró un armario bajo llave con 49 carpetas bien ordenadas de material encuadernado, en cuyo lomo muchas dicen DH, y otras carpetas más. Después de hojear una carpeta, le dije que por ahora no me ponía a investigar […] Tratándose de una materia tan álgida como Derechos Humanos, me pareció conveniente informarle sobre la existencia de este armario. Sé que no es fácil que un Obispo

tenga tiempo para visitar un Archivo. Pero ¿no habrá tal vez algo importante que pudiere servir para aliviar algún dolor? ¿No habría que poner algunas personas al menos para catalogar e informar de ello a la Comisión Ejecutiva? (7)

En años siguientes, varios acontecimientos afianzaron la convicción del Episcopado de hacer una revisión histórica. El 9 de noviembre de 2012 la Conferencia Episcopal publicó la Carta al Pueblo de Dios *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz.* Los obispos dicen:

Nos sentimos comprometidos a promover un estudio más completo de esos acontecimientos, a fin de seguir buscando la verdad, en la certeza de que ella nos hará libres (cf. Jn 8,32). Por ello nos estamos abocando a revisar todos los antecedentes a nuestro alcance. Asimismo, alentamos a otros interesados e investigadores a realizarlo en los ámbitos que corresponda. Por ello nos estamos abocando a revisar nuestros documentos, archivos y testimonios. (8)

Este texto señala un compromiso ineludible de los pastores de la Iglesia en la Argentina para responder al dolor de tantas familias. Por ello, se le encargó a la Dra. Guadalupe Morad relevar los documentos conservados en el Archivo CEA del período 1976-1983. El compromiso se expresó en las reuniones que tuvo Mons. José María Arancedo, presidente de la CEA (2011-2017), con «Abuelas de Plaza de Mayo», a la cual le dio ese documento. Junto a las señoras Estela de Carlotto y Rosa Roisinblit, Arancedo hizo público parte del texto en un spot televisivo.

Elegido Obispo de Roma, Francisco dio instrucciones para llevar adelante esa tarea en la Secretaría de Estado del Vaticano. Luego de años de trabajo, el 25 de octubre de 2016, se dio a conocer a la prensa en forma simultánea, en Roma y Buenos Aires, la finalización del proceso de organización y digitalización de los archivos realizado según las decisiones del papa argentino. (9)

La tarea realizada permitió identificar la documentación sobre las víctimas del período 1976-1983 registradas en los archivos de la CEA (en Buenos Aires), de la Secretaría de Estado y de la Nunciatura Apostólica (en el Vaticano). De este modo, se pudo responder a las solicitudes de familiares y víctimas conforme al *Protocolo para la Consulta del material archivístico relativo a los acontecimientos argentinos (1976-1983) conservado en la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura Apostólica y en la Secretaría de Estado de la Santa Sede* , vigente desde 2017. (10) Además, permite agilizar las respuestas a la

justicia y a instituciones de promoción de derechos humanos.

1.3. Génesis, responsables y desarrollo de esta investigación

En 2017 el presidente de la CEA, Mons. José María Arancedo y el Nuncio Apostólico en Argentina, Mons. Paul Tscherrig, señalaron la necesidad de completar este camino a través de un estudio histórico profundo. En diciembre de ese año, luego del cambio de autoridades de la CEA, su nuevo presidente, Mons. Oscar Ojea, en nombre de su Comisión Ejecutiva, realizó un pedido formal al decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Pbro. Dr. Carlos María Galli, en orden a concretar el esfuerzo de intentar reconstruir una memoria histórica completa y desinteresada, con el objetivo de contribuir a la verdad, la justicia y la paz entre los argentinos.

Esta solicitud tuvo en cuenta la confianza que tiene el Episcopado en la seriedad académica de la Facultad, creada en 1915, y caracterizada por el alto nivel de investigaciones, enseñanzas y publicaciones de sus profesores tanto a nivel nacional como internacional. Desde fines de la década de los años sesenta —al comenzar el período que estudiamos— las autoridades y los historiadores de nuestra institución privilegiaron el campo de investigación y enseñanza relativo a la historia de la Iglesia en América Latina y, en especial, en Argentina. Esto se ha hecho de modo continuo en cursos de grado y posgrado; en seminarios, tesis, jornadas, encuentros académicos; y ediciones de fuentes y publicaciones de libros y artículos, especialmente en nuestra revista *Teología* , lo que ha sido reconocido en el país y el extranjero. (11) Hace veinticinco años, en el homenaje al gran teólogo y decano Lucio Gera, la Cátedra de Historia de la Iglesia —hoy Departamento— explicitó su dedicación peculiar a nuestra historia. (12) Por eso, varios profesores de nuestra institución fueron consultados por el Episcopado para imaginar el presente estudio.

Con esos antecedentes, el Decano Carlos M. Galli asumió la tarea de discernir el pedido de modo colegiado. El 14 de marzo de 2018 comunicó al Consejo Académico el pedido realizado de forma oral y escrita por el Presidente de la CEA. Luego de conversaciones entre profesores y con los obispos, y de una segunda reunión del Consejo, el 23 de mayo constituyó la Comisión Directiva y se puso en marcha el proyecto, con la compañía de Mons. Jorge Casaretto como delegado de la CEA ante la Facultad. Entre otros considerandos se acordó que la Facultad de Teología de la UCA sería la única responsable de todo el proceso de la investigación y de su publicación. (13)

Esta Facultad de Teología formó una Comisión Directiva para guiar la investigación. (14) La Comisión convocó a un grupo de profesores del Claustro Docente y otros vinculados a la Facultad. Por el contenido y el método del estudio, tuvo como criterio de elección de los colaboradores para el momento histórico-crítico (tomos I y II) la experiencia como historiadores, de haber empleado el método histórico en sus investigaciones y tener estudios académicos en teología. La consigna fue recurrir *in situ* a los archivos para acceder al dato inequívoco de las fuentes. Para el momento hermenéutico-teológico-interdisciplinario (tomo III) se han reunido investigadores de distintas disciplinas, tanto locales como extranjeros. Ambos momentos forman una sola obra; un momento supone y completa el otro.

Nos propusimos trabajar grupalmente porque «solo la colaboración de varios especialistas puede crear una obra que esté a la altura de las exigencias actuales». (15) No quisimos hacer una obra que fuera la mera suma de trabajos escritos de forma aislada, sin coherencia interna ni articulación estructural. Buscamos una orientación fundamental que ayudará a ordenar y potenciar los aportes particulares, individuales y grupales. Sabemos que «ningún historiador podrá juzgar plenamente, pero entre muchos historiadores mantienen la memoria de lo que una sociedad es». (16)

Para el momento histórico crítico (tomos I y II) organizamos un seminario de estudio entre coautores durante 2020, en plena pandemia, que fue un intercambio sumamente enriquecedor para la elaboración de los textos. En 2021 comenzamos una fase de análisis de los textos que contó con la colaboración de distintos tipos de lectores: miembros de la Comisión, autores de otros capítulos, profesores de la Facultad que no están en el proyecto, especialistas de otros centros de estudio que contribuyó a una rica y diversa integración de los textos en una única obra. Esto ayudó a corregir datos, perfeccionar contenidos, preparar cruzamientos. El momento hermenéutico-teológico-interdisciplinario (tomo III) siguió un camino similar. Hubo reuniones con los convocados, a quienes se les envió una primera versión compilada con los textos de los dos primeros tomos, junto con criterios para su lectura. Luego, a pedido de algunos, se enviaron 15 puntos con los criterios principales para confeccionar los trabajos. En 2022 realizamos reuniones y talleres entre todos los autores de los tres tomos coordinados por la Comisión Directiva.

En esta obra ofrecemos al lector un trabajo académico de alto nivel científico, que atiende a un equilibrio en el respeto a la honestidad histórica y a la diversidad de autores. Los autores de cada uno de los capítulos son los responsables de sus propios textos.

Ofrecemos una exposición legible para quien se interese por el tema sin ser un especialista en historia ni en teología. Deseamos que pueda llegar a lectores interesados de distintas generaciones. De modo particular, mediante los análisis detallados y la bibliografía consultada, nos dirigimos a estudiosos de la historia argentina, de la vida de la Iglesia, de la realidad social y política, de las interacciones entre la religión y la sociedad. Esperamos que pueda ser un instrumento útil para profesores de historia argentina en los distintos niveles del sistema educativo.

2. La Iglesia católica en la espiral de la violencia argentina

El objeto del estudio es la actuación de la Iglesia católica en el período más trágico de la Argentina del siglo XX. Se trata de un tema complejo, pero que contiene varios interrogantes principales. ¿Cómo se involucraron activa y pasivamente los diversos miembros de la Iglesia en las distintas etapas y manifestaciones de los procesos de violencia? ¿En qué medida la Iglesia contribuyó al clima de violencia existente? ¿Hay conexiones entre la recepción del Concilio Vaticano II en una Argentina convulsionada y las opciones religiosas, sociales o políticas más radicales, incluida la opción por la violencia? ¿Pudo la Iglesia contener los extremismos ideológicos y las distintas violencias, o estuvo ella sumergida en estos fenómenos? ¿La Iglesia jerárquica apoyó el golpe de Estado de 1976? ¿Cuál fue la evolución en el diagnóstico de la jerarquía de la Iglesia, tanto a nivel local como internacional, sobre la gravedad de los acontecimientos argentinos, en particular frente a las violaciones de los derechos humanos en especial por el tema de los desaparecidos? ¿En qué medida conoció lo que estaba ocurriendo y cuál fue su implicación en ese drama? Estas y otras preguntas guían la investigación.

2.1. La historia de la Iglesia «en» el mundo contemporáneo

El Concilio Vaticano II da una luz para exponer la historia de la Iglesia. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* se refiere a «la Iglesia en el mundo de hoy». No habla de la Iglesia y el mundo, sino de la comunidad eclesial «en» la historia humana. En el prólogo expresa que «la comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la Buena Nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1). El historiador católico comprende a la Iglesia «en» el mundo —aquí, «en» la comunidad argentina— a través de su interacción en el curso de la historia. Compartimos que «la historia de la Iglesia debe escribirse de

nuevo, no solo a la luz de la Constitución *Lumen gentium* (sobre la Iglesia) sino también de la *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo actual)». (17)

La *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II señala que la «compenetración» entre la Iglesia y el mundo es «un misterio permanente en la historia humana» (GS 40). La Iglesia católica está en la Argentina, aunque no se limite a nuestro país, y el mundo argentino penetra la vida eclesial, junto con otras realidades históricas que influyen en la comunidad cristiana. Nuestra visión se concentra en la actuación de los miembros de la Iglesia, pero, en virtud del criterio enunciado, vuelve una y otra vez la mirada a los acontecimientos seculares y, por ende, al comportamiento de otros actores institucionales, que fueron responsables de las distintas formas de conflicto, violencia y terror.

Esta mirada ayuda a trazar una periodización, una cuestión decisiva para toda investigación de un momento determinado. La división en épocas y la subdivisión en períodos depende tanto de acontecimientos civiles como de procesos eclesiales, con el trasfondo de una visión teológica de la relación entre la Iglesia, el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos. El lapso elegido va desde 1966 hasta 1983 en virtud de distintos criterios de historia civil y eclesial, lo que incluye y, a la vez, trasciende, la época denominada como «los setenta». Podría haber comenzado antes, pero no podemos abarcar toda la historia del país. Por eso en el capítulo cuatro del primer tomo se brinda un panorama histórico y político amplio que sitúa la violencia en la Argentina.

El punto de partida se fija en 1966 a partir de dos criterios. Por un lado, en ese año se produjo el golpe militar llamado «Revolución Argentina», que duró de 1966 a 1973. Entonces se proscribió toda actividad política, sindical y universitaria en el país, se desarrollaron movimientos de violencia armada que generaron «guerrillas», se politizó parte de la vida pastoral de la Iglesia, y el Episcopado tuvo pronunciamientos sobre la situación nacional y el fenómeno de la violencia. Este punto de inicio permite observar las continuidades y discontinuidades que tiene lo sucedido entre 1966 y 1973 con las violencias padecidas en el período democrático de 1973 a 1976 y con el terrorismo de Estado producido por el golpe militar de 1976, llamado «Proceso de Reorganización Nacional». El punto de llegada del estudio es el inicio de la transición a la democracia en 1983.

Por otro lado, desde el punto de vista eclesial, 1966 es un año significativo por dos razones. Entonces comenzó el proceso de

recepción por parte de la Iglesia argentina de las orientaciones dadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Y en ese año se firmó el Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede, que dio un nuevo marco normativo a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Nacional, comenzando a superar la herencia jurídica del Patronato.

El sujeto de estudio es toda la Iglesia católica en nuestro país y, de forma particular, el Episcopado. El Vaticano II mostró que la Iglesia es una comunidad que incluye a todos los fieles cristianos, a partir de la dignidad común y la igualdad fundamental que proviene del bautismo y la fe, y con la diversidad de sus vocaciones, carismas y ministerios. Por eso, en algunas secciones de la obra se considera la actuación de la Iglesia en general, y en otras se estudian los comportamientos de laicos y laicas, consagrados y consagradas, presbíteros, obispos, y algunas instituciones no eclesiales en las que católicos compartieron la defensa de los derechos humanos. En la Iglesia católica el ministerio jerárquico comprende al conjunto del Episcopado, que continúa la comunidad de los Apóstoles de Jesús, y al Obispo de Roma, que es el sucesor de San Pedro y pastor de toda la Iglesia. Los obispos de un país, como el nuestro, se reúnen colegialmente en una Conferencia. Por esta razón, los capítulos dedicados a la jerarquía en el segundo tomo comprenden a la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura Apostólica en nuestro país y la Secretaría de Estado de la Santa Sede.

Actualmente se usa mucho el plural «iglesias» para denominar las distintas comunidades y confesiones surgidas de las divisiones acaecidas en el cristianismo. Por un lado, las iglesias ortodoxas a partir del siglo XI; por otro, las iglesias reformadas en el siglo XVI; por fin, las iglesias libres nacidas en los siglos XIX y XX, incluyendo los grupos evangélicos más recientes. En nuestro país, normalmente el singular «iglesia» se refiere a la Iglesia católica, a la que se identifica con sus autoridades locales, en particular con la Conferencia de Obispos, o con su gobierno a nivel mundial, ejercido por el Romano Pontífice. Esta obra se limita a estudiar la historia reciente de la Iglesia católica y no ingresa en el amplio campo de otras iglesias cristianas, que tuvieron distinto grado de actuación en el período que analizamos, aunque hacemos algunas referencias en temas particulares.

2.2. Un desafío exigente: buscar la verdad y escribir nuestra historia

Esta obra presenta un acercamiento a la cuestión con características distintivas. Analiza la realidad con el rigor de la ciencia

histórica, iluminada por la luz de la fe cristiana. Ofrece una visión de conjunto de procesos sucedidos durante casi dos décadas. Parte de la documentación amplísima e inédita de los archivos de la Iglesia, de entrevistas realizadas para esta obra y de muchas otras fuentes. Está elaborada de forma colectiva por investigadores que trabajaron intensamente y que saben que en el futuro seguirán otros estudios. Incluye temas complejos de la vida argentina, en la que se vinculan diferentes niveles de acción y análisis, desde lo religioso hasta lo político, desde los imaginarios hasta las acciones y los padecimientos. Esas realidades involucran personas e instituciones en lo local e internacional. La conciencia compartida de las dimensiones, rasgos y límites de esta investigación nos mueve a una actitud intelectual honesta, humilde y audaz, porque ella puede contribuir a llenar un vacío historiográfico. Después de 1983 se han realizado muchos estudios sobre el catolicismo en la vida política argentina del siglo XX. (18) No obstante, faltan análisis de conjunto que combinen las perspectivas que hacen de la historia de la Iglesia un ámbito mixto entre la historia y la teología. (19)

El ámbito específico de la historia tiene por objeto el pasado con la mirada vuelta al presente. Queremos «estudiar el pasado para que nos ayude a vivir el presente con más sensatez… Cuando llegamos a comprender cómo hemos llegado a ser lo que somos, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, experimentamos una nueva libertad en las decisiones que debemos tomar». (20) Deseamos comprender *«lo que se estaba gestando, lo que la mayor parte de los contemporáneos no llegó a conocer».* (21) En nuestro caso, queremos conocer lo que se iba gestando en la Iglesia en la Argentina. Los acontecimientos son difíciles de entender y juzgar cuando están ocurriendo. También cuando contamos el pasado reciente por la cercanía con el momento. Ese trabajo exige distinguir y unir los recuerdos de la memoria y los datos de la historia en un relato interpretativo.

San Pablo VI nos enseñó que «el método histórico es una dura escuela, un maestro exigente, una disciplina de primer orden para la formación del espíritu: disciplina austera, sin duda, pero cuyos frutos son nutritivos y sabrosos». (22) La ciencia histórica es «un arte racional que descansa en la práctica metódica de algunas de las grandes operaciones del espíritu». (23) El aporte de la historia incluye la reflexión y el juicio, operaciones que implican una interpretación, «*intrínseca e inherente* a la ciencia histórica misma». (24) La vocación crítica de la ciencia histórica descubre lo que se ha vivido, pero no se conoció adecuadamente. El conocimiento no se alcanza solo por haberlo experimentado, sino que requiere ser comprendido, juzgado y representado para sí y para otros.

Sabemos que del pasado podemos llegar a saber algo, nunca todo lo sucedido. Procuramos buscar y contar la verdad histórica, evitando tanto relatos parciales como apologías ideológicas. Un gran historiador del catolicismo argentino decía: «El historiador debería afrontar el estudio de los temas vinculados a la historia de la Iglesia sin propósitos apologéticos, con profesionalidad, con base documental, con prudencia y responsabilidad». (25) Los estudios, en la medida en que colaboran a conocer lo vivido, ayudan a liberar el pasado, asumir el presente y proyectar el futuro. «La toma de conciencia histórica realiza una verdadera *catharsis* [...] el conocimiento de la causa pasada modifica el estado presente... libera al ser humano del peso de su pasado. Aquí también aparece la historia como una pedagogía, el terreno de nuestro ejercicio y el instrumento de nuestra libertad». (26)

Somos conscientes de que siempre existe la posibilidad de hacer una revisión a nivel de las fuentes históricas y de los testimonios fidedignos, que hacen sumar correcciones y matices. Así como ocurre en las ciencias naturales, también en la historia crítica, el contenido positivo del juicio sobre los hechos no aspira a ser más que «la mejor opinión disponible». (27) En el caso del tiempo histórico que nos ocupa, se agrega la dificultad de la gran cantidad de accesos interpretativos y la puja de intereses ideológicos por construir un sentido común en la sociedad argentina del presente.

Este servicio a la verdad histórica puede contribuir a forjar la memoria colectiva de un modo más pleno en la Iglesia y el país. En la significación se sitúa la memoria, agradecida o penitencial. En 2012, al fomentar investigaciones sobre el tema, los obispos dijeron que esta tarea compromete nuestro empeño en la búsqueda de la verdad, el reconocimiento de lo deplorable, el arrepentimiento de las culpas y la reparación en justicia de los daños causados. En su encíclica sobre la fraternidad universal y la amistad social el Papa Francisco dice que la paz no es posible «pretendiendo cerrar por decreto las heridas o cubrir las injusticias con un manto de olvido» (FT 246). Al contrario, «es un trabajo paciente que busca la verdad y la justicia, que honra la memoria de las víctimas y que se abre, paso a paso, a una esperanza común, más fuerte que la venganza» (FT 226).

En 2018 determinamos el objetivo de este trabajo en el marco de la competencia académica de esta Facultad de Teología. Esta se distingue de la misión pastoral del Episcopado, la cual incluye su servicio a la pacificación entre los argentinos. No obstante, en este punto la obra trasciende su finalidad teórica y puede colaborar a buscar caminos de reencuentro a partir de una mayor cercanía a la verdad. Como dice el Prefacio a esta obra, escrito por la Comisión

Ejecutiva del Episcopado: «Este trabajo se encuadra en un propósito que es central para nosotros como Conferencia Episcopal: trabajar por el encuentro y la fraternidad del Pueblo Argentino que no se logrará sin conocer la verdad histórica y sin promover la auténtica justicia».

En una sociedad en la cual ninguna institución involucrada directamente en la violencia política pidió perdón, los obispos dan un paso adelante y dicen en el mismo Prefacio: «Sin la pretensión de juzgar a las personas, lo cual excede nuestra competencia, queremos conocer la verdad histórica y pedir perdón a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia, como pastores de nuestra Iglesia peregrina en Argentina».

3. La estructura de una obra amplia y novedosa

«La verdad los hará libres» se compone de tres tomos: 1) La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983; 2) La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983; 3) Interpretaciones sobre la implicación de la Iglesia católica en los procesos y fenómenos de la violencia.

3.1. El marco teórico: fundamentos y horizontes

El primer tomo, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, luego del Prefacio de la Comisión Ejecutiva de la CEA y de esta Introducción general, se articula en dos partes. La primera (capítulos 1, 2 y 3) es un ensayo de contenido histórico, filosófico y teológico, que ofrece el marco teórico para introducir a nivel epistemológico la totalidad de la obra en sus dos momentos y tres tomos. Se analizan los fundamentos del conocimiento histórico, la conveniencia de una interpretación interdisciplinaria, el sentido de la lectura teológica de los procesos históricos y, en especial, los criterios que implica conocer y narrar la historia de la Iglesia. Se muestra cómo «La verdad los hará libres» se sitúa en el ámbito de la disciplina científica llamada «historia de la Iglesia» que, desde la modernidad, trata el desarrollo del cristianismo —aquí, el catolicismo— en la historia de un país y del mundo entero. La palabra «historia» designa tanto el acontecer histórico como la ciencia que lo estudia. Se explicita nuestra concepción de la historia eclesial y se abordan cuestiones de la comprensión histórica y su método, la relación entre la fe cristiana y la historia, las características originales de la historia del Pueblo de Dios en una comunidad concreta. Se resume el estudio de la historia de la Iglesia en nuestro país, discierne su estatuto científico como historia y como teología, propone un horizonte superador para

mantener y articular ambas lecturas en un diálogo teórico con otros especialistas, explicita las categorías que empleamos y las ilustra con ejemplos tomados de aquella época. Esta reflexión desea establecer un diálogo fecundo entre distintas historiografías que analizan la Iglesia contemporánea.

3.2. El momento histórico-crítico

En la segunda parte del primer tomo, La Iglesia en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, se inicia propiamente el estudio histórico-crítico. Su finalidad es mostrar en profundidad la vida laical, sacerdotal, consagrada y algunos aspectos de la vida episcopal, entre los procesos y fenómenos de la violencia y la complejidad del posconcilio Vaticano II.

Se aborda el contexto nacional de la violencia (capítulo 4) y la complejidad de la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina (capítulo 5); la actuación de los fieles laicos, dando una semblanza de organizaciones, publicaciones y figuras significativas (capítulo 6); las diferentes expresiones de la actuación de los sacerdotes del clero diocesano en sus diversas ideas, acciones y pasiones que muestran la interacción entre religión y política en la vida sacerdotal (capítulos 7, 8 y 9), la vida consagrada en la efervescencia del postconcilio argentino a través tanto de la memoria de numerosos consagrados y consagradas que sufrieron la violencia represiva, como de aquellos que fueron protagonistas en los ámbitos de defensa de los derechos humanos y las tensiones institucionales que se derivaron (capítulos 10 y 11); las vivencias y percepciones personales de algunos obispos vistas desde el presente y ordenadas en tres testimonios: Casaretto, Hesayne y Giaquinta, obispos durante la época (capítulo 12), y otros diez testimonios de obispos de distintas generaciones, que rememoran sus vivencias, como seminaristas o sacerdotes en aquel tiempo de oscuridad (capítulo 13); las posiciones y tensiones —dentro de la unidad, colegialidad y diversidad— de los integrantes de la Conferencia Episcopal Argentina con respecto a las relaciones con el gobierno y las violaciones a los derechos humanos (capítulo 14); la participación de cristianos católicos que asumieron roles protagónicos en los organismos de defensa de los derechos humanos, en particular el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y el Centro Nazaret (capítulo 15). El primer tomo incluye dos glosarios: uno histórico-político-jurídico y otro histórico-eclesial-canónico, en los cuales brindamos al lector no especializado definiciones de palabras o expresiones de aparición frecuente en la obra.

El segundo tomo, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983, estudia la actuación del Episcopado argentino como cuerpo colegiado, el Papa y la Santa Sede en sus diversos órganos: Nunciatura, Secretaría de Estado y Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia entre los principales. Se estudian con detenimiento y, por primera vez, a partir de la documentación de los archivos de la Iglesia, la actuación de la jerarquía de la Iglesia durante el denominado «Proceso de Reorganización Nacional», con atención particular a las relaciones con el Gobierno argentino y las víctimas del terrorismo de Estado, en sus aspectos locales e internacionales. Hace un abordaje integral del tema con la intención de mostrar todo el ciclo desde los momentos previos al Golpe de Estado hasta el retorno a la vida democrática.

El tomo se articula en tres períodos. «El terror 1976-1977» (capítulos 1-8) pone de manifiesto las opciones y disyuntivas de jerarquía de la Iglesia para definir sus conductas y acciones frente al gobierno de facto entre el temor al marxismo, el aumento de la violencia, las desapariciones, la inquietante información sobre la violación de los derechos humanos y la responsabilidad de la Junta Militar en estos crímenes. El período se cierra con un capítulo dedicado al Vicariato Castrense. En el segundo período, «El drama 1978-1981» (capítulos 9-18), las violaciones de los derechos humanos cometidos por el Gobierno argentino y el tema de los desaparecidos toman estado público e internacional. La necesidad de que la Junta militar diera a conocer listas y asumiera su responsabilidad fue una cuestión central del período, reclamada desde varios sectores de la sociedad. El conflicto del Beagle entre Argentina y Chile se agudizó hasta casi provocar una guerra. El tercer período, «Las culpas 1981-1982» (capítulos 19-24), muestra que la jerarquía de nuestra Iglesia, protagonista en los períodos previos —con obras, omisiones, palabras, silencios— no fue ajena al debate y las negociaciones sobre la revisión del pasado y la búsqueda de una salida democrática. La mirada a la Iglesia se intensificó en 1982 por la Guerra de Malvinas, en cuyo marco se dio la visita de Juan Pablo II, primer Obispo de Roma que vino al país y trató de alentar en la esperanza al pueblo argentino. El período se cierra con un capítulo dedicado a los pedidos de los allegados de las víctimas, detenidos o desaparecidos ante la CEA y la Santa Sede y las gestiones realizadas por estos organismos. El tomo II se cierra con cinco anexos: la organización y la circularidad de información entre la CEA y de la Santa Sede, el listado de obispos argentinos y de las autoridades de la Santa Sede entre 1966-1983, las autoridades de la CEA entre 1970 y 1985 y las principales fuentes documentales utilizadas.

Se incluyen fotografías y documentos para contextualizar en el tiempo y en el espacio algunos de los actores eclesiales analizados. Algunos documentos son inéditos y desconocidos para el público, o bien, si fueron publicados, tuvieron una difusión fugaz. Cada una de estos aportes documentales está brevemente acompañado de una indicación e identificado en sus fuentes.

3.3. El momento hermenéutico-teológico-interdisciplinario

El tercer tomo, Interpretaciones sobre la implicación de la Iglesia católica en los procesos y fenómenos de la violencia, contiene estudios y ensayos de carácter hermenéutico, escritos sobre la base de la investigación comunicada en los tomos I y II, sin prescindir de sus datos ni reducirse a comentarlos. Aquí se busca dar un paso más, dando miradas, horizontes y argumentaciones, porque la diversidad de perspectivas enriquece la comprensión histórica. Si bien hablamos de momento hermenéutico-teológico-interdisciplinario en singular, no nos referimos a una interpretación única, sino que abarcamos, en plural, una diversidad de aportes y lecturas.

Nuestro tema se sitúa en el cruce entre la historia, la sociología, la política, la filosofía y la teología. La introducción del paradigma hermenéutico ayuda a un abordaje interdisciplinario. (28) La comprensión de los acontecimientos se enriquece cuando se los lee desde varias perspectivas, que componen una racionalidad abierta y plural. La luz de la fe cristiana no debilita, sino que respeta y potencia la agudeza de la racionalidad histórica. (29)

Este tercer tomo conjuga el diálogo entre disciplinas para lograr un acceso metódico integral y abierto. Estas contribuciones abren perspectivas de comprensión y pueden ayudar a otros autores a emprender nuevos trabajos. Este momento interpretativo incluye miradas de historiadores, sociólogos, filósofos y teólogos de otros países.

Los primeros aportes están dedicados a trazar perspectivas historiográficas en la interpretación de la historia de la Iglesia argentina en el período 1966-1983. Luego hay varios temas que se sitúan en el cruce entre el catolicismo y la sociedad desde la óptica de las ciencias sociales. Se consideran también interpretaciones del proceso argentino desde lecturas filosóficas, jurídicas y pastorales. Asimismo, se aborda una hermenéutica de nuestra historia reciente desde la mirada de la fe, con un enfoque teológico sistemático y con la perspectiva propia de la teología moral. El tomo tercero incluye testimonios relevantes y ofrece perspectivas de futuro, con el anhelo

de que sean significativas para hallar, desde la comprensión de la historia y la vitalidad de la memoria, algunos caminos de verdad y justicia, de concordia y paz.

Desde el comienzo nos propusimos escuchar *la voz de los archivos* . «La verdad los hará libres» ha podido entrar en contacto, de forma excepcional e inédita en la historia de la Iglesia, con toda la documentación del Archivo de la CEA y del Archivo corriente de la Santa Sede, incluida la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, la Nunciatura en Buenos Aires, entre los principales, para el período correspondiente a 1966-1983 y en relación a la problemática argentina. Este acceso constituye una situación sin precedentes porque, habitualmente, la documentación de estos archivos está disponible para los investigadores unos setenta u ochenta años después de su producción. El estudio de estas fuentes convierte a esta obra en la primera en su tipo a nivel internacional. A estos se suman muchos otros, tanto dentro y fuera del país. Se han estudiado particularmente los archivos de diócesis argentinas: Buenos Aires, Rosario, Córdoba, La Rioja, Corrientes, Quilmes, Morón, Neuquén y Ordinariato Castrense, entre otros. También se han consultado distintos archivos de familias religiosas, masculinas y femeninas, como los jesuitas, salesianos, asuncionistas, pasionistas, y los de las hermanas paulinas, del Sagrado Corazón, del Divino Maestro, entre los principales.

Por otro lado, se recurrió a archivos de algunos organismos en favor de los derechos humanos, como la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). Se emplearon informaciones contenidas en archivos de instituciones estatales, tanto nacionales como provinciales, examinadas por los mismos autores o provistas por otras investigaciones. En algunos casos se han analizado testimonios, recuerdos y análisis escritos por otros historiadores, que fueron acercados o buscados para este estudio. Se produjeron y editaron entrevistas con algunos protagonistas de aquellos años, que tienen un valor trascendental. También se ha recurrido a una variada documentación fílmica de la época, que recoge discursos, conferencias de prensa, relatos y reuniones. Por diálogos directos y medios técnicos, también nos propusimos escuchar *las voces de los testigos* .

El valor de varios archivos es significativo y elocuente porque brindan documentos que nos permiten comprender los desarrollos temporales de los problemas y las posiciones de los distintos sujetos históricos. Esta atención crítica a fuentes inéditas y editadas fue

decisiva para nuestra labor. La masa de datos que aportan es tan grande que favorece hacer análisis puntuales y dificulta lograr síntesis panorámicas. Conscientes de ese riesgo, hemos recurrido a introducciones y síntesis parciales, que permiten recapitular lo analizado y aportar a síntesis más amplias.

4. Conclusión y apertura

Tres palabras resumen nuestra apertura al futuro: *entrega, agradecimiento, esperanza* .

Como editores, en nombre de los autores, *entregamos* la obra a los lectores sabiendo que ella abrirá un diálogo silencioso entre unos y otros. Deseamos que la lectura de los capítulos permita recorrer —no sin asombro ni conmoción— una de las etapas más difíciles de la historia argentina y vislumbrar la actuación pluriforme de nuestra Iglesia. Confiamos que este estudio, confeccionado con un exigente trabajo investigativo, documentación histórica inédita y seria reflexión racional, ayude a tener un conocimiento más fundado y una comprensión más plena de la historia vivida. Muchas veces, ante el peso de situaciones trágicas, surge la tentación de caer en el olvido para evitar la tristeza. El sentido cristiano de la memoria de la cruz es distinto y transformador. Busca representar la verdad del pasado para asumir el presente con pasión y transformar el futuro con esperanza.

Agradecemos a todos los que forman parte, de un modo u otro, de esta obra colectiva, desde el planteo hasta la publicación. Al papa Francisco, a las autoridades de la Santa Sede, la Nunciatura Apostólica en Argentina y la Conferencia Episcopal Argentina, quienes impulsaron el ordenamiento de los archivos, los pusieron a disposición para esta investigación, confiaron en la Facultad de Teología y acompañaron con respeto esta obra. A todos los autores que dedicaron su tiempo con amor en servicio a la verdad. A los miembros de la Secretaría y la Biblioteca de la Facultad de Teología UCA, que colaboraron en todo momento. A los demás funcionarios y empleados de la Santa Sede, la Nunciatura y la CEA, que nos atendieron con generosidad. A aquellos que ayudaron, con becas y apoyos, a sostener la investigación en alguna de sus etapas. A todos los lectores, interlocutores, consultores, correctores, bibliotecarios y archivistas que, de distintos modos, realizaron con solvencia la labor encomendada. Les agradecemos a todos —a cada uno y a cada una— su aporte singular para formar este poliedro rico en matices. De un modo especial, le agradecemos al Grupo Editorial Planeta por la confianza depositada en nuestro proyecto y la profesionalidad esmerada puesta en la edición.

Esperamos que la obra colabore al crecimiento del Reino de Dios en nuestra querida y dolida Argentina, «reino de la verdad y la vida, reino de la libertad y la gracia, reino de la justicia, el amor y la paz». Los que participamos en esta investigación tenemos distintas creencias, si bien la gran mayoría somos cristianos católicos. El fin de nuestra obra se manifiesta en la oración que rezamos durante los últimos cinco años en los que realizamos esta investigación, como miembros de una comunidad creyente, inteligente y sensible. Esta plegaria, compuesta en 2018, suplica la intercesión de Nuestra Señora de Luján, madre del Pueblo de Dios y patrona de la Argentina. Expresa el deseo de aproximarnos a la verdad histórica porque estamos seguros de esta enseñanza que nos dio Jesús: «*la verdad los hará libres* » (Jn 8,32).

Madre nuestra, Virgen de Luján,

te pedimos que intercedas ante tu Hijo Jesús

para que nos envíe el don del Espíritu Santo

y caminemos unidos como hermanos hacia el Padre.

Que Él nos conceda humildad, lucidez y valentía

para descubrir la verdad sobre la vida de nuestra Iglesia

en los años más difíciles del siglo pasado en la Argentina,

porque sabemos que solo la verdad nos hará libres.

Nuestra Señora de Luján, ruega por nosotros. Amén.

2 . Bernard Lonergan, *Método en teología,* Salamanca, Sígueme, 2006 , p.169.

3 . Las siglas de todos los documentos se encuentran en la sección Abreviaturas y siglas.

4 . Estos documentos y muchos otros son estudiados a lo largo de los distintos tomos de esta obra.

5 . El texto, elaborado por la Comisión Permanente el 14 de diciembre de 1983, fue datado por la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina el 14 de marzo de 1984. Cf. ACEA, 26º Asamblea Plenaria, vol. 31 (noviembre de 1983), fs. 129-133.

6 . Conferencia Episcopal Argentina, *Confesión de las culpas,*

arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina , 8 de setiembre de 2000, acceso 20 de mayo de 2022, https://episcopado.org/documentos.

7 . Carmelo Giaquinta, Carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Jorge M. Bergoglio, Buenos Aires, 7 de junio de 2006, ACEA, 38.1. Obispos Eméritos, Carpeta 2006, s/f.

8 . Conferencia Episcopal Argentina, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz* , 9 de noviembre de 2012, 8. Acceso 20 de mayo de 2022, https://episcopado.org/documentos.

9 . Cf. Bollettino della sala stampa Santa Sede, acceso el 28 de diciembre de 2022, https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/25/argent ina.pdf

10 . El texto del *Protocolo* , junto a un modelo de solicitud, se encuentra disponible en la página web de la Conferencia Episcopal Argentina. Hasta junio de 2022 se respondió a 49 solicitudes de documentación, lo que corresponde a 79 víctimas. Se pudo consignar material correspondiente a 70 de las mismas, mientras que no se hallaron documentos relativos a 9 personas.

11 . Cf. Carmen-José Alejos Grau, «Revistas católicas», en Josep Ignasi Saranyana, Carmen-José Alejos Grau (dirs.), *Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001),* Madrid, Iberoamericana, 2002, p. 626; Cecilia Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», *Boletín de Historia* n° 30, 1999, pp. 13-33, esp. 16-17.

12 . Cf. Cátedra de Historia de la Iglesia, «Monseñor Lucio Gera y la Cátedra de Historia de la Iglesia. Su estímulo y apoyo fraterno a proyectos y actividades», en Ricardo Ferrara, Carlos M. Galli, *Presente y futuro de la Iglesia en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera* , Buenos Aires, Paulinas, 1997, pp. 195-219, esp. 205-210.

13 . Cf. Carlos M. Galli, «La Iglesia en la Argentina 1966-1963. 20 puntos básicos para la investigación histórica». El texto, del 10 de junio de 2018, se convirtió en la primera brújula que orientó la obra comenzada hace casi un quinquenio. Inédito.

14 . La Comisión fue integrada por los presbíteros Carlos María Galli y Gerardo Söding (decano y vicedecano), Mons. Juan Guillermo Durán y Padre Luis O. Liberti svd (directores de los Departamentos de Historia eclesiástica y Teología pastoral), el obispo Jorge Casaretto (delegado de la CEA) y el historiador Prof. Dr. Federico Tavelli

(secretario).

15 . Hubert Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», en Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia* t. I, Barcelona, Herder, 1966, p. 22.

16 . Juan P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992,* Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, p. 247.

17 . Marcel Chappin, *Introducción a la Historia de la Iglesia* , Estella, Verbo Divino, 1996, p. 161.

18 . Cf. Roberto Di Stefano, José Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* n° 24, 2015, pp. 15-45.

19 . Cf. Carlos M. Galli, «La historia de la Iglesia a la luz de Carta *Tertio millennio adveniente* », *Teología* n° 68, 1996, pp. 175-219.

20 . John O'Malley, Historia, Iglesia y teología. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente , Santander, Sal Terrae, 2018, p. 224.

21 . Lonergan, *Método en teología,* p. 179; cf. pp. 172, 180, 183, 188, 196, 223.

22 . Pablo VI, «Discurso a los participantes del Comité Internacional de Ciencias Históricas», 3 de junio de 1967, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 18 de junio de 1967, p. 8.

23 . Marc Bloch, *Introducción a la historia* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 59.

24 . Juan Durán, Ricardo Corleto, Fernando Gil, «El año jubilar: confesión de culpas y pedido de perdón», en Ricardo Ferrara, Carlos M. Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares* , Buenos Aires, Paulinas, 2001, p. 183. Cursiva en el original.

25 . Néstor Auza, *La Iglesia argentina* , Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, p. 138.

26 . Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico* , Barcelona, Labor,1968, p. 198.

27 . Ib í d., 28.

28 . Cf. Reinhart Koselleck, «Investigación interdisciplinar e historia», en Reinhart Koselleck, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* , Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 77-92.

29 . Cf. capítulo 2 de este volumen, p. 87ss., dedicado a las complejas relaciones entre la fe y la historia.

PRIMERA PARTE

Hacia una lectura histórico-teológica de la Iglesia en la Argentina

La Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología

CARLOS M. GALLI

Introducción: de la historia a la teología y vuelta a la historia de la Iglesia

Fue el cristianismo el que inventó la historia. (30)

De 1966 a 1983 nuestra sociedad se precipitó en una espiral de violencia por la que murieron muchos argentinos. En ese período hubo grandes transformaciones y conflictos en el catolicismo. Nuestra investigación estudia la actuación de la Iglesia católica en la esfera pública de ese tiempo, con una atención peculiar a la violencia política generada por los dos golpes militares, los grupos armados de izquierda y derecha, el terrorismo de Estado y las violaciones a los derechos humanos.

Esta primera sección, histórica y teórica, introduce en la totalidad de nuestra obra, tanto en su primer momento, narrativo-documental, como en el segundo, hermenéutico-interdisciplinario. Ambos despliegan parte de la riqueza del conocimiento histórico acerca de la Iglesia. Aquí analizo los fundamentos del conocimiento histórico y teológico de los procesos históricos, en especial, los desafíos que presenta la comprensión de la historia de la Iglesia argentina contemporánea.

La obra estudia la historia de la Iglesia católica y no ingresa en el amplio campo de otras iglesias y confesiones cristianas presentes en el país. Se ubica en la disciplina científica «historia de la Iglesia». La palabra «historia» designa el acontecer histórico y la ciencia que lo estudia. Al ubicar esa realidad entre la historia y la teología señalo una cuestión central: las relaciones entre las realidades históricas, la ciencia histórica y la ciencia teológica. La palabra «lectura» es una categoría intermedia entre la comprensión y la interpretación, que

deja abierta la explicación sobre los vínculos entre ambos tipos de conocimiento. El horizonte de esta lectura histórico-teológica abarca los dos momentos de esta obra colectiva y todos sus tomos, secciones y capítulos. En esta primera sección, los títulos de los capítulos y los respectivos subtítulos tratan de ser descriptivos.

Los objetivos de esta sección son: presentar nuestra forma de hacer historia anclada en una sólida tradición historiográfica; actualizar los pasos del conocimiento histórico; mostrar las relaciones entre el cristianismo y la historia; fundamentar la comprensión de la Iglesia en la teología católica a la luz del Concilio Vaticano II; entender la historia de la Iglesia como la de todo el Pueblo de Dios en camino, con sus diversos miembros, comunidades e instituciones; articular el relato de la memoria y la investigación de la historia del país y la Iglesia; justificar el estatuto científico de la historia de la Iglesia como historia y como teología; explicitar los nexos intrínsecos entre la eclesiología y la historia de la Iglesia; introducir en la historia de la Iglesia latinoamericana y argentina; esbozar vínculos entre la interpretación histórica y la interpretación teológica de los hechos; recordar las enseñanzas principales del magisterio de la Iglesia referidas a América Latina; mostrar distintas hermenéuticas históricas realizadas por protagonistas y testigos de esas décadas; presentar paradigmas de lectura filosófica y teológica de la situación argentina y de nuestra Iglesia.

Los tres capítulos van desde los fundamentos teóricos a los criterios de juicio interpretativo. El primero analiza el misterio de la historia y el drama de la memoria, la lógica del conocimiento histórico y el diálogo entre la ciencia histórica y la reflexión filosófica. El segundo presenta los nexos entre la historia y el cristianismo, analiza interacciones entre la racionalidad histórica y la fe cristiana, justifica el aporte de la teología para comprender procesos pasados y signos presentes. El tercero expone el estudio de la historia de la Iglesia en nuestro país, discierne su estatuto científico como historia y teología, propone un horizonte superador para articular ambas lecturas en diálogo con especialistas, explicita categorías teóricas y las ilustra con ejemplos de esa época, introduce los estudios de la obra, abre el corazón a una memoria lúcida, penitente y esperanzada.

La densidad de la historia reclama integrar lecturas filosóficas y teológicas

La comprensión de un acontecimiento se enriquece cuando se lo lee desde varias perspectivas con una racionalidad abierta y plural, como las de la historia, las ciencias sociales, la filosofía y la teología.

Al iniciar este estudio interdisciplinario me pregunto: ¿Qué estaba en juego en las diversas formas de violencia fratricida de los años sesenta y setenta, sobre todo en las violaciones a los derechos humanos por parte del terrorismo de Estado? ¿Qué concepciones de la revolución incidieron en los actores opuestos de esos años? Evoco dos situaciones singulares que ligan hechos e ideas. La primera hace pensar en el ser y la vida. La segunda en la revolución y la democracia.

En la tragedia de los desaparecidos emergen cuestiones existenciales, metafísicas y religiosas fundamentales: el ser y la nada, la vida y la muerte. El periodista católico José Ignacio López sufrió la explosión de una bomba en su casa de José Mármol el 10 de noviembre de 1976 cuando estaban allí sus cinco hijos. En diciembre de 1979 trabajaba en la agencia Noticias y participó en una conferencia de prensa del presidente Jorge Videla, que había dejado la Junta Militar. Como él se enorgullecía de ser católico, el periodista le recordó que Juan Pablo II había hablado de los desaparecidos y los detenidos sin proceso en el rezo del *Angelus* durante el último domingo de octubre. Le preguntó si le había respondido al Papa y si había algunos avances. (31) Videla evadió la respuesta y López le hizo una repregunta. Videla no respondió directamente y se refirió a una incógnita:

Frente al desaparecido en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera tendrá un tratamiento X, y si la aparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido. Frente a eso, frente a lo cual no podemos hacer nada, atendemos sí a la consecuencia palpitante, viva de esa desaparición, que es el familiar, y a ese sí tratamos de cubrirlo en la medida de lo posible.

La tragedia de los desaparecidos estalló en esa frase hermética y hermenéutica. La máxima autoridad de la República negó las desapariciones y expresó que un desaparecido «no tiene entidad» —lo que, anoto, afecta su ser— y «no está» —lo que, comento, se refiere a su estar en el mundo—. Ubicó a los desaparecidos entre el ser y la nada, porque no se sabe lo que son ni dónde están. Los militares no quisieron dejar vestigios corporales de sus vidas. Agregó: «Ni vivo ni muerto, está desaparecido», es una especie de *tertium quid* . (32) Ese acertijo, en 1979, ocultaba el conocimiento que el jefe de Estado tenía de los hechos y había reconocido en conversaciones privadas con miembros de la Iglesia, como se documenta en los capítulos 10 y 11 del tomo segundo.

Antes, el 10 de abril de 1978, la Comisión Ejecutiva del Episcopado se reunió con el Presidente para aclarar cuestiones planteadas por escrito. Los obispos le preguntaron por los desaparecidos. Videla indicó que se podía entender que estaban muertos: «Los que no están en ninguna lista, no están y basta». Entonces le repreguntaron: «¿Dónde están sepultados?, si es una fosa común, ¿quién los puso en tal fosa?». (33) No hubo respuesta. Después, en una conversación con el Nuncio Apostólico Pío Laghi, reconoció a los desaparecidos y que «su número debería estar entre dos mil y tres mil». (34)

En 2011, Videla dio entrevistas en Campo de Mayo. Confirmó los hechos sucedidos y la interpretación militar. Calificó al método empleado como «disposición final» porque decidieron dar a esas personas el tratamiento que correspondía para sacar de servicio algo irrecuperable. Consideró que las fuerzas militares tenían «licencia para matar» y aplicaron un método en cuatro etapas: secuestro y detención en un lugar secreto; interrogatorios con torturas; ejecución sumaria; desaparición definitiva del cuerpo. Afirmó que los desaparecidos fueron «el precio de la victoria» pero que su gobierno quiso que eso pasara desapercibido a la sociedad argentina. Confesó que no fusilaron en público porque sabían que el papa Pablo VI se opondría frontalmente, como lo hizo ante el general Franco para frenar ejecuciones de militantes vascos en 1975. Dijo que cada desaparición era «un enmascaramiento de una muerte»; recordó que había definido al desaparecido como una entelequia (en la respuesta de 1979); expresó que decidieron que no querían que aparecieran los cuerpos para que no se les rindiera homenaje ni hubiera testimonios. A eso, el autor del reportaje comenta: «La desaparición implica una doble muerte». (35) Sin duda, esa decisión expresa un desprecio a un signo típico de humanidad: velar a los difuntos, respetar sus cuerpos, guardar su memoria.

Una interpretación de estos sucesos requiere, por su espesura humana, aportes de la filosofía y la religión. Las nociones ser y estar, entidad y nada, vida y muerte, muestran que lo sucedido rebasa la ciencia de la historia y toca cuestiones fundantes de la existencia, que pertenecen a la metafísica y la teología. Los grandes interrogantes están en el corazón del cristianismo: la fe en el Dios vivo y la dignidad de la persona humana, amada por Cristo hasta su muerte y resurrección.

La revolución es una categoría decisiva para comprender la modernidad, que llegó a sustituir a la noción de historia. (36) En la Argentina del siglo XX fue empleada para significar un cambio total de la sociedad desde ideologías contrarias, como la doctrina nacionalista-militarista y la concepción socialista-militante. En los años sesenta y setenta la revolución era un imaginario vivo. Se percibía un momento singular y había que prepararse para que la revolución —de izquierda o de derecha— fuera la partera de la historia. En el capítulo dos analizo la forma en que esa utopía fue asociada a la violencia por los golpes de los gobiernos militares y ataques de los grupos armados.

En esa época la música y la religión mostraron que el símbolo de la revolución no se agotaba a nivel político ni exigía la violencia armada. Entonces se dieron varias revoluciones culturales. La revolución musical del beat, el pop y el rock, simbolizada en los Beatles, tendía a ser pacifista. El tema «Revolution», de John Lennon, en 1968, dice que quieren cambiar el mundo, pero que eso no significa destruirlo ni dar dinero para armar a personas que odian, ni aplaudir manifestaciones con el cuadro de Mao. La canción «Sunday Bloody Sunday», de U2, recuerda el domingo sangriento en el que se reprimió una marcha pacífica de católicos en Derby, Irlanda del Norte, en 1972. Se pregunta hasta cuándo seguirá la violencia y eleva un clamor por la paz porque «la verdadera batalla acaba de empezar para reclamar la victoria que Jesús ganó». Bono, su líder, hizo arengas contra las apologías de la violencia y contra irlandeses norteamericanos que armaban al ERI-IRA.

En 1984 la frágil democracia estaba amenazada por el poder militar saliente. En ese año el músico Charly García estrenó «Cerca de la revolución», un gran tema del rock nacional. Con lenguaje metafórico expresa que «la revolución» puede evocar la violencia o augurar la democracia. Ambas figuras son representadas por mujeres, un recurso que el autor había usado para hablar de la patria en «Alicia en el país de las maravillas» o en «No llores por mí, Argentina». El deseo de una convivencia pacífica —«no es solo cuestión de elecciones»— convive con la angustia: «¿Por qué estás tan lejos? ¿Por qué no puedo amarte?… Ya no sé bien que decir, ya no sé más qué hacer. Todo el mundo loco y yo sin poderte ver». La ilusión por un mañana más bello no oculta el temor por el regreso del horror: «Y si mañana es como ayer otra vez, lo que fue hermoso será horrible después». El espanto del pasado aparece en la repetición de la palabra «sangre». La belleza de un futuro mejor promete felicidad: «Si esta armonía te ayudara a creer, yo sería tan feliz… que moriría arrodillado a tus pies». El estribillo tiene un anhelo: «Pero si insisto,

yo sé muy bien te conseguiré».

El concepto revolución es polisémico porque designa mutaciones diversas. El cristianismo lo emplea para expresar el cambio radical de la persona y la sociedad que provoca el Evangelio. Benedicto XVI convocó a los jóvenes a dejarse transformar por la revolución de Dios y Francisco sostiene que la fe en el amor es revolucionaria porque Cristo inició la revolución de la ternura. (37) El imaginario de la revolución requiere, como todo lo sucedido en una época signada por la vida y la muerte, la paz y la violencia, una razón plural capaz de entender la historia del país y de la Iglesia.

Historia de la Iglesia en diálogo con las ideas y los imaginarios

Este texto es fruto de una prolongada investigación sobre la historia de los conceptos o ideas —historiográficas, filosóficas, teológicas— vinculadas al acontecer social y eclesial. Procuro hacer un relato con un estilo más narrativo que sistemático. Describo la evolución de las cuestiones nombrando situaciones de la historia argentina y la vida de la Iglesia, sobre todo en ese período. Reflexiono combinando un discurso teórico con narrativas concretas. (38) Cito autores y obras —a los cuales presento en sus contextos— porque expresan lecturas de contenido histórico y teológico de los procesos que vivían. A veces empleo el lenguaje del testimonio y remito a otros capítulos.

Nos encontramos en el cruce entre la historia, la filosofía y la teología. Abordo cuestiones complejísimas, abiertas a la reflexión y el diálogo. Cito argumentos y opiniones de distintos pensadores y ensayo conversaciones con sus posiciones buscando horizontes superadores. Tengo en cuenta la sabia afirmación del gran filósofo alemán Hans Georg Gadamer acerca de un rasgo típico de la condición humana: «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en su saberse». (39)

Muchas obras comienzan presentando los contextos o narrando los hechos. No es común que expliciten los criterios generales que rigen su concepción histórica ni que se aventuren a explorar sus presupuestos teóricos y los debates posibles entre la historia, la filosofía y la teología.

Los historiadores se contentan, por lo general, con hacer historia, sin plantear ninguna cuestión relativa a la naturaleza del conocimiento histórico… Y esto no debe sorprendernos… sin embargo, a veces los historiadores se sienten impulsados a hacer algo más que escribir historia y pueden enseñar cómo hacerla. Pueden

sentir la obligación de defender su manera de hacer historia… Así, pues, queriéndolo o no, emplean una teoría del conocimiento, más o menos adecuada o inadecuada, y fácilmente se ven envueltos en una filosofía implícita que no pueden dominar completamente… lo que el historiador debe ofrecer a sus lectores no es una teoría coherente del conocimiento, sino una explicitación de la naturaleza de su arte, y una habilidad para describirla de manera concreta y vívida, como solo un experto puede hacerlo. (40)

Lo escrito por Bernard Lonergan brinda un marco a este ensayo documentado, interrogativo, dialogal. Planteo cuestiones relativas a la naturaleza de la ciencia histórica, el conocimiento de la historia en perspectiva interdisciplinaria, la comprensión cristiana de la historia en general y de la Iglesia en particular, los criterios de interpretación histórica, filosófica y teológica de los sucesos.

Una investigación lleva a explorar territorios desconocidos. Los autores de esta obra sentimos en carne propia la experiencia que comunica un gran historiador de los concilios de la Iglesia. Cuando se refiere al aspecto transformador de un proceso de aprendizaje, John O'Malley confiesa que, al terminar su tesis, pensó: «Nunca volverás a ser el mismo». (41) El aprendizaje compartido nos lleva más allá del aprender y el saber e, incluso, más allá de nosotros. Vivido con honestidad, lucidez y modestia, permite descubrir cosas que nos sorprenden. Por eso, nos identificamos con el testimonio del gran teólogo Yves Congar: «Cada vez —o poco menos— que hemos acudido a los hechos y los documentos originales, encontramos algo distinto de lo que nos habían dicho». (42)

Este aporte puede ayudarnos, como Iglesia, a crecer en la humildad, porque nuestra historia registra debilidades y pecados, así como manifiesta la santidad de Cristo y el testimonio de los santos. (43) La actuación eclesial en este período muestra luces y sombras, gracias y pecados, grandezas y miserias. Como pensadores que desean conocer y contar la verdad desde la experiencia, la ciencia y la fe, miramos la historia que Dios conduce sirviéndose de la colaboración humana, humilde y responsable. Deseamos vivir las coordenadas que marcan el tiempo histórico con una inteligencia sapiencial y profética que descubra el pasado como espacio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, el futuro como horizonte de esperanza y proyecto.

Por eso, el primer capítulo introduce en la historia desde la historiografía y la filosofía; el segundo piensa la relación de la fe con la historia; el tercero estudia la índole propia de la historia de la

Iglesia e invita a la conversión intelectual necesaria para tener una lúcida conciencia histórica.

30 . Umberto Eco, «La obsesión laica por un nuevo Apocalipsis», en Umberto Eco, Carlo Martini, *¿En qué creen los que no creen?* , Buenos Aires, Booket, 20083, p. 18.

31 . El contexto y el análisis del «Angelus de los desaparecidos» se encuentran en el capítulo 13 del Tomo II.

32 . Cf. Eduardo Anguita, Daniel Cecchini, «El periodista que le preguntó a Videla por los desaparecidos y la indignante respuesta del dictador», Infobae digital, 4 de julio de 2019. La Conferencia de prensa se encuentra en https://youtu.be/7PCzaoEPv10

33 . Informe de la visita de la Comisión Ejecutiva de la CEA al Presidente de la República, Jorge R. Videla, 10 de abril de 1978, ACEA, 56 Gobierno Nacional, 1978 XV, s/f.

34 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 31 de agosto de 1978, Prot. 2339/78, SdS, 98 Flanba C118, 269-368 (360).

35 . Cf. Ceferino Reato, *Disposición final. La confesión de Videla sobre los desaparecidos* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012, p. 21; cf. pp. 8, 13, 41, 51, 57, 67, 71, 137, 275.

36 . Cf. Reinhart Koselleck, *historia/Historia* , Madrid, Trotta, 2016, pp. 27-46 y 82-106.

37 . Cf. Benedicto XVI, *La revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia* , Madrid, San Pablo, 2005, pp. 71-79; Jorge Mario Bergoglio-Francisco, *Nuestra fe es revolucionaria* , Buenos Aires, Planeta, 2013, pp. 195-204.

38 . Cf. Jean Y. Jolif, Comprender al hombre. Introducción a una antropología filosófica , Salamanca, Sígueme, 1969, pp. 227-248.

39 . Hans Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* , Salamanca, Sígueme, 1977, p. 372.

40 . Bernard Lonergan, *Método en teología* , Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 191-192.

41 . John O'Malley, Historia, Iglesia y teología. *Cómo nuestro*

pasado ilumina nuestro presente , Santander, Sal Terrae, 2018, p. 223.

42 . Yves Congar, «La historia de la Iglesia, "lugar teológico"», *Concilium* , 57, 1970, pp. 86-97, 91.

43 . Cf. Bernard Sesboüe, El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica , Madrid, PPC, 2020, pp. 345-346.

CAPÍTULO 1

Historia: del acontecimiento a la interpretación

CARLOS M. GALLI

El primer capítulo analiza el misterio del acontecer histórico (1), el drama y el peso de la memoria (2) y los sucesos humanos —acciones y pasiones— que hacen la trama histórica (3). Despliega la lógica del conocimiento histórico en sus tres grandes fases (4) y luego se concentra en la interpretación de los procesos históricos (5). Encara la cuestión del estatuto de la verdad histórica (6) con sus correlatos a nivel subjetivo y objetivo (8), y las perspectivas que articulan una razón histórica abierta a una pluralidad de miradas y significados (9). Destaco tres características del capítulo: articular un diálogo entre la ciencia histórica y la reflexión filosófica, recurrir a momentos de la historia argentina, incluir aportes teológicos del magisterio de la Iglesia. (44)

1. La trama y el drama de la historia

¿Qué es la historia? Inicialmente, la historia es el tiempo del ser humano en el mundo. Hay varios registros del paso del tiempo o de la temporalidad. Asistimos al movimiento cíclico del cosmos con sus días, meses y años, medidos por los ciclos solares y lunares; acompañamos el movimiento vital de los seres animados medidos por las fases del nacimiento, crecimiento, decaimiento y muerte; vivimos el movimiento extático del espíritu humano por el cual podemos extender el «ahora» del presente hacia la espera del futuro y la memoria del pasado. (45) En los tres movimientos mencionados se habla de tiempo porque tienen en común algo que mide la sucesión dinámica de los momentos. El tiempo histórico es la instancia mediadora entre lo vivido y el tiempo del mundo. (46) La historia surge cuando los hechos vividos son inscriptos en el calendario y así se datan. La fecha y el calendario son puentes entre la cronología del tiempo físico y la secuencia del tiempo vivido. Pasado y futuro adquieren carácter histórico a partir de su orientación al presente —lo propio del tiempo subjetivo— sin caer en la sucesión de los instantes

del tiempo cósmico. Las dimensiones temporales se presentan como espacio de experiencia pasada, horizonte de espera futuro y ámbito de iniciativa presente. (47)

La historia es una dimensión del ser y el actuar del hombre. Él asume el tiempo desde su interioridad inteligente, libre y responsable sin convertirse en el dueño de su sentido porque su misterio es inescrutable y los hechos mantienen su enigma. Por su capacidad espiritual puede ser sujeto de un fluir que abarca el tiempo cronológico. La distensión del alma conjuga la atención presente del presente, la memoria presente del pasado y la espera presente del futuro. (48) Hay tres presentes: vivir el hoy con atención, actualizar el ayer por la memoria, anticipar el mañana en la espera. «El tránsito del tiempo consiste en ir del (*ex*) futuro por (*per*) el presente al (*in*) pasado». (49)

Reinhart Koselleck distingue dos «trascendentales de la historia» porque permiten comprender su trama: «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa». Hacen referencia a lo experimentado en el ayer y a lo que se espera del mañana. La primera es el pasado presente en base a sucesos que ya han sido incorporados y pueden ser recordados. La segunda designa el futuro presente y apunta a lo que puede suceder, al todavía-no, a lo que se puede descubrir y experimentar. En su cruce se ubica el presente, al que Ricoeur llama «ámbito de iniciativa». La historia concreta es el tejido de vínculos entre las tres dimensiones y madura entre experiencias, iniciativas y expectativas. (50) Esta obra recoge muchas experiencias y manifiesta algunas expectativas.

El espacio de experiencia es el pasado hecho presente, el tesoro acumulado del tiempo pasado. Se halla en distintos espacios y se puede recorrer por varios itinerarios. De la experiencia deriva el ser-afectado por el pasado. No disponemos de un saber transparente de nuestro ser histórico; estamos sujetos a las posibilidades y los horizontes de la situación. La historia no nos pertenece, nosotros le pertenecemos. Nos aproximamos a la verdad de lo sucedido, pero no somos los dueños de su sentido. Tenemos la capacidad de representar lo pasado mediante la memoria y la historia.

El horizonte de espera es el futuro hecho presente a través de varias anticipaciones: expectativas, deseos, anhelos, preocupaciones, temores, cálculos, previsiones. La experiencia adquirida es limitada, el horizonte puede ser superado. Ambas dimensiones son irreductibles y complementarias: no hay memoria que no tenga algo de proyecto, no hay expectativa que no tenga algo de recuerdo. Ni la espera se deja

derivar simplemente del pasado, ni hay sorpresas absolutas que lo tornen irrelevante. En el siglo XIX, entre la crítica de la historia ilustrada y la tradición de la historia romántica, hubo un vaivén entre el pasado y el porvenir, como explica Natalio Botana. (51)

El ámbito de iniciativa es el presente como presente. La conciencia histórica incluye el «hoy» como punto de articulación entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera. El presente histórico «constituye una verdadera transición, mejor aún, una transacción entre el futuro y el pasado». (52) Considerarlo con el concepto de iniciativa permite abarcar tanto el obrar como el padecer. Por un lado, es el término de una historia consumada; por otro, es la fuerza que inaugura lo que se va a hacer. La ciencia histórica tiende a identificar la historia con el pasado porque en su experiencia y en su conocimiento «la presencia del pasado es algo distinto de la presencia del futuro». (53) Aquí estudiamos un pasado cercano muy presente, con la esperanza de un futuro mejor.

Entre la conciencia vivida del tiempo interior, centrada en el presente, y la sucesión objetiva —antes y después— del tiempo cósmico, sin presente vivido, surge la originalidad del tiempo histórico en el cruce de la experiencia, la iniciativa y la expectativa. Este une la trama de los acontecimientos y de sus representaciones. La historia es acontecimiento (*res gestae*) y narración (*historia rerum gestarum*). (54) En castellano, una misma palabra designa la historia vivida y su conocimiento, la realidad y la ciencia histórica, la historia que hacemos y la que se estudia. Se da la historia sobre la que se escribe, constituida por la existencia y la tradición, y la historia escrita, científica y crítica. La historia se funda en la relación entre el pasado de lo acontecido objetivamente y el presente del sujeto que lo conoce y narra. (55) Para Martin Heidegger (†1976) el acontecer histórico es «el acontecer *ya pasado* y, a la vez, *trasmitido* y siempre *actuante* ». (56) Mientras las cosas iban siendo, el pasado era presente para quienes lo vivían. Ya sucedidas, ellas fueron, son pretéritas para quienes vivimos hoy, y las conocemos en cuanto pasado que de algún modo nos afecta en el presente.

La historia vivida se trasmite en la historia narrada, dicha o escrita. La palabra historia incluye el conjunto de los acontecimientos sucedidos y el conjunto de los relatos sobre esos acontecimientos. En el espacio de experiencia de la modernidad se formó el concepto «Historia» como un sustantivo colectivo singular, se lo identificó con la historia universal y se lo consideró una categoría capaz de incluir las historias particulares. La historia, a secas, se amplió para contener la historia «de» esto o «de» aquello. Eso permitió juntar, en la misma

palabra escrita en singular, la totalidad de los acontecimientos y la totalidad de los discursos que los comprenden. (57)

El nuevo concepto, «la» Historia —mundial— se convirtió en sujeto de sí mismo, el sujeto único del desarrollo de la humanidad, y la humanidad se volvió el objeto de la historia. Por eso surgieron expresiones como la de Immanuel Kant (†1804): *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* . (58) «La» historia desvalorizó el pasado, se orientó al futuro y caracterizó el presente como un tiempo en el cual las esperanzas deseadas se alejaban de las experiencias hechas. A fines del siglo XVIII la expectativa era una revolución que trajera la libertad y el progreso. (59) A mitad del siglo XIX Karl Marx concentró el sentido de aquel término en la revolución socio-política. En sus *Thesen über Feuerbach* escritas en 1845 y publicadas por Engels en 1888, criticó a Ludwig Feuerbach por su materialismo contemplativo. Si bien este filósofo había hecho el giro de la sagrada familia idealista a la familia terrenal materialista, mantenía una noción contemplativa de la realidad cuando era necesario criticar teóricamente y revolucionar prácticamente la vida social. Su concepción de la alienación en la base y en la superestructura iba de la mano del primado de la praxis revolucionaria como tarea práctico-crítica. Su tesis 11 dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar (*interpretiert)* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo (*zu verändern*)». (60) Si en la edad antigua las *re-volutiones* naturales de los ciclos cósmicos expresaban regularidad, la revolución soñada por la modernidad, en sus distintas vertientes, señala un cambio súbito dirigido a un futuro mejor. En esa línea la filosofía de la historia es hija de la profecía judía y la escatología cristiana.

Esto, que parece remitir al pasado lejano, en las décadas de los sesenta y los setenta era un «pasado presente». Se percibía un momento singular, había que subirse al tren de «la» historia y prepararse para el momento en el que la revolución —de izquierda o de derecha— fuera la partera de «la» historia. Muchos creyeron en «la marcha de la historia», querían sentirse inmersos en su curso irreversible y tocar la revolución con las manos. Algunos vivieron el mayo francés de 1968 o el Cordobazo de 1969 como el comienzo de la revolución e interpretaron la revolución francesa —también la revolución de la independencia— como un antecedente de la revolución latinoamericana. (61) Por ejemplo, el presbítero Carlos Mugica escribió a sus padres el 4 de junio de 1968 desde París, donde estaba estudiando, que «algo muy profundo ha nacido: una nueva Revolución Francesa. Creo que repercutirá en todo el mundo, y espero también en la Argentina». (62) Otros sintieron que el 25 de mayo de

1973 comenzaba una nueva era que pasaba por el peronismo triunfante. El 24 de marzo de 1976 otros pensaron que la reorganización nacional y el bien de la Patria pasaban por el nuevo gobierno de facto. Esta expectativa se potenciaba si el futuro deseado parecía inminente y, más aún, si era esperado con la expectativa mesiánica del Reino de Dios. Parecía que el soplo del Espíritu empujaba la historia hacia un lado u otro y se escuchaba que el curso del Reino pasaba por tal o por cual proceso histórico, como si se pudiera predecir la proximidad de su hora.

La historia es el tiempo del ser humano y la ciencia histórica es el conocimiento válido de su duración temporal. El ser humano es un peregrino que recorre el camino de la vida. Siendo corporal, participa de la sucesión y el tiempo. Siendo espiritual, trasciende el tiempo y es capaz de abarcar, de algún modo, pasado y futuro. La historia surge de la conjunción entre la duración temporal, propia del ser corporal, y la vida espiritual, específica de la persona. La historia humana une ambos mundos. Si durante siglos se habló de una historia «natural» de la naturaleza infrahumana, la historia «humana» surge porque el devenir temporal es orientado por la libertad del ser humano, que es el sujeto típico de la historia. Ella, como la cultura, es un *proprium* del hombre.

Una antropología integral mira al ser humano como un sujeto individual de naturaleza social. La historia es llevada y sobrellevada por individuos y comunidades. Una acción, incluso de uno solo, hace historia en la medida en que es un movimiento del que participan otros. Las personas y las comunidades son sujetos históricos cuando su acción tiene tal repercusión pública que los constituye en un hecho histórico. Sujetos (*Träger*) de la historia son las personas que forman pueblos y los pueblos formados por personas. (63) En la vida histórica interactúan distintos sujetos colectivos, desde las familias hasta las naciones. Los pueblos son los sujetos de sus culturas y de sus historias particulares con mayor o menor gravitación en la historia mundial. La familia humana, sujeto de la historia universal, es una unidad plural dispersa en el espacio y el tiempo, en la que interactúan muchos sujetos históricos. En este marco se insertan Cristo y su Iglesia como sujetos singulares.

1.1. Historia, significación y universalidad

La historia es la actividad específica del sujeto humano que traduce su interioridad espiritual en los procesos temporales. El hombre es un ser significativo y simbólico. En el lenguaje cristiano se dice que tiene una estructura sacramental porque se manifiesta en

signos de varios modos de lenguaje, incluido el lenguaje de su acción inscripta en el tiempo. Un signo hace conocer algo distinto de sí, cuyo lugar ocupa y al que permite acceder. El ser humano, por su acción y su pasión, se expresa significativamente y actúa eficazmente en y a través del mundo. La historia es significativa porque los hechos *(facta*) históricos son signos *(signa*) que realizan y expresan, por presencia o por ausencia, sentidos y valores con los cuales el ser humano se realiza a sí mismo hasta alcanzar un nivel plenamente humano. Esta cualidad «sacramental» de los hechos —que justifica llamar «signos de los tiempos» a algunos— invita a descubrir su significado considerando no solo su origen, sino también su final. (64) Indagar las causas originarias y las razones finales son dos modos de explicar la actividad histórica.

La historia se realiza por iniciativas —acciones y pasiones— sensibles y externas que pueden ser conocidas y asumidas por otros. Los acontecimientos, al ser participados por otros sujetos, generan una historia común. Las acciones y los padecimientos se manifiestan en hechos que tienen valor significativo. Los procesos se difunden y universalizan por lenguajes que abren el pequeño círculo de los protagonistas directos y hacen que un suceso llegue a muchos otros tornándose acontecimiento público e histórico. Los hechos «hacen historia» cuando se tornan más universales, y son sobrellevados (pasivamente padecidos) y llevados (activamente conducidos) por sujetos colectivos que comparten experiencias pasadas, acciones o pasiones presentes, deseos futuros.

El acontecer histórico configura la vida pública de los pueblos y de la humanidad. Cuando un sujeto o un hecho tiene mucha repercusión, directa o indirectamente, tiene más carácter histórico y alcanza una trascendencia mayor. La publicidad responde a la lógica comunicativa de lo humano y, por eso, de lo histórico. Este rasgo ya pertenecía a las narraciones históricas griegas, que contaban la caída de Troya o las guerras del Peloponeso. Un hecho histórico alcanza a otros, a muchos, a todos. La significación de su amplitud mundial es una ley que rige la historia porque un evento particular «no ocurre solo para esta nación o este pueblo, sino para el mundo entero». (65) Un acontecimiento se vuelve histórico si tiene algún influjo universal, como lo sucedido en 1492, 1789, 1914 o 1989. La pandemia reciente muestra que la historia marca la vida de los pueblos y de la humanidad. Por la globalización todo repercute sobre todo y afecta inmediatamente a todos.

¿Hay una historia universal o una superposición de historias particulares? Desde el punto de vista fáctico la historia se va haciendo

global. La universalidad no está dada totalmente sino en potencia y la historia va abriéndose gradualmente. El Concilio Vaticano II expresó que «la historia comienza a experimentar tal aceleración, que ya se hace difícil al hombre, individualmente considerado, el seguirla. La colectividad humana corre en bloque una misma suerte, y ya no se diversifica en varias historias separadas» (GS 5). La aceleración y la universalización llevan a una interdependencia mayor entre las historias nacionales y la historia mundial. De ahí la trascendencia universal de los sucesos iniciados en Europa central y oriental en 1989, que son objeto específico de un capítulo en la última encíclica social de Juan Pablo II (CA 2229). De allí también que el papa Francisco, en la encíclica *Fratelli tutti* , convoque a cultivar la fraternidad universal (FT 9).

El criterio que califica a una sucesión de hechos como acontecimiento histórico no se identifica con un proceso de larga duración que implique a muchos o con una estructura de continuidad, nacional o internacional. Hay procesos relativamente breves, pero de gran significación humana y repercusión mundial, que ingresan en la historia común, no solo nacional, sino también mundial. Por eso llamamos histórico a un acontecimiento o un proceso que «marca época» o «hace historia», como los señalados en los párrafos anteriores, o como el ataque a las torres gemelas de Nueva York en 2001, o la pandemia globalizada de covid-19 en el último bienio. La dictadura argentina y la realidad de los desaparecidos marcó la vida argentina y entró en la historia del siglo XX.

Una estructura dinámica vincula continuidad y discontinuidad. La repetición de series de hechos marca una narración continua; la aparición de sucesos excepcionales introduce la discontinuidad. Es una variante de la dialéctica entre estructura y acontecimiento. (66) La estructura es un fenómeno de larga duración que, por el relato, hace posible un acontecimiento puntual. Ambos fenómenos se explican mutuamente: la estructura posibilita el acontecimiento; este revela aquella.

La historia política argentina combina las dos dinámicas. Desde 1930 hubo interrupciones permanentes del régimen constitucional y del Estado de derecho, lo que generó una discontinuidad en el sistema democrático. Pero, como los vaivenes entre períodos republicanos y golpes militares se reiteraron, hubo una continuidad de la anormalidad institucional hasta 1983. El *Proceso de Reorganización Nacional* consumó ambos movimientos porque fue una de las irrupciones militares de ese medio siglo y, además, tuvo un carácter excepcional, aunque solo duró siete años (1976-1983), igual que la

Revolución Argentina (1966-1973). La conciencia colectiva registra la diferencia. Si bien los daños del *Proceso* se percibieron instantáneamente, se necesitó tiempo para conocer todos sus efectos. A cincuenta y cinco años del inicio de la primera, y cuarenta y cinco del segundo hay fuentes y literatura para esbozar una visión de conjunto y conocer la verdad histórica.

Los acontecimientos complejos son difíciles de comprender y juzgar porque «en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben *lo que se está gestando* ». (67) Al historiador le corresponde entender las cosas que sucedieron algo más de lo que pudieron saber los que vivían en ese momento, cuando lo que se gestaba estaba en devenir (*in fieri*) y no se revelaban los hechos, causas y efectos. Si es bastante difícil el conocimiento del pasado, mucho más arduo resulta comprender el presente, en el que se acentúan las dificultades hermenéuticas tanto por el carácter inacabado de los procesos cuanto por la contemporaneidad entre sucesos e intérpretes. Si nos corresponde hacer —y padecer— la historia, en alguna medida no conocemos bien la historia que hacemos. El devenir fluye como el agua entre las manos y en el futuro otros comprenderán mejor lo que hoy vivimos.

2. Memoria e historia

El siglo XIX fue llamado el siglo de la historia porque consolidó la ciencia histórica surgida en los dos siglos anteriores. Esta afirmación no desconoce que se hacen cuestionamientos a la historia como ciencia rigurosa y hay distintas interpretaciones filosóficas de las corrientes desarrolladas en esa centuria para pensar la conciencia histórica. (68) Si historia, como acontecer, hubo siempre, el conocimiento histórico concebido como una ciencia es un fenómeno moderno. En las universidades prusianas se desarrolló la corriente denominada «historicismo», que se preocupaba por la hermenéutica del autor más que por conocer los hechos. Wilhelm Dilthey (†1911) fue su máximo exponente. Se interesó por completar la edición de documentos con la interpretación de las fuentes. Siguiendo al teólogo pietista Friedrich Schleiermacher (†1834), que se había opuesto a la corriente ilustrada destacando el espíritu del pueblo y el sentimiento religioso, Dilthey afirmó que solo la historia dice lo que el hombre es y sostuvo que las ciencias del espíritu adquieren condición científica apelando a la historia. De él procede la distinción entre explicación y comprensión. Si «explicar» era el conocimiento de las ciencias naturales, «comprender» correspondía a las ciencias del espíritu, y, con derecho, al saber histórico.

En Francia se desarrolló la «escuela metódica» por inspiración de Jacques Monod (†1912), fundador de la *Revue historique* . Promovió un estudio estrictamente científico y una crítica rigurosa de las fuentes. Sus exponentes Charles Langlois y Charles Seignobos recibieron la influencia del alemán Leopold von Ranke (†1886), un crítico de las filosofías de la historia y un apóstol de la ciencia positiva. El positivismo histórico pretendía garantizar una objetividad empírica y neutral para conocer los hechos positivos, que, para ellos, eran los únicos que contaban. La reacción a este reduccionismo comenzó ya en 1900 con Henri Berr y la creación de la *Revue de syntése historique* , en la que se iniciaron los famosos historiadores Marc Bloch (†1945) y Lucien Febvre (†1956).

Ambos catedráticos coincidieron en la Universidad de Estrasburgo, donde se les unió el canonista Gabriel Le Bras (†1970). Los tres produjeron una verdadera revolución historiográfica. Pusieron en marcha una nueva orientación, la «historia total», para abordar todos los aspectos de la vida colectiva y superar la reducción a lo político y lo diplomático. En 1929, Bloch y Febvre fundaron la revista *Les Annales d'histoire économique et sociale* . Ese nombre fue emblemático y se mantuvo hasta 1945. Su objetivo era historiar la totalidad de la vida social, incluyendo los datos de distintas disciplinas. Pusieron las bases para estudiar los procesos culturales que atraviesan las generaciones y las concepciones sociales que se expresan en mentalidades, evitando la reducción a los hechos destacados, las figuras notorias, los períodos seleccionados y los documentos oficiales. Fernand Braudel (†1985) vinculó la recreación de la vida social del pasado a la historia de las mentalidades y los procesos de larga duración, y dio un lugar destacado a la historia religiosa, los factores socioeconómicos y el ámbito mediterráneo. Si bien hoy se perciben los límites de esta corriente, sus aportes han sido notables.

Le Bras, trasladado a La Sorbona, impulsó estudios de historia y sociología religiosa. Años después Émile Poulat (†2014), historiador y sociólogo, se alineó con el grupo promotor de la revista *Archives de Sociologie des Religiones* y optó por superar la distinción entre esas dos disciplinas en función de una noción dinámica de los fenómenos de la religión y la laicidad. (69) Fue director de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales y del Centro Nacional para la Investigación Científica. Investigó la crisis modernista y los sacerdotes obreros, entre otros procesos. Ya en los años sesenta fue el divulgador de la expresión «catolicismo integral» para explicar un modo compacto e intransigente de ser católico. Sostuvo una forma de mirar los vínculos entre la historia y la sociología en el estudio de la

religión, y de ver la relación entre la historia de la religión y la historia de la Iglesia. Ambas cuestiones llegaron a la Argentina por varios autores y son objetos de debates académicos.

La historia social procuró fundamentar sus bases epistemológicas y metodológicas, y comenzó a emplear, junto a los documentos clásicos, informaciones de fuentes no escritas sobre las interacciones sociales. Uno de sus cultores, Jacques Le Goff, señaló «el paso del triunfo del documento a la revolución documental», (70) por la recepción de datos de la filología, la antropología, la sociología, la economía, la estadística. Progresivamente se incorporaron testimonios de la «historia oral» y aportes de la comunicación. En esa tradición creció el uso de fuentes referidas a historias cotidianas que componen la vida pública y privada. Desde entonces la historia es una de las ciencias de la realidad social. En la práctica se combinaron la memoria oral y las fuentes escritas.

En la Argentina la historia social se desarrolló progresivamente. Comenzó a difundirse en medios académicos en la segunda mitad del siglo, junto con otras disciplinas, como la sociología científica. Así como Gino Germani y Torcuato Di Tella simbolizan la novedad de esa línea sociológica, José Luis Romero y Tulio Halperin Donghi testimonian una línea historiográfica que analiza los datos fácticos de una historia social —como los registros económicos— e interpreta el imaginario colectivo —expresado en las costumbres y artes— como corresponde a una historia cultural. Desde entonces historiadores y cientistas sociales comparten objetos de investigación porque «sociología histórica e historia social y económica arman las nuevas coordenadas de la investigación». (71) Esto se verifica en estudios sobre el catolicismo argentino hechos con enfoque histórico o sociológico, con los alcances y límites de ambas ciencias para entender la realidad. (72) Estudios recientes «van en camino de intentar poner en diálogo la teoría social con la historia religiosa». (73)

Hace décadas, el enfoque de una historia total comenzó a marcar el estudio de la Iglesia. La obra *Nueva historia de la Iglesia* fue el primer intento colectivo de estudiar su proceso histórico considerando el contexto cultural y social en el que se fue desarrollando. (74) Esta historia fue una novedad al tratar la vida de todo el Pueblo de Dios, así como una teología pastoral renovada comenzó a analizar la misión evangelizadora en las culturas. Por ejemplo, en mi obra sobre la pastoral urbana contemporánea empleo varias disciplinas, como la urbanística y la demografía. (75) Este proceso ayuda a hacer memoria y narrar la historia de los miembros comunes del Pueblo de Dios que viven en el anonimato cotidiano. Con esta mirada toda noticia puede

resultar interesante.

2.1. Hacia una memoria lúcida

La comprensión científica de la historia debe explicitar sus relaciones con la memoria. Un análisis fenomenológico descubre la memoria espontánea que alguien tiene acerca de algo sucedido. Las personas tienen una imagen y un sentimiento acerca de cosas pasadas *(praeterita*). La memoria ayuda a vencer el olvido, aunque a veces el dolor, el silencio y la negación crean un manto que esconde los recuerdos. Ella es siempre «memoria de alguien», con lo cual la dimensión subjetiva tiene su peso. Tiene muchas formas: a nivel corporal, incluyendo las heridas y los sueños; vinculada a lugares, como las inscripciones, documentos y monumentos que permiten unir la localización con la datación; el recuerdo de actos fundadores de una comunidad o una institución. La memoria espontánea es fiable porque sentimos y sabemos que algo pasó y nosotros estamos implicados como agentes, pacientes o testigos. Hay recuerdos compartidos por parte de un pueblo que son recordados en aniversarios y fiestas, celebrados en relatos y cantos, conservados en documentos y monumentos. Las huellas de la memoria colectiva trasmitida entre generaciones son el material del conocimiento histórico.

La memoria ejercitada es la búsqueda y el trabajo de rememoración, lo que implica un activo recordar-se. La práctica de «hacer memoria» es semejante a la del historiador que procura «hacer historia». El arte de la memoria permite pasar de la ausencia de la cosa recordada a su presencia en el modo de la representación del recuerdo. En estos pasos hay usos y abusos, como los de la manipulación de la memoria o del olvido. La memoria se emplea para sostener una identidad frágil ante el paso del tiempo, la confrontación con otro, la herencia de la violencia. En las últimas décadas se tiende a legitimar socialmente el deber moral de hacer memoria como un acto de justicia que pague la deuda generada por la violencia pasada o sea una forma de reparación a las víctimas. Como se verá, en la tradición bíblica y cristiana la memoria tiene diversos significados y funciones.

La mirada interior hace que el presente incorpore el pasado. La experiencia de la memoria —personal, familiar o grupal— tiende a insertarse en una memoria colectiva. Hay una apropiación tanto en el *pathos* pasivo del que recuerda como en la *praxis* activa de quienes quieren recordar. La extensión de la memoria a la realidad social produce un cruce entre la fenomenología y la sociología. La memoria puede ser atribuida a sí mismo como persona, al nosotros de la

comunidad, y a próximos o allegados, que forman una realidad intermedia con una memoria simultánea.

En la Argentina, la historia y la memoria se viven de forma diversa en relación con «el pasado que nos duele». (76) El recuerdo afecta el presente y, de algún modo, se proyecta al futuro. La relación con un pasado presente surge de los vínculos afectivos, la memoria compartida y la opinión pública. El pasado no es un recuerdo fijo, sino que se va construyendo. Recordamos algunos hechos y olvidamos otros. La memoria selecciona. Como sucede con los traumas, los conflictos abiertos y las heridas persistentes pueden ser superados si son asumidos. En casos como el nuestro, desde 1983 los debates se juegan en la esfera pública, incluyendo diversos relatos de la memoria y aportes de la historia. Los que hemos sido manchados por tanta sangre derramada somos «sobrevivientes» que reconstruimos la existencia. La manera de preguntar a la memoria incluye todas las posibilidades que ayudan a saber lo que objetivamente pasó, por más incómodo que sea. Encaramos este estudio con una apertura capaz de asombrarnos —con alegría o tristeza— por lo que podemos hallar. Varias preguntas nos orientan: ¿qué sucedió?; ¿por qué pasó?; ¿cómo fue?; ¿es cierto que?

El derecho a la memoria es una parte del derecho a la identidad de las personas y los pueblos. No obstante, la memoria que cada uno tiene de un hecho no es necesariamente la verdad histórica. La memoria acomoda, mezcla, relee y colorea lo vivido. La revolución francesa quiso dejar varias conmemoraciones públicas de hechos que, supuestamente, iniciaban una nueva era. Comenzó por cambiar el calendario y crear fiestas racionales y políticas para sustituir las fiestas litúrgicas del catolicismo. Entre ellas se crearon la fiesta a la diosa Razón en la catedral de Notre-Dame en 1793, la dedicada al Ser supremo en 1794 en la que Robespierre era el liturgo y se trasladaba en procesión el féretro de «San Voltaire», o la del festejo de la fraternidad cívica. (77) Nadie recuerda esas conmemoraciones. En inglés se llama *memorial* al monumento que recuerda una tragedia, normalmente adornado con flores y velas. En los países latinos se hacen altares y santuarios en los lugares en los que se conmemora a las víctimas de un accidente o de un homicidio. La memoria se construye por la interacción de personas y comunidades que comparten recuerdos e interpretaciones.

Hay actores institucionales que producen procesos de memoria colectiva. El Estado, a través de la educación escolar, la instauración de aniversarios y sus órganos de publicidad, impone una historia oficial para que sea aprendida y celebrada. En 1908 el Consejo

Nacional de Educación, ante la necesidad de forjar la identidad nacional en un país de inmigrantes, propuso la «educación patriótica» y fijó pautas para celebrar en el país las fechas claves del 25 de mayo y el 9 de julio. Las celebraciones del primer centenario de la revolución de mayo en 1910 y de la declaración de la independencia en 1916 constituyeron ejes de una política de memoria histórica expresada en conmemoraciones, monumentos, museos, iconografías, nomenclaturas y próceres. (78) Así se produjo «el pacto entre rememoración, memorización y conmemoración», (79) que se expresa, sobre todo, en días instituidos para evocar y en museos de la memoria. En este siglo, en 2003, el gobierno nacional instituyó al 24 de marzo, aniversario del golpe militar de 1976, como Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia, cuando se sugerían otras fechas, como la del 10 de diciembre, porque ese día, en 1983, se restituyó la democracia y se terminó con el ciclo de los golpes militares.

En la construcción de una memoria colectiva contribuyen organismos no gubernamentales, campañas de medios de comunicación, obras conmemorativas de intelectuales y artistas. La constitución de una memoria se relaciona con los momentos conflictivos de un país y se expresa en narrativas y memoriales. (80) Por ejemplo, lo sucedido en el Proceso militar se recuerda en películas filmadas después de 1983, desde *La historia oficial* (1985) —que ganó un Oscar— y *La noche de los lápices* (1986) en adelante. El memorialismo no es un fenómeno exclusivo de la Argentina. Se da en varios países ante hechos que hirieron a los pueblos en el siglo XX. Hay memorias diversas: algunas evocan situaciones para dar consuelo; otras son cauces de justificaciones ideológicas.

¿Cómo se relacionan memoria e historia? La historia va del presente hacia el pasado; la memoria viene del pasado al presente. La memoria es una matriz de la historia; la historia comprende la memoria archivada en documentos. El arte de recordar (*ars memoriae*) desea ser fiel al pasado, sobre todo cuando se busca prevenir que se repitan los males. La memoria quiere representar fielmente un hecho. El deseo de fidelidad de la memoria precede a la voluntad de verdad, propia del trabajo con la historia. Esta se basa en testimonios y documentos, es comunicada por historiadores y pretende ser un saber que se acerque lo más posible a lo sucedido. Este objetivo nunca se cumple del todo porque los historiadores tienen perspectivas parciales y revisan sus resultados. La verdad histórica siempre está haciéndose. Los historiadores trabajan con métodos probados con reglas y no pueden contar los acontecimientos solo como los recuerdan. Deben rechazar los hechos falsos y las interpretaciones falaces, y mostrar que las interpretaciones son complejas ante los que se contentan con

respuestas simples dictadas por su memoria. Los juicios a los que llega un historiador están abiertos a los juicios de sus colegas y discípulos, y a los datos, conocimientos y juicios de la comunidad científica. Eso se llama «historia crítica de segundo grado», o «comprensión crítica de una historia crítica». (81) No significa que la historia reduzca la memoria a ser un mero prólogo de su texto, ni que la memoria colectiva pretenda ser la última instancia de la verdad histórica.

En la Argentina, la primera memoria de la violencia y de la represión fue construida por miembros de la sociedad civil y contra la propaganda del Estado militarizado. Los que contribuyeron a forjar una memoria fueron las víctimas, sus familiares e instituciones afines, algunos medios de prensa, miembros y grupos de la institución eclesial y, sobre todo, organismos de derechos humanos. Para eso asociaron sus denuncias a valores universales, como los expresados en los derechos de cada persona humana, desde el respeto a la vida y la integridad hasta la defensa en un juicio justo en un Estado de derecho. En 1983 el Estado nacional, gobernado por el doctor Raúl Alfonsín, propuso revisar la represión militar y restaurar la verdad y la justicia, para lo cual emitió decretos que ordenaron juzgar a los responsables del terrorismo de Estado de 1976 a 1983 y del terrorismo político de 1973 a 1976. En 1985 fueron juzgados y condenados los comandantes en jefe de las Juntas Militares y los líderes de las organizaciones guerrilleras Montoneros y Ejército Revolucionario del Pueblo-ERP. Años después, ante los alzamientos militares, promovió las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida, que causaron efectos contradictorios.

A partir de la vuelta a la democracia en1983, historiadores, sociólogos y teólogos comenzaron a escribir relatos de la memoria y síntesis de la historia. (82) El objeto de este estudio no es recordar las últimas décadas en la vida de la Iglesia ni del país, ni las alternativas implementadas en las sucesivas gestiones presidenciales, en las cuales hubo actos y palabras que forjaron una memoria publicada. Por ejemplo, hubo un fuego cruzado entre los indultos dados por Carlos Menem y las acciones hechas por Néstor Kirchner, acentuando una grieta entre los que miran lo sucedido solo desde su perspectiva y no integran otros enfoques. En los años noventa comenzó un tímido ciclo de autocríticas políticas —no éticas— de parte de personas que participaron en organizaciones armadas y en la represión ilegal. Comenzaron a darse expresiones testimoniales de la memoria pública, algunas con tono de elogio épico o de autojustificación militante. Siguen presentes disputas y políticas que manipulan el pasado. Asombra la impermeabilidad de discursos estereotipados que no se abren a otras miradas. (83) Hay una memoria traumática que necesita

ser curada por la verdad histórica y la justicia reparadora.

El saber histórico puede hacer un aporte para alcanzar una memoria común y completa. Para entender el pasado son necesarios documentos leídos e interpretados en forma integrada. No basta el recuerdo de los protagonistas; se necesitan documentos escritos que trasmitan lo más íntimo del pasado porque lo que está en juego es «el paso del recuerdo a través de las generaciones». (84) Estos ayudan a organizar racionalmente la memoria para contribuir a conocer las tragedias. El historiador trabaja con datos, pero la historia no se reduce a recolectarlos; comprenderlos requiere superar los dilemas del relativismo histórico. La historia es un conocimiento del pasado con realismo crítico.

El saber histórico ayuda a entender la espiral de la violencia que, de diversas formas, hirió el cuerpo social argentino. Permite reconocer las responsabilidades sin identificar unilateralmente a unos con los culpables y otros con los inocentes, evitando las teorías de los dos demonios o de un demonio. Hay zonas grises que permiten ver la actuación y la pasión de diversos actores y víctimas. Cuando la memoria recuerda las responsabilidades por los males pasados puede ayudar a un reencuentro, como muestra la novela *Patria* sobre el terrorismo y la represión en el país vasco. (85)

En filosofía se habla de una «razón anamnética» que siente, recuerda y comprende. Si la memoria reconoce males hechos o padecidos, puede haber una memoria penitente que conduzca al arrepentimiento y la reparación. Si registra dones recibidos o bienes logrados, puede llevar a dar gracias con reconocimiento y gratitud. El idioma alemán nos ayuda a pensar en términos de una memoria en forma de meditación (*Gedächtnis*). Hay un preguntar conmemorante y rememorante (*Andenken*), que se asocia con la devoción, el recogimiento o la oración (*Andacht*). Esta forma original del pensar (*Denken*) se vincula con el agradecer (*Danken*). Hasta acá llega una reflexión histórica y filosófica sobre la memoria, que se completará a nivel teológico. Mientras tanto, recuerdo que nuestra obra histórica desea contribuir a una memoria lúcida en la Iglesia y el país.

3. La acción y la pasión en la historia

Hace medio siglo el pensador Karl Löwith propuso tener una mirada histórica desde las víctimas. «El verdadero *pathos* de la historia universal no reside tan solo en las impresionantes y sonoras grandezas con que tiene que ver, sino también en los sufrimientos silentes que traen los hombres». (86) La historia es historia de la acción y la pasión

de los seres humanos. Esto ha sido fundamentado por historiadores y pensadores. La dialéctica «acción-pasión» atraviesa la historia.

Nuestro querido amigo, el jesuita Juan Carlos Scannone (†2019) hizo una gran contribución al discernimiento de la praxis histórica —acción y pasión— a partir de la fe cristiana. En su diálogo entre la historia, la filosofía y la teología pensó la unión sin confusión y la distinción sin separación entre la historia de la salvación y la historia latinoamericana. Su reflexión se fue concentrando en el discernimiento del acontecer histórico. En 2009 publicó *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* . (87) La acción y la pasión pueden ser discernidas en sus fuerzas humanizadoras o antihumanas. Un pensar crítico reconoce los gérmenes de novedad, liberación y justicia que ya se están dando en los procesos históricos y que presentan desafíos a la imaginación creadora.

El aporte de Scannone se concentra en dos expresiones claves: actualidad histórica y discernimiento filosófico. Ambas frases remiten al pensamiento de Gaston Fessard. (88) Ese jesuita francés influyó en Scannone y también en Jorge Mario Bergoglio a través de su maestro Miguel Ángel Fiorito. (89) Además, Scannone cita permanentemente el pensamiento de Paul Ricoeur, con quien trataba personalmente. (90) Considera al acontecer histórico como un texto que se puede interpretar, lo que implica trazar una teoría filosófica sobre la hermenéutica y el discernimiento de y en la historia. (91)

Jean Ladrière (†2007), al interpretar a Scannone, dijo que hacía una filosofía de la historia tratando de discernir el aquí de la situación latinoamericana y el ahora de esta etapa histórica. Esa *forma mentis* piensa la realidad con una universalidad situada. Se contrapone a las grandes construcciones abstractas de la filosofía de la historia del sujeto histórico. Habla de una filosofía de la acción y la pasión que atiende al doble carácter de todo acontecer. El añadido de la «pasión» tiene en cuenta la experiencia de las víctimas. El discernimiento filosófico de la acción y la pasión implica que el pensar filosófico —con la mediación de las ciencias de la sociedad, la cultura y la historia— puede descubrir las posibilidades reales de mayor humanización que ya se están dando en este tiempo. (92)

La visión cristiana del hombre sabe que la acción es pasión y la pasión es acción. La pasión, como padecimiento, no se reduce a soportar el sufrimiento, sino que incluye asumirlo desde la interioridad espiritual por la actividad de la fe, la esperanza y el amor. El amor redime el sufrimiento. Quien sufre, si asume el dolor con amor, puede hacer bien a otros. Sobre todo, puede hacer bien al que

sufre, si lo ama con compasión y lo ayuda solidariamente. En *Asesinato en la catedral* , T. S. Eliot pone en boca del arzobispo Thomas Becket (†1170) unas palabras a sus sacerdotes por las que defiende lo dicho por el coro de mujeres de pueblo, que lamentan tener «una vida a medias».

Paz. Dejadlas estar en su exaltación. Hablan con una sabiduría que no sospechan, y que sobrepasa vuestro entendimiento. Ellas saben y no saben lo que es obrar o sufrir. Ellas saben y no saben que la acción es sufrimiento y que el sufrimiento es acción. Ni el actor sufre, ni el paciente actúa, sino que ambos están fijados en una eterna acción, en una paciencia eterna, a la que todos deben consentir para que sea deseada, y que todos deben sufrir para poder desearla y para que así la trama subsista, porque la trama es la acción y el sufrimiento: para que pueda girar la rueda y, sin embargo, estar eternamente inmóvil… (93)

La mirada de las víctimas ingresó a la historia de la Iglesia latinoamericana. La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), dirigida por Enrique Dussel, tiene por criterio hermenéutico principal la perspectiva de los pobres, conforme con el lugar que tienen en el Evangelio y la Iglesia. Para CEHILA, el criterio absoluto es que Cristo es el Pobre y el pobre es Cristo. Dussel desarrolla una noción de pobre que articula aspectos evangélicos y socio-analíticos y la aplica en toda la obra. No es nuestro objetivo comentar este enfoque, sino registrar el desafío de mirar la historia desde los hundidos. La Iglesia debe ser la Iglesia de los pobres, como decía san Juan XXIII, una Iglesia pobre y para los pobres, como repite el papa Francisco. Su historia —también la de la Iglesia argentina— debe ser analizada desde esa perspectiva evangélica.

En 2007, al inaugurar la Conferencia Episcopal de Aparecida, en Brasil, Benedicto XVI afirmó que la opción preferencial por los pobres pertenece a la fe porque Cristo es el Dios que se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9). (94) El Documento de Aparecida afirma:

Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar, en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: «Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo». Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: «Cuanto lo hicieron con uno de

estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron» (Mt 25,40). Juan Pablo II destacó que el texto bíblico «ilumina el misterio de Cristo». Porque en Cristo el grande se hizo pequeño, el fuerte se hizo frágil, el rico se hizo pobre (A 393).

3.1. Mirar desde las víctimas

En esta investigación asumimos ese horizonte y lo ampliamos para mirar la historia desde el sufrimiento de todas las víctimas, sobre todo de las víctimas de la violencia y el terrorismo, en especial los heridos, torturados, muertos, desaparecidos. Es imposible no pensar en el dolor sufrido por los niños desaparecidos y sus familiares. En la encíclica *Fratelli tutti* , el papa Francisco dice:

Cuando hubo injusticias mutuas, cabe reconocer con claridad que pueden no haber tenido la misma gravedad o que no sean comparables. La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares. De todos modos, no se puede pretender que solo se recuerden los sufrimientos injustos de una sola de las partes. Como enseñaron los obispos de Croacia en 1995, «nosotros debemos el mismo respeto a toda víctima inocente. No puede haber aquí diferencias raciales, confesionales, nacionales o políticas (FT 253).

La teología dialoga con la historia y la filosofía, el ojo histórico y el ojo especulativo. Ambos componen los dos ojos de la teología que integra conocimientos desde la fe. En un horizonte filosófico señalo un aporte de la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica de la sociedad. Walter Benjamin (†1940) reelaboró el materialismo histórico confrontando el historicismo centrado en la idea de progreso. (95) Su último trabajo, *Sobre el concepto de historia* , inició una reflexión a partir de la memoria. (96) Su teoría del conocer por la experiencia padecida, el influjo de la tradición mesiánica judía secularizada y su apertura a la religión le permitieron ver vida donde otros veían muerte. Su preocupación se centró en los muertos y vencidos, con sus sufrimientos injustos. Como un profeta vuelto hacia atrás señaló la presencia del pasado que no puede hacerse presente porque fue truncado y que el recuerdo es clave para mantener viva la injusticia sufrida. Las interrupciones del pasado son astillas que abren el presente al clamor de una justicia mesiánica para las víctimas. (97)

Los debates en esa Escuela manifestaron dudas sobre la fuerza restitutiva de la memoria. En *Dialéctica negativa* , Theodor Adorno (†1969) postuló, más allá de sus creencias, una resurrección de los muertos para revocar no solo el sufrimiento causado por la injusticia

presente, sino también lo padecido de forma irrevocable. Asoció el deseo de una justicia completa con la nostalgia de una felicidad total. Mostró que la noción cristiana de resurrección es más consecuente que el idealismo absoluto que la desechó y el materialismo histórico que la secularizó. (98) Jürgen Habermas dijo que si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado y la injusticia sufrida por los inocentes, lo que supera la reparación que está en nuestras manos. «La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible». (99)

En diálogo con esa filosofía, Johann B. Metz (†2019) elaboró su teología fundamental centrada en el recuerdo, la narración y la solidaridad. (100) Presentó la *memoria passionis* como una crítica desde la historia del sufrimiento a las consecuencias negativas de un progreso unidimensional, una apelación al Dios de los vivos desde el corazón de las víctimas, una proclamación de Cristo como Mesías salvador, una conversión de la memoria en espera de justicia y una condición de posibilidad para «hacer teología después de Auschwitz». Luego, el interrogante fue formulado desde distintos lugares hermenéuticos: ¿Cómo hablar de Dios después de Auschwitz… de Hiroshima… de Ayacucho? Lo sucedido en la década sucia de los setenta constituye un hecho-símbolo, da qué pensar y ha motivado la propuesta de hacer una recepción teológica en esa dirección. (101)

No es posible analizar esas perspectivas, algunas de las cuales se retoman en el momento hermenéutico. Por eso me limito a citar el aporte del papa Benedicto XVI sobre el tema. En su encíclica *Spe salvi* (Salvados en la esperanza) entabló un diálogo teológico con la reflexión de Adorno. Afirmó la asunción del sufrimiento inocente por parte de Jesús Crucificado y mostró el nexo que hay entre una espera activa en la Justicia plena y la fe en la Vida eterna. (102)

[En Cristo] Dios revela su rostro en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe. Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la «revocación» del sufrimiento pasado, la reparación que reestablece el derecho. La fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en

esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero, solo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva (SpS 43).

La lectura de la historia desde la fe testimonia una esperanza absoluta en la Resurrección de los muertos, que trasciende la historia. No obstante, la mirada al futuro absoluto de la Justicia divina y la Vida plena no anula, sino que incentiva el compromiso para hacer realidad las utopías históricas como una mayor justicia para todos los seres humanos y una reparación digna para las víctimas de la injusticia. El Pueblo de Dios peregrino tiene una esperanza escatológica, o sea, última, definitiva y feliz, porque el Reino de Dios ya está presente en la historia y se consumará plenamente más allá de ella. La Iglesia realiza esa comunión que trasciende la muerte.

Todas las utopías, antiguas y modernas, chocan contra el muro de la muerte, no pueden hacer justicia a los muertos del pasado, sobre todo a los inocentes y, por eso, no fundan una esperanza real para los hombres de todos los tiempos. Esta debe acreditarse en la vida, transformándola, y ante la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión entre los que ya gozan del cielo y los que peregrinamos por la historia, es la única comunidad que trasciende la muerte y, por eso, puede nutrir una esperanza universal que responda a la sed de vida eterna y de justicia plena.

4. El conocimiento de la historia pasada

La ciencia histórica es «el conocimiento científicamente elaborado del pasado humano». (103) El historiador incluye buscar, hallar, reconstruir, interrogar e interpretar los vestigios o documentos que ayudan a conocer el pasado. (104) Por esa razón el arte del historiador «nace como hermenéutica. Continúa como comprensión, la cual es, en lo esencial, interpretación de los signos». (105)

¿Qué tipo de ciencia es la historia? Está a mitad de camino entre las disciplinas analíticas, que parten del modelo físico-matemático moderno, y las ciencias hermenéuticas, que se inspiran en las humanidades clásicas. Algunos concentraron esas diferencias en la contraposición entre la explicación causal de los hechos por su origen y la comprensión del sentido teleológico por su fin. En el campo de las ciencias humanas la historia fue desarrollando su cientificidad, lo que llevó a cuidarla para que no fuera manipulada por fines utilitarios o

intereses partidarios. Más allá de esas falsificaciones, se estudia como un servicio al mundo actual para que el pasado opere por el bien del presente. La facticidad histórica mira el hecho como un *factum* , un dato; la historia lo incluye en una trama sucesiva —anterior, actual, posterior— y se interroga por sus repercusiones actuales.

La historia es la ciencia de los seres humanos en el tiempo, sobre todo en el pasado. Incluye «el estudio de los muertos junto con el de los vivos». (106) Esto requiere comprender el pasado por el presente y el presente por el pasado, de modo que lo narrado no parezca una visita a un museo de antigüedades o a un cementerio olvidado, sino que muestre las interacciones con quienes vivieron, aunque ya no viven. Implica hacer memoria de los difuntos —gesto típico de la humanidad— por parte de los que viven. El historiador mantiene viva la unión entre el ayer y el hoy. «En la medida en que él vive históricamente, el historiador tiende a la acción y busca el pasado de su futuro». (107)

La historia es un conocimiento del pasado con un método sistemático. Tiende a reconstruir lo que pasó objetivamente en base al estudio crítico, reflexivo y ponderado de los documentos que sirven como testimonio. Nos referimos, en primer lugar, a testimonios escritos, pero incluimos otros signos testimoniales, como monumentos, figuraciones, leyendas orales, etc., con los cuales se busca establecer la verdad de lo sucedido. Como en todo conocer, en el que interviene el juicio y la reflexión, aquí hay una necesaria interpretación, que es una fase del conocimiento histórico.

La historia logra su autonomía cuando se perfila como una disciplina científica y literaria. Ella «hace la historia» mediante una operación historiográfica que tiene tres grandes fases. La fase documental establece la prueba pasando de la declaración de los testigos a la constitución de los archivos. La etapa explicativa busca responder al «¿por qué?» o a las causas de que las cosas han sido y no de otro modo, al «¿qué?» de los hechos con sus consecuencias, y al «¿cómo?» sucedieron así. El momento representativo pone en forma escrita el discurso que lleva al conocimiento de la historia. Los momentos están imbricados. La operación historiográfica comprende el conjunto y tiende a la representación presente de las cosas ausentes. El saber histórico es, según Michel de Certeau, «la escritura de la historia». (108) Las fases —archivación, comprensión, narración— se realizan por el lenguaje literario. De los archivos a los manuales, la historia es escritura del principio al fin.

4.1. Fase documental: del acontecimiento a la documentación

La fase documental parte del testimonio oral como memoria declarada, prosigue con el uso de los archivos —memoria archivada— y llega a las pruebas documentales. El testimonio entra en escena como un trazo del pasado sobre el presente. Los archivos son la primera puesta por escrito de la operación historiográfica. El historiador actúa como lector, investigador, consultor. La prueba documental de archivo designa la parte de la verdad histórica accesible en esta etapa de la operación historiográfica. Como veremos, la consulta a los documentos responde a las cuestiones que pone el historiador. Existe una interdependencia entre los hechos, los documentos y las preguntas.

La reconstrucción del hecho en base a los documentos expresa el estatuto epistemológico de la historia. Este trabajo proviene de las fuentes, huellas del pasado en el presente. La heurística es la ciencia y el arte de hallar documentos. Las fuentes —escritas, institucionales, materiales, audiovisuales— hablan mucho cuando se las sabe interrogar en base a la orientación inteligente del investigador. Cuando son escasas, la búsqueda y la lectura son exigentes; cuando son muchas, hay que ordenarlas para evitar la dispersión y el olvido. En la Argentina contemporánea las fuentes se multiplicaron y son accesibles por los instrumentos de archivación, conservación y digitalización.

En los capítulos siguientes verificamos, a partir de fuentes diversas, la pasión de muchos argentinos, y la convalidación y el ejercicio de la violencia por parte de otros conciudadanos. Hay un abundantísimo material sobre la actuación de la Conferencia Episcopal y la Santa Sede. No hay tantos registros sobre la ayuda silenciosa que dieron obispos, sacerdotes, consagrados y laicos a otros argentinos para protegerlos o salir del país. Se publicaron dos libros con testimonios sobre la acción silenciosa del joven provincial jesuita Jorge Bergoglio, (109) quien, en varias conversaciones, había señalado discretamente que se ayudó a mucha gente en el Colegio Máximo de San Miguel. (110)

Una novedad de nuestra investigación está en trabajar en archivos de la Conferencia Episcopal y la Santa Sede, que son de carácter reservado, como se explica en la introducción al tomo II. Muchos de esos documentos son institucionales: cartas, informes, consultas e instrucciones. Tienen ventajas: siguen una cronología estricta, están reunidos, digitalizados, ordenados; implican desafíos a la búsqueda de datos, la traducción de textos y la comprensión de significados. El papa Francisco quiso que los textos se digitalicen para ayudar a conocer la verdad. Años antes, hablando de lo sucedido, Bergoglio

dijo: «Estoy de acuerdo con el rabino en que hay que investigar mucho». (111) Durante tres años trabajamos para escuchar y trasmitir «la voz de los archivos».

Una investigación busca reconstruir los hechos con los testimonios aportados por documentos. Estos son estudiados para conocer lo que pasó y son puestos en relación con otros documentos para comprender el proceso en su totalidad. Son signos que permiten acceder a las cosas significadas. En esta fase documental se da un trabajo comprensivo e interpretativo porque el historiador estudia las fuentes a partir de sus preguntas. Busca establecer lo dado e interpretarlo por la lectura crítica de los textos. Se plantea interrogantes y entrevista a los documentos. En un análisis preliminar les asigna un grado de credibilidad y pasa del objeto de su investigación al documento del que se sirve. El paso del documento al acontecimiento y de este hacia aquel ayuda a conocer. La comprensión creciente del documento hace que la cuestión que movió a investigar no sea siempre idéntica a sí misma. Al contacto con los documentos ella no cesa de transformarse.

Los documentos son testimonios. Un adagio dice: un solo testigo es ningún testigo (*testis unus, testis nullus*). De allí la práctica judicial judía y romana de que haya al menos dos testimonios concordantes. Ningún testimonio solo prueba la existencia de un hecho; todos y cada uno deben ser sometidos al análisis crítico para determinar su credibilidad. La investigación se orienta a reunir testimonios autorizados e independientes que converjan en la afirmación de una realidad. No obstante, este proceder no debe ser identificado con el positivismo que solo pretendía probar los hechos por medios verificables y obtener resultados universales. La investigación histórica debe otorgar confianza a los documentos y a los testigos que lo merecen, lo que implica una forma de creencia que acompaña el análisis racional. Conocemos «*lo que creemos verdadero, esto es, real* , entre todo aquello que hemos comprendido de cuanto los documentos del pasado nos han conservado». (112) El saber histórico, basado en la noción de testimonio, configura una experiencia mediada de la realidad pasada. En nuestra investigación procuramos combinar el análisis de la credibilidad de las fuentes, la confianza para escuchar la voz de los archivos y la escucha de testigos de los hechos.

Los historiadores y teólogos cristianos aprendemos estos pasos leyendo a san Lucas en el Nuevo Testamento, que es revelación divina y narración histórica. *El Evangelio* y *Los Hechos de los Apóstoles* forman una obra única y son la primera historia del cristianismo. El autor la escribió en griego a fines del siglo I con una técnica literaria elaborada

y el estilo de los clásicos. Empleó el método histórico como se utilizaba entonces y narró los hechos en el horizonte creyente del plan de Dios centrado en la muerte y la resurrección de Cristo en Jerusalén (cf. Lc 24,47; Hch1,8).

En los dos prólogos, Lucas declara que se informó acerca de «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el comienzo» (Hch 1,1). En esa tarea siguió a dos grupos que le precedieron: los testigos oculares que vieron y escucharon al Maestro, y los escritores que ordenaron las tradiciones originales y dejaron fuentes literarias. «Muchos han tratado de relatar ordenadamente los acontecimientos que se cumplieron entre nosotros, tal como fueron trasmitidos por aquellos que han sido desde el comienzo testigos oculares y servidores de la Palabra» (Lc 1,1-2). Lucas se pone en continuidad con esos cristianos que garantizan credibilidad a sus relatos: «Por eso, después de informarme cuidadosamente de todo desde los orígenes, yo también he decidido escribir para ti, excelentísimo Teófilo, un relato ordenado, a fin de que conozcas bien la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,3-4). Usa fuentes múltiples de origen dispar: sigue a san Marcos y una fuente de dichos que también conoció san Mateo. Los orígenes cristianos emplean documentos surgidos en diversas comunidades. (113) La obra de Lucas, que el creyente recibe como Palabra de Dios, es, a la vez, historia y teología. Como muestran estudios más recientes, cuenta los hechos con fundamento histórico y una mirada teológica. (114)

Más allá de este caso, aquí cabe esta pregunta: ¿los historiadores conocen porque saben o porque creen? No se puede decir que crean si se considera que la historia crítica no es una mera compilación de testimonios fidedignos, sino el análisis racional de documentos auténticos con procedimientos críticos que, a veces, son convergentes, elocuentes y abrumadores. Pero se puede decir que creen en cuanto que muchas verdades se alcanzan porque se asumen conocimientos adquiridos por otras personas sin una constatación personal. La creencia no es una forma menor de conocimiento en relación a una evidencia, sino otra forma de saber basada en una relación interpersonal que confía en la verdad que otro testimonia. Los historiadores no pueden hacer experiencias propias sobre el pasado, a diferencia de los especialistas en ciencias naturales que experimentan sobre los objetos que les son presentes. La historia combina de una forma muy singular la evidencia y la creencia. «Los historiadores creen en el sentido de que no pueden tener delante de los ojos las realidades de que hablan. Creen, en el sentido de que dependen del trabajo de otros, evaluado críticamente, y participan de una colaboración dinámica que favorece el progreso del saber». (115)

En el estudio científico del pasado el historiador hace un proceso de comprensión crítica y reconstructiva. En primera instancia desea conocer las fuentes, personajes y autores con sus textos, contextos e informaciones. En muchos dichos y hechos hay interpretaciones que hicieron los mismos actores históricos sobre su acción y su pasión. En segundo lugar, procura comprender el objeto al que las fuentes se refieren, lo que se estaba dando o gestando en la comunidad en ese tiempo. Ambos desarrollos son interdependientes y abren el conocimiento de los eventos históricos. Existe una interdependencia y complementación entre los procesos sucesivos que ponen en juego la relación entre hecho y teoría, análisis y síntesis, crítica y construcción, distancia y simpatía.

4.2. Fase comprensiva: de la documentación a la comprensión

Explicar un hecho es responder con un «porque» a una pregunta formulada con el conector «¿por qué?». La historia se refiere a la realidad humana como hecho social. La «historia social» no es un sector entre otros. La historia se distingue de la sociología porque considera los cambios, no solo de las estructuras. Los aportes de la historia y del resto de las ciencias sociales son interdependientes y aquella tiene una relación especial con la sociología del conocimiento y la sociología histórica. La primera vertiente estudia la relación entre el pensamiento y la sociedad, las condiciones sociales y existenciales del conocimiento. Intenta reconstruir las raíces culturales de la vida intelectual en un medio histórico y su nexo con las estructuras sociales. Como en toda ciencia, hay condicionamientos que enmarcan, afectan y orientan la tarea del que estudia la historia. Los procesos temporales pueden ser de larga duración, de corto término, o puntuales. Algunos autores reservan el término explicación para las ciencias naturales y las palabras comprensión o interpretación para las ciencias humanas.

Con Ricoeur considero que «hay interpretación en los tres niveles del discurso histórico: a nivel documental, a nivel de la explicación/comprensión, a nivel de la representación literaria del pasado. En este sentido, la interpretación es un rasgo de la investigación de la verdad en la historia que atraviesa los tres niveles». (116) En la primera fase se da una labor interpretativa en la constitución, selección y consulta de los archivos; en la segunda hay una correlación entre la explicación (polo objetivo) y la interpretación (polo subjetivo) por varios procedimientos, como la conexión, la clasificación, el ordenamiento; en la tercera, la comprensión opera mediante formas de representación del pasado, en especial, la narración y la descripción. La noción «representación» es polisémica porque puede designar el

objeto del conocimiento histórico y la última fase historiográfica.

La comprensión de los hechos del pasado pone en juego los presupuestos del historiador. No hay ciencia, sobre todo no hay ciencia histórica, sin presupuestos. En su «Introducción filosófica al estudio de la historia», (117) Marrou recuerda la lección inaugural de Lucien Febvre en 1933 en el Colegio de Francia, en la cual se preguntó por el tipo de racionalidad y la teoría del conocimiento que se juegan en esta ciencia. Por cierto, no se refería a una filosofía «de» la historia en el sentido hegeliano. G. W. F. Hegel (†1831) sostuvo que el Espíritu absoluto gobierna la Historia y la astucia de la Razón dirige misteriosamente los hechos, como un sustituto racional de la Providencia. Esa filosofía de la historia pretendía ser una interpretación de la historia universal según un principio racional que unificara los hechos. En la conciencia moderna, la cuestión del sentido de la historia en general —no el referido a acontecimientos particulares— concierne a su meta final. (118) Mientras la ciencia histórica, orientada al pasado, se pregunta ¿cómo llegó a suceder esto?, la filosofía de la historia, ordenada al futuro, pregunta ¿dónde vamos? En la introducción a *La democracia en América* , Alexis de Tocqueville puso un interrogante que es un símbolo del espíritu histórico moderno: *Oú allons nous donc* ? ¿Hacia dónde vamos? (119) Dicho esto, hay que decir que cierto análisis postmoderno tiende a asimilar las formas de conceptualización de la historiografía y la filosofía de la historia en el siglo XIX. (120)

Aquí desplegamos una reflexión crítica sobre la historia, sus bases racionales aspectos epistemológicos, para pensar qué sabemos y cómo sabemos lo sucedido. La Argentina tiene una notable variedad de pensadores que hicieron aportes a una filosofía situada de la historia, desde el deán Gregorio Funes y Juan Bautista Alberdi hasta Francisco Romero y Emilio Estiú. (121) No hay historia verdadera que sea independiente de una cierta filosofía que comprende el ser humano en el tiempo. Las ideas del historiador influyen en sus juicios históricos, al menos en la forma de plantear una cuestión o de dar su punto de vista. Mucho más influyen si narra e interpreta los hechos según su cosmovisión particular. Incluso el estudio de la historia de la historia —la historiografía— «no podrá ser ajeno a la filosofía de la historia, con sus diversos sentidos a lo largo del tiempo». (122) No obstante, los presupuestos filosóficos no afectan necesariamente los procedimientos críticos que llevan a un conocimiento cierto. Limitados a nuestro país, recuerdo la polémica que hubo en 1881/82 entre dos fundadores de la historiografía argentina estampada en artículos periodísticos, que luego fueron recopilados en libros. Bartolomé Mitre (†1906), en sus *Comprobaciones históricas* , enfatizó la prioridad de la erudición y puso

la filosofía de la historia al final. Vicente Fidel López (†1903), en su obra *Debate histórico* , privilegió el uso de esquemas filosóficos para construir la historia. (123)

Algo similar se puede decir de otras ciencias sociales. En 1929 Eduard Spranger (†1963), discípulo de W. Dilthey y un defensor del ideal de la universidad enciclopédica pensado por Alexander von Humboldt (†1859) según el ideario cientificista, expuso que, en las ciencias del espíritu, la ausencia de presupuestos era irrenunciable y el investigador debía hacer la crítica de sus supuestos. «No es la carencia de presupuestos la virtud de la ciencia, pero sí lo es la autocrítica de sus bases». (124) Basta mirar la obra de un historiador o de un sociólogo que intente comprender un proceso histórico largo para percibir presupuestos filosóficos o ideológicos. Methol Ferré recuerda a sociólogos que dijeron que «no hay científico social que consciente o abiertamente, o de modo inconsciente y acrítico, no haya elaborado una u otra clase de metafísica social como base de su sistemática científica». (125) La epistemología reconoce puntos de partida conceptuales que anteceden los estudios empíricos de las ciencias fácticas, desde una concepción filosófica general —ontológica y gnoseológica— y un trasfondo (*background*) formal, hasta datos específicos de la propia disciplina y de otros campos. (126)

La filosofía hermenéutica muestra que toda comprensión está inserta en un proceso de tradición. Los horizontes del historiador influyen en la comprensión histórica. «Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándola a la conciencia pensante, hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes». (127) Los horizontes se desplazan, reducen o amplían. El horizonte permite que hagamos nuestro camino porque hace el camino con nosotros. Siempre se puede mirar más allá, más lejos. Las precomprensiones y los horizontes no proceden de un estudio histórico particular, sino de otras realidades y conocimientos. Pertenecen a todo ser humano, también a quien estudia historia, que sigue siendo un ser histórico. Tienen que ver con la cultura en la que vive el historiador, que es un mundo mediado por sentidos y valores situados en un espacio y en un tiempo determinados. También arraigan en la personalidad del que hace historia, en la cual se refleja lo que es, siente, piensa, cree, quiere y hace. Por cierto, incluye sus visiones históricas, sus ideas filosóficas y sus creencias religiosas.

Cuando se propugna una historia de la Iglesia sin la interferencia

de posiciones religiosas o confesionales previas que puedan condicionar el acceso a la verdad histórica, lo que es razonable, cabe preguntar si se evitan también posiciones filosóficas o ideológicas que pueden condicionar el conocimiento de lo pasado. No deseo responder preguntas sin conocimiento suficiente, pero puedo formularlas. ¿Qué sucede cuando se aplican a la lectura de la Iglesia categorías de la antropología cultural o de la sociología de la religión que son discutibles y discutidas? ¿Qué precomprensión supone interpretar la historia de la Iglesia argentina privilegiando nociones como confesionalización, romanización, secularización, catolicismo nacional, cultura católica, conservadorismo, progresismo, que tienen bases históricas, pero no solo históricas? ¿Esas categorías trascienden la historia crítica? ¿No hay otras adecuadas? ¿No hay preconceptos al interpretar la misión solo como cruzada, conquista y victoria? ¿No hay presupuestos tomados de la ciencia política al hablar de la Iglesia solo con los conceptos poder, ideología, lucha, estrategia, intereses, fuerzas, oposición, y no con otros? La enseñanza religiosa que se dio en las escuelas estatales, ¿fue solo una estrategia de catolización o recatolización? Es claro que cuando se hizo, durante la revolución de 1943, era una bandera de la Iglesia, sobre todo del integrismo católico. Pero ¿toda educación religiosa escolar es una táctica de captación? ¿Ese es el objetivo que rige en países como Alemania donde hubo y hay enseñanza religiosa —evangélica, católica, judía o islámica— en las escuelas estatales? Por cierto, cabe distinguir entre el debate sobre los principios —evitando confesionalismos y laicismos— y las realizaciones históricas.

Un ejemplo elocuente sobre la pluralidad de interpretaciones se da con el documento episcopal *Iglesia y comunidad nacional* , analizado en el tomo segundo. (128) Publicado hace cuarenta años, fue una de las más importantes declaraciones del Episcopado argentino en el siglo XX, (129) y cumplió un rol decisivo en la transición democrática y en la doctrina de la Iglesia. (130) Hizo una lectura de la historia argentina, una inicial recepción de la cuestión de la cultura, y, por primera vez en el magisterio argentino, recogió la enseñanza de los papas sobre la comunidad nacional, los derechos políticos y el sistema democrático. Como orientación pastoral promovió un espíritu y una praxis de reconciliación basados en los pilares de la verdad, la libertad, la justicia y el amor. La inclusión de la doctrina eclesial en materia política constituyó una novedad porque, hasta entonces, la enseñanza episcopal latinoamericana había recogido muy poco los principios ético-políticos del magisterio universal, (131) si bien la Conferencia de Medellín, en su documento *Justicia* , se refirió a la necesidad de reformas políticas en orden al bien común y la

participación ciudadana (DM I, 16). Allí los obispos argentinos asumieron la democracia como estilo de vida y régimen político, y promovieron el camino a una transición. Una selección de documentos posteriores sobre la Iglesia y la democracia «toma como punto de partida *Iglesia y comunidad nacional* que en 1981 significó un hito para la Iglesia en la Argentina». (132) En estas décadas hubo distintas lecturas de un texto de gran envergadura magisterial, teológica, filosófica, histórica, discursiva y política. (133) Se hizo una lectura de la génesis política de su discurso religioso. (134) En nuestra obra se presenta su génesis eclesial y su principal contenido histórico.

Estos ejemplos presentan la cuestión teórica debatida: la conexión real entre el historiador y una cierta filosofía, si por «filosofía» se entiende, en un sentido muy restringido, un conjunto básico de condiciones que hacen posible la investigación histórica. Estas bases teóricas son, al menos, la condición histórica del ser humano, las huellas de su pasado, la comunidad de historiadores, sus operaciones intelectuales. Todo historiador tiene que emplear algo semejante a la analogía cuando pasa del presente al pasado. La dificultad está en que el término «analogía» puede designar procedimientos diversos. El historiador construye analogías basándose en el conocimiento que tiene del presente y del pasado, el cual es conocido por él y por otros historiadores. Como los relatos acerca de los mismos hechos son distintos y cambiantes, la confrontación dialéctica entre relatos históricos contradictorios necesita alguna base universalmente accesible o, al menos, términos capaces de ser universalizables y comprensibles. Pero ¿puede haber una teoría de la historia que sea común a todos? Como esto no es posible, al menos conviene que el historiador explicite su comprensión de la historia.

La comprensión de los presupuestos atañe, sobre todo, a la filosofía de la historia, como queda claro en los clásicos de esa disciplina desde G. Lessing (†1781) y J. Herder (†1803) a G. Hegel (†1831) y A. Comte (†1857). Filósofos del siglo XX, como H. G. Gadamer (†2002), que aportaron mucho a comprender la historia, expresan, de un modo radical, que no se da un pensar hermenéutico sin presupuestos. Josef Pieper (†1997), que puso en diálogo a Tomás de Aquino con grandes clásicos como Platón y pensadores contemporáneos como Nietzsche, afirmó que no existe filosofía ni teología sin presupuestos porque los límites entre el ver y el escuchar, entre el filosofar y el creer, siempre han sido fluidos y las informaciones conocidas de una forma han enriquecido a la otra. Como actitud subjetiva, acorde a esa verdad objetiva, propugnó inclinarse a coordinar lo oído y creído con lo visto y entendido, y buscar un saber sapiencial cordial que una creer y entender sin

confundirlos.

El criterio de la delimitación metódicamente impecable de las zonas, como también del rebasamiento de los límites, además de no ser característico del filósofo ni del teólogo, no existe prácticamente… Ambos tienen que ver «con el todo y con el conjunto, con lo divino como con lo humano» (Platón, *República* , 486a 5) […] ¿Por qué habría uno de verse forzado a optar por la audición contra el uso de sus propios ojos, o viceversa? ¿Qué es lo que podría impedirle hacer una cosa y la otra, ver y oír, filosofar y creer? (135)

Una teología cristiana de la historia comprende la historia de la salvación a partir del principio unificador del acontecimiento —no la idea— de Cristo, que se constituye en su centro y anticipa su fin. La historia se unifica por su final escatológico (*eschaton* designa lo último en lengua griega). Este no es solo final o término (en latín *finis*) sino y, sobre todo, fin y cumplimiento (en griego, *telos*). Ni los hechos aislados ni las conexiones sucesivas entre ellos permiten comprender toda la trama histórica. Esto es posible solo a partir de un fin que trasciende los acontecimientos. El punto final no es un mero término conclusivo sino una meta orientadora que dirige el acontecer. El ser humano es un peregrino que se orienta por la brújula escatológica que le señala el Reino de Dios y al Dios del Reino como el Fin último. El significado clásico del verbo griego *historein* —investigar, examinar, narrar— señala hechos pasados y presentes; en cambio, la noción judeo-cristiana de la historia considera la promesa hecha en el pasado dirigida hacia un final último, postrero, novedoso. El estudio teológico de los acontecimientos finales de la vida y la historia se llamó «las postrimerías» y «los novísimos». La *res novissima* (la realidad más nueva) designa la llegada del acontecimiento escatológico. La fe orienta hacia ese Sentido definitivo y lee el libro de la historia «desde la última página hacia la primera». (136)

4.3. Fase representativa: de la comprensión a la narración

La comprensión que el historiador tiene de los hechos inteligibles del pasado debe ser expresada en una comunicación narrativa formada con palabras y conceptos legibles e inteligibles. La inteligencia verdadera de los procesos y la expresión adecuada de los temas son factores fundamentales en la forma de hacer historia. Por eso el proceso acumulativo del desarrollo de la comprensión histórica no es solo heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo, sino también reflexivo y judicativo. Cuando el conocimiento de un hecho pasado resulta suficiente —a partir de una masa documental considerable, convergente, elocuente— se puede hacer un juicio histórico verdadero. Dicho esto, también sucede en la historia crítica lo que ocurre en otras ciencias: el contenido positivo del juicio —fundado y presente— no aspira a ser más que la mejor opinión disponible. Esto es evidente mientras una investigación está en proceso porque pueden darse descubrimientos posteriores que exijan correcciones. Esto hay que extenderlo, también, a las investigaciones que están terminadas porque no se puede excluir que se descubran nuevas fuentes de información que afecten la comprensión y el juicio. Además, porque hay acontecimientos posteriores que ponen a los anteriores en una nueva etapa del conocimiento, como vemos en nuestra obra. La historia es un proceso ininterrumpido y abierto en el que cambian los contextos, se descubren otras fuentes, aparecen nuevas luces y se amplían las perspectivas.

La historia clásica, nacida en Grecia y en Roma con Herodoto, Tucídides y Polibio, examinaba hechos particulares. Los griegos y romanos carecían de un sustantivo para designar lo que llamamos historia, en singular. Narraban hechos o historias (*historiae*) en plural. Historiar (*historein*) era un verbo que expresaba conocer y relatar grandes hechos públicos (*pragmata*). Esa forma de hacer historia iba de la mano con la conciencia de que no era posible un saber científico respecto a lo que ocurre de forma singular y cambiante, o sea, a lo que siempre puede ser de otra manera.

Aristóteles sostenía que no hay un conocimiento necesario de las cosas singulares según la necesidad lógica de la ciencia estricta (*episteme*). De ellas solo hay opinión (*doxa*). El filósofo, que escribió sobre cosmología, metafísica, ética y política, no dedicó un escrito a la historia. A diferencia de Hegel, jamás hubiera visto en Alejandro Magno «el espíritu universal de la historia andando a caballo», como dijo el pensador alemán cuando vio a Napoleón ingresar victorioso en Jena en 1806. Para el griego, el conocimiento de una realidad

contingente, que puede ser de una o de otra manera, exigía un acto afirmativo de su existencia concreta: eso fue o no sucedió, esto es así o de otro modo. Entre las cosas que pueden ser de un modo u otro están las que son objeto de producción y actuación. Lo que puede ser de otra manera es objeto de opinión prudente. (137) El conocimiento opinativo y prudencial incluye los actos libres y las realidades circunstanciales.

Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias y si la definición tiene carácter científico, y si, así como no es posible que la ciencia unas veces sea ciencia y otras veces (sea) ignorancia, sino que en tal caso se trata más bien de una opinión, es evidente que no puede haber demostración ni definición acerca de lo que puede ser de otro modo que como es —pues esto es propio de una opinión— resulta evidente que no puede haber demostración ni definición de las cosas singulares (*ousías*) sensibles. (138)

En la comprensión de los acontecimientos concretos no se puede alcanzar una certeza plena por la historia, ni por la filosofía, ni por la teología. La realidad individual, eventual, fáctica, pertenece al orden del conocimiento aproximativo. El saber conjetural brinda una opinión cierta cuando se trata de realidades pasadas, o una opinión probable acerca de realidades futuras. La opinión (*doxa*) puede alcanzar un alto grado de certidumbre. En las ciencias humanas el tono opinativo es muy alto porque los actos humanos libres, que causan los hechos históricos, tienen un altísimo grado de contingencia. Santo Tomás de Aquino, en diálogo con Aristóteles, enseñó que en el campo de la historia no caben deducciones necesarias, sino conjeturas (*conieuncturae*) más o menos probables. Ellas permiten entender parcialmente el sentido inteligible de los hechos históricos pequeños y grandes. Para el doctor de Aquino «el hombre es tanto producto de la historia como la historia es producto del ser humano». (139)

Para Bernard Lonergan «también en la historia crítica el contenido positivo del juicio no aspira a ser más que la mejor opinión disponible». (140) Ya el jesuita Michel de Certeau sostenía que «la posición de lo particular en la historia se sitúa en "el límite de lo pensable"; esta posición exige a su vez una retórica de lo excepcional». (141) De Certeau resumió la tarea del historiador en escribir la historia. Lo hizo desde una antropología filosófica en la cual la referencia a la sicología era fundante y fundamental, lo que es otro testimonio de la apelación a presupuestos no históricos para fundar el saber histórico. La opinión histórica está en el límite de lo pensable y requiere un lenguaje acorde. Nuestra obra expresa la conciencia de estar en ese límite del saber. Al narrar acciones y omisiones de la

Conferencia Episcopal, la masa documental es convergente, y deja certezas y preguntas; en otros casos se procura emitir opiniones ciertas que acerquen a la verdad histórica.

El conocimiento de la historia converge con los aportes de otras ciencias. Si la ontología y la antropología filosófica consideran al ser humano que actúa en la historia, la ciencia histórica estudia la praxis humana en el tiempo. El análisis de la historia concreta requiere el concurso efectivo de varios conocimientos, desde la ciencia histórica a la filosofía de la historia, desde las diversas praxeologías al conocimiento prudencial. En América Latina no tuvimos una filosofía y una teología de la historia que integraran la constitución permanente del ser humano, que proviene de la ontología, y la contingencia del actuar humano, estudiada por la ciencia histórica y otras ciencias sociales. Eso favoreció que en el período que estudiamos hubo ensayos teológicos que asumieron parcialmente la mediación del análisis marxista, lo que ya se cuestionó hace medio siglo. (142)

Varios factores contribuyeron a que el pensamiento de Karl Marx (†1883) se convirtiera en la más atractiva filosofía de la historia del siglo XX. El marxismo comprendió la historia como una lucha de clases a partir de las estructuras socioeconómicas y de la transformación de la conciencia, y postuló una sociedad sin enajenaciones proyectada en una comunidad de libertad que, paradójicamente, advendría con la dictadura proletaria. Tomó elementos de la dialéctica hegeliana, el materialismo feuerbachiano, el positivismo económico y el utopismo socialista. Se concibió como la verdadera ciencia de la historia que conocía las dinámicas estructurales y los instrumentos conceptuales. Al materialismo mecanicista con el que consideraba la vida social, sumó la dialéctica organicista para pensar los cambios en las interacciones entre la base y la conciencia. Simplificó el proceso dialéctico-especulativo de Hegel y lo redujo a una síntesis de matriz química, cuando el filósofo idealista jamás hizo una asociación semejante. Marx le reprochó a Proudhon sustituir las relaciones de producción con pensamientos abstractos y hacerlo en nombre del método hegeliano. Para explicarle la dialéctica empleó, con ironía, la tríada griega tesis, antítesis y síntesis, cuando Hegel usaba la fórmula sacramentaria que une afirmación, negación y negación de la negación. Pero, luego, Marx aumentó la confusión al decir que el movimiento de la razón consiste en «situarse, oponerse, combinarse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse y en negar su negación». (143)

Una transposición semejante, de base religiosa, se da por

considerar la clase proletaria como portadora no solo del proceso productivo sino de una misión mesiánica que la constituye en sujeto de la historia. Esa misión fue expresada con un tinte teológico. Marx, invirtiendo la dialéctica del señor y el esclavo expuesta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* , contribuyó a elaborar un concepto mítico de proletariado como la clase social que carga los sufrimientos universales y puede liberarse y liberar a todos de sus alienaciones. En la obra *La Sagrada Familia* , que escribió con Friedrich Engels (†1895), consideró el anonadamiento (*Entäusserung*) de Cristo (Flp 2,6) como una alienación, a la luz de las exégesis hechas por Lutero y Hegel, y trasladó el concepto a la clase proletaria. Así secularizó y colectivizó al Mesías definiendo «el rol redentor del proletariado y la finalidad escatológica de la lucha de clases». (144) La clase que concentraba en sí los antagonismos y opresiones podía impulsar mesiánicamente la emancipación de todos y ser el instrumento de la Historia para alcanzar su fin. En el siglo XX el marxismo postuló el mito de la revolución socialista como una bandera emancipadora. Tuvo la virtud de unir una aparente cientificidad empírica acerca de la estructura económica-social con una mística político-revolucionaria que convocaba a una praxis transformadora. Este «relato» ordenó la narración de muchos hechos históricos por parte de sectores de izquierda hasta 1989.

Volvemos a la operación historiográfica. ¿Cuál es la categoría más adecuada para trasmitir lo sucedido, documentado y comprendido? ¿Narración, comunicación, descripción o representación? Ricoeur usa «representación histórica» (145) para decir la última operación por la cual la historia se hace escritura. Los libros de historia comunican el saber y hacen historia porque, por ellos, el historiador se vuelve autor y su libro se hace documento. La escritura convierte la imagen de la memoria en una representación histórica. Hay varias representaciones: relato, metáfora, figura (del cuento a la novela). La expresión imaginativa aporta visibilidad a la primera, marcada por la legibilidad. Las tres comunican literariamente la comprensión del pasado. Esta última fase representativa o literaria solo puede garantizar la pretensión de verdad histórica si mantiene su relación con la explicación comprensiva y la prueba documental. Juntas pueden acreditar la pretensión de verdad de un discurso histórico.

5. La interpretación de los procesos históricos

El conocimiento de la historia incluye la reflexión y el juicio, operaciones que implican interpretación. «Pero se trata de *una interpretación intrínseca e inherente* a la ciencia histórica misma». (146) Es necesario justificar la necesidad y definir el alcance de la

interpretación en la labor historiográfica. Como primer paso resumo la posición del metodólogo Lonergan, que incursionó en casi todas las ciencias, sobre todo en teología, filosofía e historia, aunque también en matemática y economía. Propuso un método a partir de cuatro operaciones fundamentales: experimentar, entender, juzgar y decidir, por las cuales el hombre da cauce a su deseo de una vida auténtica. Ellas se expresan en cuatro preceptos: *sé atento, sé inteligente, sé razonable y sé responsable* . Todos conocemos y aplicamos este método en la vida en la medida en que somos atentos, inteligentes, razonables y responsables. El método comprende una serie de operaciones intelectuales. El conocimiento histórico es «un arte racional que descansa en la práctica metódica de algunas de las grandes operaciones del espíritu». (147)

El pensador canadiense propone una objetivación de esas operaciones y desarrolla pautas válidas para toda investigación. Presenta ocho especializaciones funcionales como caminos para el pensamiento. En teología, la asimilación de la tradición de la fe (*auditus fidei)* incluye las cuatro primeras especializaciones: 1) investigación, 2) interpretación, 3) historia y 4) dialéctica. A la reflexión teológica a partir de los datos adquiridos (*intellectus fidei*) corresponden otras cuatro: 5) explicitación de los fundamentos, 6) desarrollo doctrinal, 7) comprensión sistemática y 8) comunicación pastoral. (148) En esta subdivisión «la historia» resulta ser la tercera especialización funcional. El juicio histórico razonable (sé razonable) requiere ser atentos (investigación) e inteligentes (interpretación). Solo así se puede ser responsables en el juicio de valor sobre los conflictos de interpretación (dialéctica).

La naturaleza de la investigación histórica es difícil de determinar. No se reduce al experimentar, sino que es un compuesto de experimentar, entender y juzgar. Así como hay una experiencia histórica, también hay un entender histórico y un juzgar histórico. El trabajo del historiador no consiste solo en hallar testimonios, examinar su credibilidad y hacer un tejido con lo que ha encontrado creíble. El hacer un tejido de testimonios creíbles reedita, con la mayor certeza posible, la experiencia histórica vivida. Pero el historiador debe llegar al conocimiento histórico «que percibe lo que se estaba gestando, lo que la mayor parte de los contemporáneos no llegó a conocer». (149)

La historia crítica descubre lo que se ha experimentado, pero no se ha conocido adecuadamente. El conocimiento de lo sucedido no se alcanza solo por haberlo experimentado, sino que requiere ser comprendido, juzgado y representado. La historia escrita se orienta al

conocimiento explícito de esa historia vivida. En sentido absoluto «solo el porvenir es aleatorio. El pasado es un dato que ya no deja lugar a lo posible». (150) Lo pasado no puede cambiarse. Conocer, entender y juzgar no pertenecen al pasado sino a la actividad presente del historiador. Lo arduo es reunir un conjunto completo y coherente que contribuya a un entender y un juzgar. Aquí el método de la teología hace una contribución. La especialización funcional «historia» opera en los cuatro niveles del conocimiento humano —experimentar, entender, juzgar y decidir— y se orienta a juzgar y establecer los hechos ocurridos. (151) Una hermenéutica histórico-teológica ayuda a identificar, comprender y valorar las tramas que tejen los hechos singulares. Este es el objeto del segundo momento, hermenéutico, de esta obra, donde hay lecturas históricas, sociológicas, filosóficas y teológicas.

En el presente del tiempo psicológico, un sujeto puede traspasar el calendario y penetrar en el pasado por los recuerdos y las narraciones, y en el futuro por las anticipaciones y los cálculos. Las huellas de la memoria colectiva son el campo del tiempo histórico. La historia está fundada en la naturaleza de la acción humana, individual y colectiva, que tiene un aspecto consciente y otro inconsciente. La acción colectiva consciente se expresa en actos cargados de sentido para una comunidad, que comparte un campo de experiencia, una comprensión común y unos juicios con significados comunes. La tarea del historiador no se agota en entender lo que se quiso significar, sino que debe comprender lo que se iba gestando —de modo inconsciente — en esa comunidad.

Por «irse gestando» entiendo la exclusión de la mera repetición de una rutina. Entiendo el cambio que originó la rutina y su diseminación. Entiendo el proceso y el desarrollo, pero, no menos, la decadencia y la desintegración. Cuando las cosas cambian inesperadamente la gente piadosa dice: «*El hombre propone, pero Dios dispone* ». Al historiador le corresponde mostrar cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo-histórica, sino por medio de los *agentes humanos particulares* . (152)

Los acontecimientos son difíciles de entender y juzgar, sobre todo cuando están ocurriendo. «En la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando». (153) Si resulta difícil conocer, documentar, narrar e interpretar el pasado remoto, (154) más difícil es comprender los sucesos recientes. A la historia concierne estudiar las acciones humanas particulares con sus efectos y defectos; desea conocer aquello que los contemporáneos de los hechos

no saben que se está gestando. Luego de investigar e interpretar los testimonios del pasado, el conocimiento debe establecer los hechos puntuales ocurridos y presentarlos en el marco de un curso histórico.

Conocer lo recién gestado y lo que se está gestando es hacer historia del tiempo presente. Esto acrecienta las dificultades habituales de comprensión porque el pasado inmediato y el presente son cercanos. Por eso, no hay distancia entre el acontecimiento y el relato; falta una perspectiva adecuada para fusionar horizontes distintos; la subjetividad del historiador está más comprometida porque hace poco ha actuado o ha sufrido esos hechos; los archivos son pocos y se están elaborando al tiempo que se abren; los documentos escritos deben confrontarse con el testimonio oral de los vivos; cuesta mucho distinguir entre los recuerdos de la memoria y los datos de la historia; el período estudiado permanece inacabado y sus resultados son inciertos porque pueden orientarse en varias direcciones; las preguntas de los historiadores son casi contemporáneas al período que se investiga y se representa; es difícil establecer una jerarquía en la evaluación de los hechos y actores; las controversias alimentan el conflicto de las interpretaciones. Tenemos presentes estos factores en nuestro trabajo.

Para cumplir con este cometido se desarrolló el método histórico-crítico. Si bien hay procedimientos para lograr resultados con cierta objetividad, la eliminación del relativismo nunca llega a ser total. La búsqueda de una historiografía aséptica, con una objetividad similar a la de las ciencias naturales, es irrealizable. El estudio de la historia difiere del estudio de la naturaleza física, química y biológica. Hay una diferencia en sus objetos, ya que los objetos de las ciencias naturales no están constituidos por actos humanos de significación y valor. La historia no es una disciplina demostrativa, tiene otra lógica, descriptiva, argumentativa e interpretativa. La historia busca interpretar actos que están dotados de sentido y son comprendidos por seres humanos. La misma historia escrita es una obra humana y —como tal— siempre lleva una huella de su autor.

5.1. Hermenéuticas: conflictos y horizontes

En la historia hay muchas batallas por la interpretación de los hechos. Basta recordar lo que se sigue discutiendo acerca del 25 de mayo de 1810 en nuestra patria. Lonergan propuso, luego de la especialización dedicada a la historia, el ejercicio de una operación intelectual que llama «dialéctica», la cual busca superar los conflictos de interpretación. Ayuda pensar en y a través de los conflictos, tanto los que afectan a los movimientos cristianos como los que suscitan

diversas interpretaciones históricas o teológicas. Su objetivo es lograr un punto de vista englobante para entender las posturas opuestas. Esto lleva a indagar las razones de un conflicto para sacar a la luz las diferencias que son irreductibles, o las que son complementarias o aquellas susceptibles de ser armonizadas, o las que se pueden ver como estadios de un proceso en curso. Ese trabajo requiere de la crítica porque no todos los puntos de vista son coherentes ni todas las razones son fundadas.

Muchos conflictos se dan porque los investigadores trabajan con marcos conceptuales muy diversos. Esta realidad se puede explicar con la metáfora del horizonte, que representa una línea que marca el límite de nuestro campo de visión. Más allá del horizonte están los objetos que —por ahora— no pueden ser percibidos. Dentro de nuestro horizonte están las cosas que podemos ver. Como el campo de visión, también nuestro campo de conocimiento es limitado. Toda investigación se da en el interior de un horizonte, aunque uno presuponga que no tiene presupuestos. Como consecuencia, «uno encuentra muy fácilmente lo que se acopla a su propio horizonte y tiene muy poca habilidad para notar lo que nunca ha concebido ni entendido». (155) En la investigación científica, la interpretación hermenéutica y la crítica histórica existen horizontes diferentes. La historia crítica promete resultados unívocos, pero esto sucede si los historiadores parten de puntos de vista comunes. Esto no se da porque se accede a los mismos objetos desde horizontes diversos, que son complementarios u opuestos. Una mediación dialéctica en el método histórico contribuye a descubrir visiones superadoras en el conflicto de las interpretaciones polares. A eso ayuda otra operación metódica que se puede llamar «explicitación de los fundamentos», cuyo objeto es discernir modelos de pensamiento subyacentes y explicitar los horizontes del investigador. (156)

Aquí sumo aportes de dos grandes pensadores que pasaron de la fenomenología a la hermenéutica a mediados del siglo XX. Para Hans Georg Gadamer la hermenéutica designa una capacidad del ser humano llamado a comprender e interpretar los distintos textos de la realidad. Esta tarea pertenece a la experiencia humana, no es solo una instancia científica. La hermenéutica no es solo un procedimiento para conocer una parcela de lo real. Es la experiencia y la práctica del arte de interpretar. «Esta es una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible». (157) Admitido este carácter práctico, Ricoeur afirma que la hermenéutica es, en sentido amplio, una *teoría de la interpretación* . (158)

En esta instancia surge una pregunta en relación con la historia.

¿Cuáles son las condiciones de una correcta interpretación del pasado desde el punto de vista del conocimiento histórico? La filosofía hermenéutica contemporánea aporta tres procesos que incluyen tres binomios: sujeto interpretante y pasado interpretado; extrañeza y pertenencia mutua; fusión de horizontes y comprensión correcta. El punto de partida es la relación entre el sujeto que interpreta y el pasado que se interpreta. En una práctica hermenéutica debe haber cierta comunidad entre el asunto y el sujeto. Gadamer subrayó «la pertenencia del intérprete al *interpretandum* u objeto a interpretar». (159) El lugar —*topos*— de la hermenéutica es el punto medio entre la distancia de la objetividad histórica y la familiaridad de pertenecer a una tradición. (160) Los eventos y las palabras del pasado son «pasados»; en cuanto tales son irreductibles a instancias actuales. Poseen una complejidad objetiva que impide su uso en función de los intereses del presente. Hay que acercarse a ellos por una investigación histórica crítica que utilice las informaciones accesibles de cara a la reconstrucción del contexto ambiental, la mentalidad epocal, los condicionamientos objetivos y los procesos vitales en los que actuaron aquellos actores, hechos y palabras, para cerciorarse de los contenidos y desafíos que plantean a nuestro presente.

En segundo lugar, entre el sujeto que interpreta y el objeto interpretado se debe reconocer una cierta pertenencia mutua, sin la cual no podría existir comunicación entre el pasado y el presente. Esta conexión está fundada en el hecho de que todo ser humano se sitúa en una trama de relaciones y necesita, para vivirlas, de una mediación lingüística, que siempre está históricamente determinada. La familiaridad entre el intérprete y el objeto de la interpretación se alcanza a través de los testimonios (textos, monumentos, tradiciones, etc.). Requiere juzgar si es correcta la propia comprensión de las palabras y los hechos del pasado, teniendo en cuenta las cuestiones que motivan la investigación y su incidencia sobre las respuestas obtenidas, el contexto vital en el que se actúa y la comunidad interpretadora. Eso requiere hacer consciente y refleja la precomprensión que, de hecho, ya está incluida en cualquier interpretación, para atemperar su incidencia real en el proceso interpretativo. Esta actitud intelectual y metódica es imprescindible en los estudios de procesos históricos conflictivos.

Entre el intérprete y el objeto de interpretación se realiza, a través del esfuerzo cognoscitivo y valorativo, una «fusión de horizontes» en la que se da una comprensión correcta de los eventos y las palabras del pasado. Esto equivale a captar el significado que aquellos pueden tener para el intérprete y su mundo. Por este encuentro de mundos vitales la comprensión del pasado se traduce en el presente: el ayer es

aprehendido en las potencialidades que ofrece para entender y modificar el hoy. La memoria del pasado, hecha comprensión histórica, puede suscitar un futuro.

A esa ósmosis se accede por un entrelazamiento de acciones hermenéuticas, que corresponden a los momentos indicados: extrañeza, copertenencia, comprensión verdadera y propia. Con relación a un hecho que se da como un «texto» del pasado —un testimonio oral, escrito, monumental, figurativo— esas operaciones pueden ser llamadas: comprender el texto; juzgar la corrección de la propia inteligencia del texto, expresar lo que se considera la inteligencia correcta. Captar el testimonio del pasado es alcanzarlo del mejor modo posible a través de todas las fuentes de las que se pueda disponer. Juzgar la corrección de la propia interpretación significa verificar con honestidad en qué medida pudo ser condicionada por los posibles prejuicios del intérprete. Expresar la interpretación obtenida significa hacer partícipes a otros del diálogo con el pasado para verificar su relevancia en orden a la verdad o confrontar aquella con otras interpretaciones posibles.

Paul Ricoeur ha desarrollado una fenomenología de la memoria del tiempo pasado, una epistemología de la operación del conocimiento historiográfico, y una hermenéutica crítica y ontológica de la condición del hombre como ser histórico. Esta culmina en una reflexión sobre el olvido y se trasciende en un epílogo acerca del perdón, que son algunos de los entrecruzamientos que se dan entre la realidad y la comprensión de la historia. En el paso de la reflexión crítica a la hermenéutica ontológica reflexiona sobre la interpretación en relación a lo acontecido en el pasado, sin omitir la referencia a los hechos presentes. También presenta una hermenéutica que articula la racionalidad crítica y la sabiduría interpretativa. En estas páginas aprovecho su teoría general de la historia y algunos de sus criterios hermenéuticos. No obstante, no me resulta posible desplegar toda su reflexión sobre la hermenéutica crítica o filosofía crítica de la historia, ni sobre la hermenéutica ontológica o filosofía ontológica de la historia, las columnas de su filosofía de la historia.

La filosofía crítica del juicio histórico pregunta por la forma de comprender las operaciones historiográficas. Es el lugar donde se sitúan las categorías metahistóricas que permiten hacer la experiencia de la historia. Una crítica «negativa» muestra los límites de este saber cuando tiende a constituirse en un saber absoluto. Esto se manifestó en el siglo XIX cuando la historia se constituyó en un singular colectivo universal: «la historia», «la historia misma» o «la historia en cuanto tal» (*die Geschichte selber*). Entonces esa historia se convirtió

en el sujeto único del desarrollo de la humanidad, poniendo en segundo lugar «las historias» de esto o de aquello. Esa pretensión se intensificó con la apología de la modernidad como la época culminante del progreso. Entonces la Historia fue reemplazada por lo Moderno y este se volvió el paradigma del nuevo tiempo. Este fenómeno llevó a que muchos —también aquí— confiaran ciegamente en «la marcha de la historia».

6. La verdad en la historia

¿Puede el historiador conocer verdaderamente hechos sucedidos en el pasado? Su modo de conocer la verdad no es verificable en la forma propia de las ciencias naturales. En historia, la verificación es paralela a los procedimientos con los cuales se juzga correcta una interpretación. El historiador no pretende convencer a otros ni satisfacer a un público, si bien desea comunicar los resultados de su investigación. En primer lugar, desea convencerse a sí mismo de que su aprehensión del hecho refleja la verdad de lo que pasó y ayuda a comprender lo que tiene de verdadero. El núcleo de una ontología histórica se concentra en la cuestión de la verdad en y de la historia.

En la biografía, la época es un marco para narrar una vida individual; en la historia se invierte la perspectiva porque la atención se centra en el campo común, un proceso social y cultural constituido por interrelaciones personales e institucionales en base a tramas de sentido y juegos de valores. Las personas viven en comunidades y las comunidades están formadas por personas: unas y otras gestan culturas. Lo peculiar de la investigación histórica está en la naturaleza de una acción simultáneamente individual y colectiva. La significación histórica busca entender la acción colectiva. «Es precisamente este papel constitutivo de la significación en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica». (161)

En el mundo hay realidades que generan distintos tipos de conocimiento y diversos sentidos de la verdad. La razón humana se despliega en una pluralidad de racionalidades, que alcanzan verdades diferentes. Las ciencias humanas y sociales se diferencian de las ciencias naturales, que buscan una certeza verificable con validez universal. La historia trata de comprender personas, situaciones y acontecimientos particulares, y, por eso, la verdad histórica fundada es siempre aproximativa, con más o menos certeza, y se dice de muchas formas. Si en otros saberes el progreso científico se orienta a construir un sistema mejor, el avance en la historia consiste en obtener una comprensión más plena y más penetrante de muchos

sucesos particulares. Este es uno de los objetivos que buscamos en esta investigación colectiva, eclesial y argentina.

La historia busca reconstruir el pasado de modo inteligente. Se parece al sentido común que piensa, expresa y actúa en relación a lo concreto. Por eso su labor comienza leyendo diarios, memorias, autobiografías y biografías, destacando lo propio y original. Sus formulaciones no son principios generales, que pueden ser pertinentes a todos los casos posibles, sino expresiones particulares. Entre ellos están los refranes que dicen lo que ayuda a que la vida cotidiana sea más buena y feliz. Estos proverbios, cuando están imbuidos de la sabiduría cristiana de la vida, suelen ser redondeados con un consejo paradojal y complementados con otro, también paradojal. Por ejemplo: «¡Al que madruga Dios lo ayuda!»; «¡No por mucho madrugar amanece más temprano!».

Seguir cada paso del método crítico abre posibilidades e impone límites. La verdad de la historia está limitada. Un conocimiento puede ser verdadero, pero siempre será, en algún aspecto, parcial, a pesar de la imparcialidad del historiador. Podemos saber cosas verdaderas del pasado, pero nunca sabremos todo lo sucedido, ni siquiera todo lo que está contenido en los aspectos que conocemos. En la ciencia histórica una proposición de sentido es, al mismo tiempo, una pretensión de verdad. Lo que logramos conocer críticamente se ha de «tener por verdadero» (en alemán *Für-wahrhalten*). El saber histórico es un conocimiento cuyo modo es lo probable, que combina evidencia y creencia. El conjunto de las operaciones que forman el método histórico y proveen documentos conducen a conclusiones que aproximan a creer con certeza un hecho como verdadero. La historia es un conocimiento de lo concreto y contingente, con la salvedad de que ese objeto puede ser también un hecho colectivo o un proceso global, que abarca muchas personas y realidades.

La historia es verdadera en la medida en que el historiador *tiene razones válidas* para otorgar su confianza a aquello que de los documentos ha comprendido… captamos el pasado humano en las mismas condiciones, psicológicas y metafísicas, que, en la vida cotidiana, nos permiten elaborar un conocimiento del otro, conocimiento del que a ningún filósofo se le ocultará el carácter relativo, imperfecto, «humano, demasiado humano […] conocimiento, el histórico, del que cualquier lógico subrayará la *modalidad hipotética* , el carácter no forzador, enteramente práctico, pero del que nadie, exceptuando el imaginario solipsista, pretenderá tampoco poner en duda la realidad, ni, dentro de unos límites a veces difíciles de distinguir, la verdad… (162)

Ante la tentación de la desmesura (*hybris*) que lleva a olvidar los límites, el saber histórico testimonia que somos humanos y nuestro conocimiento es imperfecto y perfectible. No sabemos todo. Podemos saber algo del pasado; queremos que lo conocido sea verdadero. La historia busca evitar tanto el panfleto acusador como el panegírico defensivo. Lamentablemente, en el estudio de nuestro tema, encontramos ambas formas de falsificación de la verdad. Hay obras presentadas como investigaciones históricas con método periodístico que están bien fundadas en fuentes; hay otras que yerran permanentemente al referir hechos, datos, fechas, nombres, cargos, títulos, citas.

La historia es un misterio arraigado no solo en la limitación del tiempo sino, y, sobre todo, en la libertad finita del ser humano. En ella se suceden movimientos cargados de ambigüedad, con luces y oscuridades. Esta dramaticidad hace difícil alcanzar un conocimiento cierto y conclusivo, y requiere de un ejercicio de la opinión conjetural y probable. Esta complejidad previene de caer en lecturas excesivamente unitarias, conformes con una filosofía de la historia cuya base es «que la Razón domina al mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal todo ha ocurrido según la Razón». (163) El misterio de la historia, tanto en su conjunto como en sus fragmentos, se resiste a la totalización conceptual porque nuestra comprensión no puede abarcarla ni completarla.

La teología ayuda a respetar el misterio de la historia y no pretende justificar una lectura exhaustiva, lineal o cíclica, progresiva o regresiva, evolucionista o dialéctica, positivista o idealista, moderna o postmoderna, optimista o pesimista. «La inteligencia teológica de la historia de la humanidad no puede ser transpuesta en términos de historia mundial, ni elaborada en un sistema filosófico». (164) El pensar histórico implica una razonabilidad abierta, que no debe clausurarse.

Esta es la grandeza y la humildad de la verdad de los hechos históricos. Su comprensión no es circular (ni regresiva), lo que podría llevar al pesimismo escéptico. Tampoco es lineal (ni progresiva), lo que podría conducir al optimismo ingenuo. La novedad del cristianismo quebró el esquema circular del tiempo antiguo, basado en los ciclos cósmicos. San Agustín enseñó que el camino recto de Jesús hizo explotar los círculos de los tiempos y «“estos circuitos ya han explotado” (*circuitis illi jam explosi sunt*)… porque Dios puede hacer nacer cosas nuevas que jamás se hayan hecho». (165) Pero la visión cristiana tampoco se identifica con una concepción meramente lineal, como la que se desarrolló en la modernidad acerca del progreso

indefinido. La visión cristiana de la historia y la comprensión histórica consecuente corresponden, más bien, a un conocimiento en espiral, en tanto que la figura espiralada combina los símbolos de la esfera y la línea. (166) Más aún, es como un conocimiento helicoidal, en la medida en que las hélices del helicoide cónica se agranden a cada espiral y puedan ganar tanto en profundidad como en amplitud. (167)

Ya nos referimos al deseo de fidelidad a lo vivido propio de la memoria. Este es el lugar para ver su relación con la búsqueda de la verdad. Conviene comparar la historia con otras ciencias que buscan la verdad de su objeto. La referencia de la historia no es un elemento particular de la materia ni de cualquier forma de vida, sino el pasado humano. Su verdad se juega en la correspondencia del conocimiento con lo que sucedió. Leopold von Ranke (†1886) resumió la búsqueda de la verdad en esta frase: narrar los hechos «tal como realmente fueron» (*wie es eigentlich gewesen*).

La representación histórica expresa la presencia de otro que ha vivido en el pasado y ahora está ante nosotros. La representación es el «tal como» sucedieron los hechos. En ese acaecer hay logros y fracasos, aciertos y yerros con repercusiones felices y tristes. Admitir esta realidad postula el derecho y el deber de interpretar y juzgar los acontecimientos según criterios que no sean meramente historiográficos, sino filosóficos, éticos, espirituales y religiosos. El pensamiento histórico incluye y supera la mera expresión narrativa o descriptiva. Los acontecimientos, variados y contradictorios, como los que exponemos en esta obra, reclaman un ejercicio intelectual lo más honesto posible para hallar sentidos y hacer valoraciones, aun de lo que resulta inexplicable.

La narración histórica es la imagen presente de una realidad que pasó y que nos sitúa en un horizonte metafísico. Las cosas pasadas ya no son y no se puede evitar que hayan sido. El «haber sido» puede ser el último referente buscado del «ya no ser». La condición pasada se apoya en la positividad del haber sido buscado a través de la negatividad del ya no ser. Lo que «ya no es» —dicho de forma negativa—, antes «fue» —dicho de forma positiva—. Por ejemplo, el terrorismo político y estatal pertenece al pasado argentino. Podría no haber sido, pero fue, y ya no es. Esta es la contingencia, y, por ello, la singularidad de la verdad de una realidad histórica.

7. Subjetividad y objetividad

Aquí se plantea la cuestión de la objetividad de la historia y la subjetividad del historiador. La historia se constituye mediante la

combinación dialógica de acontecimientos objetivos e interpretaciones subjetivas. Así como no hay ciencia histórica sin presupuestos previos, lo que llevaría a un objetivismo ilusorio, tampoco se alcanza una verdad histórica si el sujeto impone sus puntos de vista, lo que lleva a un subjetivismo apriorístico. La ciencia histórica se distancia del objetivismo puro y del subjetivismo radical. Es, al mismo tiempo, una aprehensión aproximativa del objeto conocido y una aventura espiritual del sujeto cognoscente.

Hablar de subjetividad implica que el sujeto es mediador de un conocimiento objetivo de la realidad, que solo es posible de forma fragmentaria. Hablar de objetividad significa que lo que sucedió en el pasado fue con independencia de nuestra voluntad y debe ser respetado. Los hechos, convertidos en datos, están allí y no podemos borrarlos, aunque lo deseemos. En las cosas históricas (*in historicis*) hay sucesos acontecidos, recordados, constatados, contados. El 24 de marzo de 1976 hubo un golpe militar que instauró un sistema ilegal de represión. Dos meses después, el 15 de mayo, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) emitió su primera carta pública referida a hechos que se producían, en la que señalaba pecados y errores que se estaban cometiendo en ese mismo momento. (168) Esos hechos podrían no haber sido, pero fueron, y fueron de un modo determinado, aunque podrían haber sido de otro, y ya no son, pero hoy los estudiamos.

Todo conocimiento histórico se apoya en una serie de condiciones del historiador que favorecen —no aseguran— y condicionan —no determinan— su investigación. Los hechos objetivos están mediados a través de otros sujetos: los testigos directos y los que han comunicado su conocimiento con documentos. En el presente sus datos son conocidos por otros sujetos. Esa subjetividad designa la intervención de mediadores del conocimiento y no se identifica con la invención o la fantasía, salvo cuando se crean hechos falsos o se deforman sucesos verdaderos. Si los testigos deben ser veraces y fehacientes, los historiadores deben ser respetuosos e imparciales. La exigencia de una subjetividad responsable se traduce en honestidad intelectual e imparcialidad histórica. Ella atraviesa todas las fases del conocimiento, desde la investigación y la documentación a la narración y la interpretación. Esa responsabilidad se juega, sobre todo, en el plano hermenéutico, porque ella debe sostener el juicio histórico, en el cual se dan interpretaciones y valoraciones.

Me parece que la honradez científica exige al historiador que, mediante un esfuerzo previo de toma de conciencia, defina la orientación de su pensamiento y explicite sus postulados (en la

medida en que ello sea posible); que se muestre en acción y nos deje asistir a la génesis de su obra: por qué y cómo ha escogido y deslindado su tema; lo que buscaba en él y lo que ha encontrado; que nos describa su itinerario interior, porque toda investigación histórica, si es verdaderamente fecunda, implica un progreso en el alma misma de su autor: el «encuentro de lo otro», los asombros, las sorpresas al ir descubriendo, la enriquecen y trasforman. (169)

Los criterios de los autores se manifiestan en los títulos que eligen para presentar los temas o en los sustantivos y adjetivos que califican los hechos estudiados. Un signo de honestidad intelectual es transparentar el influjo que ejerce la cosmovisión del historiador en su labor crítica. Hay estudios de sociología histórica sobre la Iglesia en la Argentina —como los de Jorge Soneira— que, en su marco teórico, explicitan que la Iglesia católica es una comunidad religiosa y tiene una lógica institucional. (170) Un trabajo de síntesis elaborado por Fortunato Mallimacci y Juan Cruz Esquivel comienza presentando, de forma clara y sucinta, sus concepciones del catolicismo y de la política, más allá del acuerdo o el desacuerdo que se pueda tener con sus criterios y análisis. (171) Incluso, organiza la historia del catolicismo argentino según una tipología ideal, muy abstracta, tomada de Max Weber que considera los ciclos «agrupados artificialmente en una unidad racional». (172)

En un historiador se conjugan rasgos personales y pertenencias sociales. Las convicciones religiosas, filosóficas y políticas son expresiones de su individualidad, aunque ellas no se puedan aislar de sus contextos. La confesión de fe en Jesucristo como Dios-Hombre marca la mirada del cristiano que, con seriedad metódica, analiza la historia secular y eclesial. Hoy se reconocen con justicia las distintas miradas de las mujeres y los varones que hacen historia, sobre todo en las formas de contar, sentir y pensar los acontecimientos que causaron y causan afecciones fuertes.

La sociabilidad humana marca la obra de un historiador que pertenece a distintas comunidades, como su familia o su nación. El ciudadano medio vive la realidad en su mundo inmediato en los márgenes restringidos de su pueblo, barrio o ciudad. Su experiencia de la realidad se amplía a su país y al mundo cuando se conecta e informa con los recursos actuales de la comunicación. El historiador, influido por esas pertenencias locales, se esfuerza por ampliar sus horizontes en el espacio y el tiempo. No solo se concentra en un momento del pasado, sino que se expande a la red de conocimientos de la comunidad académica internacional. En este marco existencial general se sitúa la eclesialidad del historiador católico, en cuanto

miembro de la comunidad llamada Iglesia. Un punto clave es el reconocimiento de la propia identidad y de la cosmovisión subyacente de quien estudia la historia de una comunidad, en este caso de la Iglesia argentina. En las obras existentes no siempre se manifiestan las pertenencias sociales o ideológicas que colorean los relatos.

El conocimiento de la historia es un encuentro con el otro y lo otro. Pone en juego una alteridad singular: los otros que vivieron en el pasado. Es un conocimiento entre seres humanos de distintos tiempos por testimonios y documentos. Requiere una gran apertura porque no puede haber conocimiento de otros sin ir a encontrarlos para abrirse a ellos como son y se pueden conocer. Este conocimiento es «extático» porque la salida de sí mismo en el presente conduce a ubicarse en lo vivido por otro en otro tiempo. Esta dimensión intersubjetiva se orienta a otro que vivió en el pasado. Los seres humanos del pasado reúnen la doble alteridad de lo extraño y del ser pasado.

La historia amplía la experiencia de humanidad, permite asimilar enseñanzas —*historia magistra vitae* —, posibilita crecer en libertad porque muestra diversas realizaciones de lo humano. La salida de sí para encontrar al otro y lo otro se intensifica si, a los recursos de la inteligencia crítica, se une la connatural capacidad afectiva que da el amor. La connaturalidad se traduce en una consonancia con el objeto, sobre todo cuando lo constituyen sujetos históricos cercanos o lejanos.

8. Perspectivas: una razón plural para comprender la historia

La verdad de un hecho puede ser vista desde varios enfoques. Los investigadores deben conocer todos los hechos, y pensar todas las interpretaciones. «Deben mantenerse abiertos a todas las posibilidades de los hechos y las valoraciones… La historia nos muestra que las realidades que se dan en ella poseen una pluralidad inimaginable. Primero debemos ver, contemplar y afrontar, con total apertura, todas estas realidades: solo entonces podremos juzgarlas». (173)

Mientras el relativismo pierde toda esperanza en encontrar la verdad histórica, el perspectivismo subraya la posibilidad de aproximarse a ella complementando distintas miradas. Esto supone admitir la complejidad de la materia; la diferencia de este conocimiento con otros saberes; las herencias, contextos y precomprensiones de los historiadores; la selección respetuosa de las fuentes de investigación ante el abanico que se presenta; las preguntas y repreguntas que se le hacen a los datos y hechos; los diferentes modos de enfocar lo que se descubre y narra. El historiador pregunta. «La esencia de la *pregunta* es el abrir y mantener abiertas las

posibilidades». (174)

Los descubrimientos pueden ser equivalentes, aunque obtenidos a partir de conjuntos de preguntas previas diferentes; pueden ser expresados en términos diferentes y conducir, así, a secuencias diferentes de preguntas ulteriores. Aun cuando los resultados sean muy semejantes, los relatos serán escritos para lectores diferentes, y cada historiador tiene que prestar especial atención a lo que sus lectores fácilmente pasarían por alto, o apreciarían de manera equivocada. Tal es el *perspectivismo* . Este término puede ser empleado en un sentido amplio para referirse a cualquier caso en el que historiadores diferentes tratan de manera distinta la misma materia. Pero su significación propia es del todo específica… el proceso histórico y, dentro de él, el desarrollo personal del historiador, originan una serie de puntos de vista diferentes. Los puntos de vista diferentes dan lugar a procesos selectivos diferentes. Los diferentes procesos selectivos producen historias diferentes, que: 1) no son contradictorias entre sí; 2) no constituyen una información ni una explicación completa; 3) pero sí son un cuadro representativo, incompleto y aproximado de una realidad enormemente compleja. (175)

Cuando esas miradas parten de preocupaciones diferentes, analizan cuestiones distintas y tienen enfoques diversos, no pueden excluirse, ni deben coincidir. Si se hacen con honestidad y procedimientos adecuados, pueden aportar mucho a lograr un conocimiento más pleno. El pasado, aunque es fijo e inmóvil, tiene tal complejidad que se puede conocer de forma verdadera, pero siempre de un modo aproximado e incompleto, incluso cuando hay testimonios cuantiosos que provienen de las fuentes y los archivos. Este tipo de conocimiento del pasado abre la posibilidad del juego de las perspectivas. Lo vemos como un «sano relativismo», (176) porque muestra la «relatividad» propia de la realidad histórica, que es contingente y relativa, y a la que no se le debe dar categoría de absoluto. La escucha de una pluralidad de voces, en las cuales resuena el pasado, puede satisfacer la demanda de la conciencia histórica. Por esta razón, en la última sección de nuestra obra, contamos con aportes históricos, sociológicos, filosóficos y teológicos.

La imagen que un historiador brinda del pasado está modelada, en buena medida, por su personalidad y sus horizontes. Por eso resulta difícil lograr que se complementen puntos de vista muy diferentes. Para ilustrar esta teoría del conocimiento se ha comparado la ciencia de la historia con el arte del retrato. En la historia estamos como en la presencia de una obra de arte en la que, por una parte, el objeto —el

rostro de otro ser humano— es captado auténticamente y, por otro, el artista queda retratado allí de algún modo. (177) Lo mismo se puede decir de los retratos verdaderos pintados por los historiadores. También el retrato variopinto que pintamos en nuestra investigación histórica está pintado por muchas manos y con muchos colores.

Recapitulación . Nuestra obra investiga la actuación de la Iglesia católica en un período trágico de la historia de la Argentina. Esta primera sección fundamenta y explicita a nivel teórico, epistemológico y metódico aspectos relacionados con el conocimiento científico de la historia eclesial inserta en el devenir sociopolítico argentino. La historia de las ideas —incluyendo las disciplinas y sus métodos— y de los imaginarios es parte del estudio completo de una época histórica.

Este primer capítulo quiere contribuir a pensar el misterio, la trama y el drama de la historia, en su doble nivel de acontecimiento y conocimiento. La ciencia histórica piensa los sucesos humanos —acciones y pasiones— a partir de los registros de la memoria y con la operación historiográfica. Sus grandes fases, realizadas con un método crítico, desean alcanzar la verdad histórica. En conversación con historiadores, filósofos y teólogos propongo comprender los hechos del pasado reciente —marcado por el *pathos* de la lucha entre la vida y la muerte— con una razón histórica plural, abierta a varias lecturas y significados, sin descartar *a priori* ningún aporte fundado.

El capítulo brinda ese diálogo interdisciplinario. Expone, sitúa y comenta la historia vivida con hechos representativos del país y de episodios específicos de la historia de nuestra Iglesia. En el epígrafe de la introducción cité a Umberto Eco, quien decía que el cristianismo inventó la historia. La religión cristiana está en el origen de la concepción de la historia de la cultura occidental y, especialmente, en el debate inicial de la historia crítica moderna. Puede intervenir en la interpretación del sentido y el valor de los hechos, sobre todo cuando afectan las raíces de la existencia, como sucede en el período que investigamos, en el cual murieron tantos argentinos. Esto requiere pensar los vínculos entre la historia humana y la fe cristiana, a lo que se dedica el capítulo segundo.

44 . Los documentos de la Iglesia los citaré dentro del texto.

45 . Cf. Ricardo Ferrara, «Tiempo, historia y eternidad», en Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares* , Buenos Aires, Paulinas, 2001, pp. 19-38, esp. 23-30. También se encuentra una excelente reflexión filosófica sobre la historia: cf. Héctor Mandrioni, «Historia y tradición», en

Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli (eds.), *El tiempo y la historia* , pp. 41-54.

46 . Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración, III, El tiempo narrado* , Madrid-México, Siglo XXI, 1996, p. 777.

47 . Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* , París, Seuil, 2000, pp. 371-589.

48 . Cf. San Agustín, *Confesiones* , XI, 20, 26, en *Obras completas* , II, Madrid, BAC, 19989, pp. 485-486.

49 . San Agustín, *Confesiones* , XI, 21, 27, en *Obras completas* , II, p. 487.

50 . Cf. Reinhart Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". Dos categorías históricas», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* , Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357; «Le concept d'histoire», en *L'experience de l'histoire* , *El tiempo narrado* , pp. 939-989.

51 . Cf. Natalio Botana, *La tradición republicana* , Buenos Aires, Sudamericana, 1984, pp. 199-259, esp. 205.

52 . Paul Ricoeur, «La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia», en *Educación y política* , Buenos Aires, Docencia, 1984, pp. 59-71, 70.

53 . Koselleck, «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa"», p. 339.

54 . Cf. Georg F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia* , Barcelona, Zeus,1971, p. 86.

55 . Cf. Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico* , Barcelona, Labor, 1968, pp. 31-35, esp. 33.

56 . Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* , México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 20045, § 73. Cursiva en el original.

57 . Cf. Koselleck, historia/Historia, pp. 27-46 y 82-106.

58 . Cf. Immanuel Kant, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la historia* , Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992; este opúsculo de fines del siglo XVIII ya contiene el doble sentido de la palabra historia (cf. 39, 61).

59 . En lengua alemana, la expresión modernidad o Era Moderna se dice con la palabra *Neuzeit* . Esta desplazó a la designación del período contemporáneo como *neue Zeit* , que se traduce como «tiempo nuevo».

60 . Cf. Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en Karl Marx, Friedich Engels, *Sobre la religión* , Salamanca, Sígueme, 1974, p. 161.

61 . Cf. Juan P. Martín, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino* , Buenos Aires-San Antonio de Padua, Guadalupe-Castañeda, 1992, pp. 152-153; cf. el capítulo «La marcha de la historia», pp. 139-164.

62 . Martín De Biase, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica* , Buenos Aires, Patria Grande, 20092, p. 125.

63 . Cf. Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte* , München, J. Gmbh., 1949, p. 57.

64 . Cf. Gaston Fessard, «L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité», en *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace. III Symbolisme et historicité* , París-Namur, Lethielleux, 1984, p. 466.

65 . Jacques Maritain, *Filosofía de la historia* , Buenos Aires, Troquel, 1962, p. 67.

66 . Cf. Reinard Koselleck, «Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente», en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* , Barcelona, Paidós, 2001, pp. 115-133.

67 . Lonergan, *Método en teología* , p. 173; cf. ibíd., p. 179, en relación con la comprensión del pasado. Cursiva en el original.

68 . Cf. Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* , México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 13-50. El autor concibe la trama narrativa histórica a partir de una estructura poética metahistórica que conjuga romance, tragedia, comedia y sátira. Para una valoración reciente de esta obra cf. Julio Rubé, *Historia de la Historiografía. Desde sus orígenes hasta el estado actual de la ciencia histórica* , Buenos Aires, Eder, 2021, pp. 644-646.

69 . Cf. Émile Poulat, Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel , París, Casterman, 1977; Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité , París, Cerf-Cujas, 1987.

70 . Jacques Le Goff, *Storia e memoria* , Torino, Einaudu, 1982, p. 446.

71 . Cf. Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)* , Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 120; sobre el tema cf. pp. 109-155.

72 . Un agudo ensayo de sociología histórica, tanto religiosa como política, se encuentra en tres artículos escritos por Floreal Forni, «Catolicismo y peronismo» I-III, Unidos 4 (1987), pp. 211-226; 5 (1987), pp. 196-216; 6 (1988), pp. 120-144.

73 . Miranda Lida, Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el siglo XX , Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 11.

74 . Cf. Roger Aubert, Ludovicus Rogier, David Knowles (dirs.), *Nueva historia de la Iglesia* , I-V, Madrid, Cristiandad, 1964-1977.

75 . Cf. Carlos M. Galli, «Dios vive en la ciudad». *Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* , Buenos Aires, Ágape, 20144, original de 2011.

76 . Cf. Luis A. Romero, «Memoria e historia del pasado que nos duele», *Criterio* , nº 2439, 2017, pp. 10-14; Jorge Fernández, «Los golpes de la memoria», *Criterio* , nº 2172, 1996, pp. 132-133.

77 . Cf. Josep Pieper, *Una teoría de la fiesta* , Madrid, Rialp, 1974, pp. 81-91.

78 . Cf. María Sáenz Quesada, *Las cuentas pendientes del Bicentenario* , Buenos Aires, Sudamericana, 2010, pp. 293-307.

79 . Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli , p. 104.

80 . Cf. Diana Viñoles, «El espacio memorial de los/as desparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas», *Teología* , nº 119, 2016, pp. 165.176.

81 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 186.

82 . Entre las miradas de historiadores y sociólogos católicos cf. Carmelo Giaquinta, «Reavivar la esperanza cristiana. A veinte años del Concilio», *Criterio* , nº 1957/58, 1985, pp. 693-713; Jorge Soneira, «La Iglesia argentina a veinte años del Concilio», I, *CIAS* , nº 349, 1985, pp. 693-713; II, *CIAS* , nº 350, 1986, pp. 40-61; Antonio Donini, *Religión y sociedad* , *Iglesia y Nación. Aportes para un estudio de la historia contemporánea de la Iglesia en la Comunidad Nacional* , Buenos

Aires, Guadalupe, 1986, pp. 59-74; Lucía Gálvez de Tiscornia, «La Iglesia en la Argentina», *Todo es Historia* , nº 238, 1987, pp. 8-43; Béatrice Balián de Tagtachián, «Église d'Argentine», *Études* , nº 372, 1990, pp. 389-398.

83 . Cf. Carlos Altamirano, «Pasado presente», en Horacio Crespo, Clara Lida, Pablo Yanquelevich (comp.), *Argentina 1976. Estudios en torno al golpe de Estado* , México, El Colegio de México, 2007, pp. 17-33, esp. 25-33.

84 . Marc Bloch, *Introducción a la historia* , México, Fondo de Cultura Económica, 19746, p. 59.

85 . Cf. Fernando Aramburu, *Patria* , Buenos Aires, Tusquets, 2017, pp. 638-642.

86 . Karl Löwith, El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX , Barcelona, Herder, 1998, p. 401.

87 . Cf. Juan C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* , Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 17-62.

88 . Cf. Gaston Fessard, «Dialogue théologique avec Hegel», en Hans Georg Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* , Bonn, Hegel-Studien 11, 1974, pp. 231-248; cf. Michel Sales, *Gaston Fessard (1897-1978)* , Clamecy, Lessius, 2018, pp. 7-133.

89 . Cf. Massimo Borghesi: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale* , Milano, Jaca Book, 2017, pp. 29-39, 99-103; Miguel A. Fiorito, «Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard», *Ciencia y Fe* , XIII/3, 1957, pp. 333-352; José L. Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiositá popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltá Cattolica* , nº 4027, 2018, pp. 18-29.

90 . Cf. Juan C. Scannone, «Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica», *Stromata* , nº 59, 2003, pp. 273-288.

91 . Cf. Paul Ricoeur, Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción , Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 41-93.

92 . Cf. Juan C. Scannone, «La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado», *Teología* , nº 95,

2008, pp. 39-52, donde relaciona el discernimiento con los aportes filosóficos de Maurice Blondel.

93 . Thomas S. Eliot, *Asesinato en la catedral* , México, Imprenta Universitaria, 1960, p. 18.

94 . Cf. Gustavo Gutiérrez, «La V Conferencia en Aparecida y la opción por los pobres», en *Sociedad Argentina de Teología. El desafío de hablar de Dios, en la América Latina del siglo XXI* , Buenos Aires, San Benito, 2008, pp. 13-31.

95 . Cf. Walter Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Para una crítica de la violencia* , México, Premiá, 1982, pp. 99-132.

96 . Cf. Manuel Reyes Mate, Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia» , Madrid, Trotta, 2006.

97 . Cf. Matías Rus, Guillermo Rosolino, Carlos Schickendantz, «La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología Política de Johann Baptist Metz», *Teología* , nº 100, 2009, pp. 397-420, esp. 402-412.

98 . Cf. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa* , Madrid, Akal, 2011, pp. 367-370 y 195.

99 . Jürgen Habermas, «Fe y saber», *Consonancias* , nº 13, 2005, pp. 23-29, 28.

100 . Cf. Johann B. Metz, *La fede nella storia en ella societá* , Brescia, Queriniana, 1978, pp. 54-85; Matías Rus, «Hacer memoria de los muertos en teología», en Santiago Castello, Roberto Giardino (eds.), *Memorias y olvidos en un cambio epocal. Su implicancia para las teologías en diálogo* , Córdoba, EDUCC, 2008, pp. 75-88.

101 . Cf. Lucio Florio, «Para una recepción teológica de los años “70”», *Criterio* , nº 2174, 1996, pp. 203-204.

102 . Cf. José Ratzinger, *Naturaleza y misión de la teología* , Buenos Aires, Ágape, 2008, pp. 29-30.

103 . Marrou, El conocimiento histórico , p. 28.

104 . Cf. ibíd., pp. 53, 56, 59.

105 . Ricoeur, La mémoire, l’histoire, l’oubli , p. 439.

106 . Bloch, *Introducción a la historia* , p. 40; cf. pp. 26, 38, 49.

107 . Raymond Aron, *Introduccion á la Philosophie de l'histoire* , París, Gallimard, 1948, p. 337.

108 . Esta es la célebre fórmula difundida por Michel de Certeau, en *L'Écriture de l'histoire* , París, Gallimard, 1975.

109 . Cf. Aldo Duzdevich, Salvados por Francisco. Cómo un joven sacerdote se arriesgó para ayudar a perseguidos por la dictadura , Buenos Aires, Penguin Random House, 2019, esp. pp. 104-170; Nello Scavo, La lista di Bergoglio. I salvati da Francesco durante la dittadura. La storia mai raccontata , Bologna, Emi, 2013, prefazione di Aldolfo Pérez Esquivel.

110 . Cf. Jorge Bergoglio, *Abraham Skorka. Sobre el cielo y la tierra* , Buenos Aires, Sudamericana, 2010, pp. 179-184; Sergio Rubin, Francesca Ambrogetti, *El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio sj* , Buenos Aires, Vergara, 2010, pp. 145-157.

111 . Cf. Bergoglio, Skorka, *Sobre el cielo y la tierra* , p. 183.

112 . Marrou, *El conocimiento histórico* , p. 91. Cursiva en el original.

113 . Cf. Luis Rivas, *La obra de Lucas. T. 1: El Evangelio* , Buenos Aires, Ágape, 2012, pp. 11-25; *La obra de Lucas. T. 2: Los Hechos de los Apóstoles* , Buenos Aires, Ágape, 2013, pp. 24-28.

114 . Cf. Eduardo de la Serna, «Aportes de Hechos de los Apóstoles para la aproximación al Pablo histórico», *Proyección LXVII* , 2020, pp. 345-363; Daniel Smith, «Biography, History and the Genre of Luke-Acts», NTS, nº 63, 2017, pp. 390-410.

115 . Lonergan, *Método en teología* , p. 226.

116 . Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* , p. 235; cf. p. 445.

117 . Marrou, *El conocimiento histórico* , p. 11; cf. pp. 13, 21, 27, 114, 173.

118 . Cf. Löwith, El hombre en el centro de la historia , pp. 315-329.

119 . Cf. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* , edición y traducción de E. Nolta, Madrid, Trotta, 2018, p. 124.

120 . Cf. White, *Metahistoria* , pp. 47, 50.

121 . Sobre los aportes argentinos a una filosofía de la historia cf. Francisco Leocata, *Los caminos de la filosofía en la Argentina* , Buenos Aires, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2004, pp. 279-314 y 539-547.

122 . Rubé, Historia de la Historiografía , p. 51.

123 . Cf. Natalio Botana, *La libertad política y su historia* , Buenos Aires, Sudamericana, 1991; Fernando Devoto, Nora Pagano, *Historia de la historiografía argentina. Historia argentina y americana* , Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

124 . Citado por Walter Kasper, *Teología e Iglesia* , Barcelona, Herder, 1989, p. 146.

125 . Alberto Methol Ferré, «Política y teología de la liberación», *Víspera* , nº 34, 1974, pp. 30-52, 38.

126 . Cf. Héctor Maletta, *Metodología y técnica de la producción científica* , Lima, CEPES, 2009, pp. 26-30. El autor cita la conocida obra de Mario Bunge, *La investigación científica* , Barcelona, Ariel, 1983.

127 . Gadamer, *Verdad y método* , p. 372.

128 . Remitimos al análisis que se hace en los capítulos 15 y 16 del tomo II.

129 . Cf. Justo O. Laguna, *Luces y sombras de la Iglesia que amo* , Buenos Aires, Sudamericana, 1996, pp. 42-43

130 . Cf. Marcelo González, «Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo teológico-pastoral», en Sociedad Argentina de Teología, *Iglesia universal. Iglesias particulares* , Buenos Aires, San Pablo, 2000, pp. 191-346. El texto, escrito por Marcelo González, aprovechó el trabajo del Grupo Generacional de Teología Argentina, en el cual participaron Fernando Gil, Pablo Etchepareborda, Lucio Florio, Víctor Fernández, Jorge Bender y Carlos M. Galli.

131 . Cf. Rafael Braun, «Iglesia y democracia», *Criterio* , nº 1940, 1985, pp. 82-91.

132 . Conferencia Episcopal Argentina, Iglesia y democracia en la Argentina. Selección de documentos del Episcopado Argentino , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2006, pp. 6.

133 . Cf. Jorge Casaretto, «A cuarenta años de Iglesia y comunidad nacional», *Criterio* , nº 2477, 2021, pp. 14-15.

134 . Cf. Juan Bonnin, Génesis política de su discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina , Buenos Aires, Eudeba, 2012.

135 . Josep Pieper, *Defensa de la filosofía* , Barcelona, Herder, 1976, pp. 139-141.

136 . Karl Löwith, El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia , Madrid, Aguilar, 1973, p. 9.

137 . En la *Ética a Nicómaco* , Aristóteles afirma que «tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera»: ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις (1140 b 27). Seguimos la traducción de Julio Pallí Bonet en Aristóteles, *Ética nicomáquea* ; *Ética Eudemina* , Madrid, Gredos, 1993, p. 274.

138 . La frase original pertenece al Libro VII-ZETA-1039 b 33: καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ’ ὁρισμὸς ἐπιστημονικόν, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ’ ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ’ ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ’ ἀπόδειξιν οὐδ’ ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα. La traducción castellana que presentamos trata de completar la que se presenta en la edición realizada por Hernán Zucchi, cf. Aristóteles, *Metafísica* , Buenos Aires, Sudamericana, 1978, p. 342.

139 . Cf. Max Seckler, *Le salut dans l’histoire. La pensée de saint Thomas d’Aquin sur la théologie de l’histoire* , París: Cerf, 1967, p. 186; sobre el conocimiento conjetural en santo Tomás, que no es una mera opinión, cf. pp. 179-191.

140 . Lonergan, *Método en teología* , p. 185.

141 . Texto citado por Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* , p. 258; cf. p. 260.

142 . Es interesante señalar que en este punto coinciden dos análisis críticos realizados en 1974 desde distintas perspectivas y fuentes de filosofía política en ambas dos orillas del Río de la Plata: cf. Alberto Methol Ferré, «Política y teología de la liberación», *Víspera* , nº 34, 1974, pp. 30-52; Ernesto López Rosas, «Teología de la liberación. Su profundización a partir de la experiencia peronista», *CIAS* , nº 231, 1974, pp. 5-27; del autor cf. «Valores cristianos del peronismo», *CIAS* ,

nº 235, 1974, pp. 7-30.

143 . Cf. Karl Marx, *Miseria de la filosofía* , Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 88; cf. pp. 84-90.

144 . Gaston Fessard, *Chrétiens marxistes et théologie de la liberation* , París, Lethielleux, 1978, p. 272; cf. Nguyen HongGiao, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard* , París, Beauchesne, 1974, pp. 107-115, esp. 113.

145 . Cf. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* , pp. 302-367.

146 . Juan Durán, Ricardo Corleto, Fernando Gil, «El año jubilar: confesión de culpas y pedido de perdón», en Ricardo Ferrara, Carlos. M. Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares* , p. 183. Cursiva en el original.

147 . Bloch, Introducción a la historia , p. 59.

148 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 127.

149 . Lonergan, *Método en teología* , p. 179; cf. pp. 172, 180, 183, 188, 196, 223.

150 . Bloch, Introducción a la historia , p. 98.

151 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 179.

152 . Ibíd., p. 172. Cursiva en el original.

153 . Ibíd., p. 173; cf. p. 179.

154 . Cf. Marrou, *El conocimiento histórico* , pp. 28, 59.

155 . Lonergan, *Método en teología* , p. 240.

156 . Cf. ibíd., p. 131.

157 . Cf. Hans Georg Gadamer, «Autopresentación», 1977, en *Verdad y método* , t. II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 289; del mismo autor cf. *El problema de la conciencia histórica* , Madrid, Tecnos, 2001, p. 18.

158 . Cf. Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli , p. 449.

159 . Gadamer, «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», 1978, en *Verdad y método* , t. II, pp. 293-308, 307.

160 . Cf. Gadamer, *Verdad y método* , p. 365. Debido a la naturaleza de este trabajo no es posible entrar aquí en la explicación y aplicación de la valiosa categoría «historia efectual» o «trabajo de la historia»; cf. *Verdad y método* , pp. 370-377.

161 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 171.

162 . Marrou, *El conocimiento histórico* , p. 170. Cursiva en el original.

163 . Hegel, Lecciones de filosofía de la historia , p. 38.

164 . Löwith, El sentido de la historia , p. 214.

165 . San Agustín, *De Civitate Dei* , XII, 21, en *Obras completas* , XVI, Madrid, BAC, 20005, p. 804.

166 . Sobre el conocimiento en espiral o diagonal cf. Carlos M. Galli, «La "circularidad" entre teología y filosofía», en Ricardo Ferrara, Julio Méndez (eds.), *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica* , Buenos Aires, EDUCA, 1999, pp. 83-99.

167 . Cf. Marrou, El conocimiento histórico , p. 51.

168 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina», en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del Magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina* , Buenos Aires, Claretiana, 1982, pp. 285-289.

169 . Bloch, Introducción a la historia , p. 112.

170 . Cf. Jorge Soneira, *Estrategias institucionales de la Iglesia católica en la Argentina (1880-1976)* , Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989, tomo I, pp. 7-44; tomo II, pp. 153-169. La última sección incluye el período 1966-1976. Cf. Soneira, Lumerman, *Iglesia y Nación* , pp. 13-16.

171 . Cf. Fortunanto Mallimacci; Juan C. Esquivel, «Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina», *Revista Argentina de Ciencia Política* , nº 13/14, 2011, pp. 127-145.

172 . Cf. Mallimacci, Esquivel, «Catolicismo, politica y sociedad en el Bicentenario de la Argentina», pp. 130 y ss. Cf. Max Weber, *Sociología de la religión* , Madrid, Akal, 2017.

173 . Joseph Lortz, *Unidad europea y cristianismo* , Madrid, Guadarrama, 1961, p. 25.

174 . Gadamer, *Verdad y método* , p. 369. Cursiva en el original.

175 . Lonergan, *Método en teología* , pp. 211-212.

176 . Congar, «La historia de la Iglesia, "lugar teológico"», p. 89.

177 . Cf. Marrou, *El conocimiento histórico* , pp. 169, 213.

CAPÍTULO 2

Historia y fe. La lectura teológica de la historia

CARLOS M. GALLI

El cristianismo consiste en la fe en la Palabra de Dios comunicada en la historia, cumplida en Jesucristo y trasmitida en la Iglesia. Es la religión del Dios que, en Cristo, sale al encuentro de los seres humanos. Este capítulo analiza los nexos entre la historia y el cristianismo. A partir de un primer movimiento de la historia a la fe y de la fe a la historia (1) presenta al cristianismo como una religión que conjuga el presente y la profecía (2), el futuro y la historia (3), el pasado y la memoria (4).

Sobre esas bases se consideran las interacciones entre la racionalidad histórica y la razón teológica (5) y se justifica el aporte de la teología a interpretar los signos de los tiempos en el presente (6) y leer la historia pasada, mostrando que en nuestro período de estudio se ensayaron distintas lecturas hermenéuticas (7). En el marco de una historia de los imaginarios y las ideas en nuestro país se examinan el mito de la revolución transformadora (8) y la apología de la revolución purificadora (9).

Resalto tres características del capítulo: la apertura a una teología de la historia en el diálogo interdisciplinario; el ensayo de una lectura

teológica de los acontecimientos de la historia del mundo, del país y de la Iglesia, y la memoria de protagonistas de ese tiempo con el lenguaje del testimonio.

1. De la historia a la fe y de la fe a la historia

El cristianismo está en la historia y la historia está en el cristianismo. Hay una red de vinculaciones entre la historia y la teología —ciencia de la fe— sobre todo en este tiempo, en el que el mundo es vivido como un movimiento histórico amplio, plural y abierto. El cristianismo está en el origen de la concepción occidental de la historia como un proceso cada vez más universal, y desde 1492, mediante el catolicismo, está presente en la génesis y el curso de la historia latinoamericana.

El cristianismo es una fe y una religión. Ha surgido en el seno del judaísmo y se basa en una revelación de Dios realizada de una vez y para siempre. Como religión positiva es un fenómeno temporal, un hecho histórico. En la religión cristiana lo «positivo» no es una decisión humana, ni una obra ética, ni una idea sistemática, sino el registro de lo histórico. Lo «puesto» o «dado» en la historia es la revelación de Dios trasmitida por el Pueblo de Dios y consignada en la Sagrada Escritura.

Para los antiguos, el último principio de comprensión de la historia era el destino (*fatum*), una forma de pensar que retornó con los sistemas idealistas modernos que identificaron libertad y necesidad. En cambio, en el cristianismo, la historia es comprendida a partir de la libre providencia histórica de Dios, que funda la libertad de los hombres. «La forma de pensamiento propia del cristianismo es la historia». (178) Marc Bloch constató ese carácter histórico y afirmó que «el cristianismo es una religión de historiadores». Es una religión que tiene como fuentes a libros históricos, se desarrolla en la Iglesia, una comunidad histórica, concibe la historia como una peregrinación hacia la patria, y medita hechos —no ideas— considerando la historia como «el eje central de toda meditación cristiana». (179)

Aquí deseo presentar, de una forma sintética, la visión cristiana de la historia en la teología católica. No deseo argumentar ante el tribunal de la razón —mucho menos ante una racionalidad reducida al dato positivo— acerca del derecho de Dios a manifestarse en la historia, de la inteligibilidad del cristianismo, de su naturaleza como religión histórica, positiva, experimentable. (180) Tampoco deseo legitimar a la teología como un pensamiento razonable, metódico, científico, lo que justifica, por ejemplo, la existencia de facultades de

teología —tanto católicas como protestantes— en las universidades públicas estatales de Alemania y de otros países del mundo. Sería interesante una conversación sobre este tópico, sobre todo en una Argentina donde el laicismo educativo desalojó a la teología de las universidades estatales en el siglo XIX y esa situación persiste en la actualidad.

Señalo que, a diferencia de religiones que establecen el vínculo con Dios o lo divino a partir del mundo exterior al ser humano, o del interior de su espíritu, el cristianismo es, en primer lugar, una religión de la historia. No es una cosmovisión basada en la naturaleza ni en la interioridad, lo que no obsta para que desarrolle esas dimensiones religiosas En esa línea comparto algunos testimonios calificados. Uno procede de la filosofía de la religión, disciplina filosófica que piensa la relación a Dios; otros de la teología fundamental, disciplina teológica que piensa la revelación divina.

La fenomenología de la religión de Henry Duméry mostró que la esencia de la tradición judeocristiana consiste en ser una religión histórica, tipológica, y con intención universal, pero de expresión particular. (181) Tanto para el judaísmo como para el cristianismo Dios no se manifiesta asumiendo la naturaleza exterior, como en los panteísmos arcaicos, ni en lo íntimo de la interioridad humana, como en el paganismo grecorromano, sino en la historia de un pueblo, constituido por sujetos concretos, que son agentes de iniciativas libres y artífices de su destino. «Israel inventó la categoría de historia». (182) Esta no surgió de fuerzas cósmicas o síquicas, sino de la libre comunicación de Dios en, a través y más allá de seres humanos que viven en el Pueblo de la Alianza. Como interlocutor y partícipe (*partner*) de ese diálogo de amor, el ser humano es visto como un sujeto histórico-cultural capaz de transformar la naturaleza material y cultivar su humanidad y, así, dar un sentido a la historia. (183) La noción de historia como un proceso temporal encaminado a un futuro prometido, esperado y construido, es un legado judeo-cristiano a la historia de la civilización y del pensamiento.

El teólogo Claude Tresmontant puso el acento en mostrar que la religión cristiana —que incluye doctrina, ética y culto— surge del hecho de una revelación desarrollada progresivamente en la historia del pueblo de Israel. Esa manifestación de un Dios personal es el fundamento del monoteísmo abrahámico, raíz común del judaísmo, el cristianismo y el islam. Para los cristianos ese proceso comienza con el acontecimiento de Abraham y culmina en el acontecimiento singularísimo de la historia de Jesús de Nazaret. La revelación es la comunicación de un plan de Dios, y también de un conocimiento, una

ciencia, una inteligencia que Dios brinda al ser humano por medio de otros seres humanos. Esta «información» puede ser recibida, creída, comprendida, pensada, enseñada, transmitida. Dios se manifestó por un acto de fe basado en testimonios fidedignos, creíbles, racionales.

La teología es una ciencia bien cimentada, epistemológicamente hablando. No se basa en una petición de principio. Se basa en un hecho: el hecho de la revelación. Y es la inteligencia humana la que, previamente, establece que sí hay una revelación, que Dios ha hablado, se ha expresado, que enseñó en esa porción de humanidad llamada Israel, desde Abraham hasta Yeshúa de Nazaret. (184)

En los estudios iberoamericanos se destaca la obra del historiador y biblista Rafael Aguirre y de su equipo de investigación sobre los orígenes cristianos. Muestra que el relato acerca del origen de la Iglesia está en condiciones de integrar de forma adecuada la investigación del historiador y la mirada del creyente, distinguiéndolas, sin confundirlas, y uniéndolas, sin separarlas. El creyente descubre la acción de Dios en la historia, en este caso, en los orígenes de la Iglesia. Esa acción divina no elimina los factores que juegan en todos los procesos históricos. «Siempre será necesario el diálogo y el contraste entre quienes contemplan el pasado desde perspectivas diversas. Por eso la tarea del historiador es inacabable y hay fenómenos del pasado, especialmente los más cargados de significación para el presente, que tendrán que ser abordados una y otra vez». (185) El historiador vasco afirma:

En principio, el proceso formativo del cristianismo puede ser objeto de estudio de historiadores, antropólogos y sociólogos, independientemente de si son o no son creyentes. Digo en principio porque también es verdad que la fe, sin interferir en la lógica ni en el rigor del estudio, puede orientar la investigación hacia ciertos aspectos que para un no creyente son de menor importancia. Lo que hace el creyente es dar una interpretación peculiar de este proceso, una interpretación teológica, verlo como desarrollo del plan de Dios en la historia […] Estamos ante una versión de la irrenunciable articulación entre fe y razón; en este caso entre la investigación histórica y la interpretación teológica. La teología, la fe, no puede dictar los resultados a los que tiene que llegar el estudio histórico, pero tampoco este puede cerrarse a una interpretación teológica. Por supuesto que tal interpretación no se deduce de la investigación histórica, pertenece a otro ámbito de conocimiento, pero el creyente que lo acepta puede descubrir una coherencia muy particular en el proceso histórico. (186)

Aguirre confiesa que el trabajo de su equipo, que lleva décadas y ha producido varios volúmenes, «siendo fundamentalmente histórico, tiene una dimensión teológica». (187) Estos estudios ponen en diálogo la racionalidad histórica y la mirada creyente, y testimonian el aporte de la fe en un contexto en el que las exigencias de la razón y la crítica histórica forman parte del paradigma cultural.

1.1. Historia humana y Ciudad de Dios

En los primeros siglos se desarrolló una original sabiduría cristiana en diálogo con las corrientes filosóficas y culturales del mundo grecorromano. La referencia central y normativa a Cristo de la tradición apostólica orientó el desarrollo de una teología sapiencial, que obtuvo un primado sobre la dimensión histórica y el discurso profético. (188) No obstante, Padres de la Iglesia y Escritores eclesiásticos elaboraron los primeros discursos sobre la historia del cristianismo y dieron pasos hacia una comprensión teológica de la historia. Entre ellos se destacan san Agustín de Hipona y su discípulo Orosio. La obra agustiniana *La Ciudad de Dios* (*De civitate Dei*) es un aporte decisivo para el desarrollo de la teología de la historia y el pensamiento político occidental. Ella enseña que, aun en las peores crisis históricas, debemos leer y comprender la historia con una razón iluminada por la fe.

Los veintidós libros de *La Ciudad de Dios* fueron escritos entre 413 y 426, después del saqueo de Roma por los visigodos de Alarico en 410. Muchos decían que, si Roma caía, era porque el Dios cristiano no protegía la ciudad. Durante la era de las divinidades paganas Roma era *caput mundi* y nadie imaginaba que caería en manos de los enemigos. Ahora, con el Dios cristiano, ya no parecía ser una fortaleza segura pues Él no protegía a quien se encomendaba. Agustín responde a esa objeción explicando lo que debía o no debía esperarse de la fe en Dios, distinguiéndola de la política. Presentó la historia gobernada por la Providencia y asumió la división de las edades del mundo esbozada por otros padres a partir de la comprensión bíblica. Su clave de lectura son los dos amores que luchan en el corazón humano y generan dos ciudades que se entrecruzan en la historia. Su trama es el combate entre el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios y el amor a Dios hasta el desprecio de sí. (189) La libertad humana, recreada por la gracia de Cristo, alcanza su plenitud en el amor a los demás.

Agustín promovió la paz en las provincias africanas amenazadas por las tribus bárbaras. En 429 los vándalos penetraron en Mauritania. En 430 asediaron Hipona, la ciudad en la que fue obispo. Su biógrafo Posidio describió el dolor del pastor ante las matanzas de las personas

y las destrucciones de las ciudades. Escribió que las lágrimas eran su pan día y noche. Anciano, Agustín encontraba consuelo en la oración y meditaba los misteriosos planes de Dios. Hablaba de «la vejez del mundo» —el mundo romano era muy viejo— y decía que en la vejez abundan los achaques y el agotamiento. Pero si el mundo envejece, Cristo permanece joven. «El mundo perece, el mundo envejece, el mundo decae y se agota con la fatiga de la senectud. No temas; tu juventud se renovará como la del Águila». (190) Transportándonos al presente, un villancico argentino canta: «Dos mil años hace/ que ha nacido Dios/ el mundo está viejo/ pero el Niño no». La fe en Cristo siempre joven sostiene el amor que construye la Ciudad de Dios. Mientras su ciudad resistía, la casa-monasterio de Agustín abría sus puertas y ejercía la hospitalidad con los hermanos amenazados por la invasión. Posidio, uno de sus discípulos, compartió sus últimos días y dejó un testimonio en su obra *Vita Augustini* . En las situaciones críticas los cristianos no deben abatirse, sino ayudar con misericordia a los más necesitados.

2. El presente. Religión de la profecía

El pensamiento judeo-cristiano se ha desarrollado siguiendo dos líneas principales, que se denominan profética y sapiencial. La profecía y la sabiduría son los polos del discurso revelado y la teología cristiana. Estas direcciones del pensamiento se expresan mediante dos lenguajes, irreductibles y, a la vez, complementarios. La profecía jalona el recorrido espiritual e histórico de una persona, una comunidad, un pueblo, la humanidad. La sabiduría ordena sistemáticamente las realidades del mundo, el ser humano y Dios según correspondencias que estructuran niveles de la vida y el ser.

La profecía es la predicación de la Palabra de Dios en un momento de la historia y la interpretación de los acontecimientos desde esa Palabra, atenta a las continuidades y rupturas de la historia. La sabiduría comprende todos y cada uno de los niveles del ser y de la existencia para percibir sus armonías y analogías a partir de la sabiduría ordenadora de Dios, Principio y Sentido de la realidad. Si ambas son formas de conocer, la primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena. (191)

La tradición profética bíblica marcó la comprensión cristiana de la historia. La «historia de la salvación» surge del encuentro entre la eternidad de Dios que se presenta en la historia y el tiempo humano abierto a lo divino. Puede significar diversas realidades: la revelación de Dios a través de los acontecimientos, el plan divino que orienta la historia hacia una plenitud definitiva, la interpretación de los hechos

desde la Palabra de Dios y el mismo hecho de que la salvación se realiza en la historia. (192) La historia es un misterio atravesado por la presencia salvadora o liberadora de Dios, el Eterno.

La Carta a los Hebreos, uno de los últimos escritos del Nuevo Testamento, afirma que Dios habló «por medio de los Profetas» (Hb 1,1). Ellos son voceros y voces de la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios. Muchos textos señalan el acontecimiento de la Palabra que Dios dirige a su pueblo por el profeta: «La Palabra de Dios llegó o fue dirigida a…» Ezequiel, Oseas o Joel (Ez 1,3; Os 1,1; Jl, 1,1). Esta fórmula reconoce la intervención de Dios en la historia y manifiesta su vigencia porque «la Palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,8). Por el profeta la voz de Dios interpela a su pueblo en la historia. «Profeta es, en definitiva, la persona del presente». (193) Él lee, interpreta, escruta y juzga el presente a la luz de la Palabra que asume el pasado y orienta al futuro.

Los evangelios registran lo que se decía de Jesús: «Un gran profeta ha aparecido en medio de nosotros y Dios visitó a su Pueblo» (Lc 7,16). Él es «verdaderamente, el Profeta que debía venir al mundo» (Jn 6,14). Más aún, en Él Dios dice su Palabra de un modo pleno. Él es la Palabra de Dios que se hizo carne, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta, el exégeta y la exégesis del Padre invisible (Hb 1,1; Jn 1,14.18). En Pentecostés la Iglesia recibió el don del Espíritu que la ungió en un Pueblo profético, en el que todos profetizan (Hch 2,17). Todo bautizado ha sido ungido por el Espíritu Santo para ser profeta, o sea, para recibir y comunicar la Palabra divina en su vida y en la historia.

La profecía discierne el tiempo salvífico (Lc 12,54: *dokimázo*) e interpreta sus signos (Mt 16,3: *diakrínein*) desde el Futuro inaugurado en Cristo. Discernir e interpretar son actos de la función profética de la razón creyente. No predice el futuro, sino que lee la historia desde la Palabra de Dios como explicación del pasado o presagio del futuro. La profecía es «saber lo que es divinamente justo en el momento. Significa el poder de indicar desde la óptica divina el puesto de las cosas, de los hombres, de las combinaciones del destino, de desenmarañar el embrollado ovillo de los tiempos». (194)

Lucio Gera, un maestro de esta Facultad de Teología, fue uno de los más lúcidos analistas del «rostro» de la Iglesia argentina en un texto escrito en 1969. Para José Pablo Martin esos «Apuntes», con los valores y los límites de ese tiempo, no fueron solo un texto excelente sino, también, excepcional y único. (195) En los años siguientes Gera esbozó una teología de la historia, que se convertía en profecía en

cuanto discernimiento teologal e interpretación teológica del Plan de Dios en el curso del acontecer histórico contingente. Hace medio siglo el teólogo elaboró una rica noción de profecía como una función interpretativa de la fe y de la teología porque

> […] si la fe tiene algo que ver con la historia, ello consiste precisamente en el hecho de que la fe es una interpretación escatológica de la historia […] La fe ubica cada época particular y sus acontecimientos en el sentido global de la historia, y detecta, en el sentido particular de cada época, el sentido global del tiempo humano […] Así, pues, la fe se confronta con la historia y con cada «presente» histórico. Se hace lectura e interpretación del presente y, en esa confrontación con la actualidad histórica, se torna profecía […] La profecía es interpretación, esto es, comprensión de un sentido de la realidad. Pero se trata de una interpretación profética… (196)

Para la fe cristiana la historia es un misterio que solo se esclarece a la luz de Cristo. La intervención salvadora de Dios en la historia la convierte en historia de la salvación. La Encarnación del Hijo de Dios es el punto culminante del plan de Dios y la plenitud del tiempo. Con ella comienzan los tiempos que van desde la Pascua hasta la Parusía —su retorno glorioso— cuando acontezca plenamente el fin. Cristo es el fundamento, el centro y el sentido de la historia. La profecía cristiana interpreta la historia con la mirada de Jesucristo, «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (GS 10; 45). La encarnación del Hijo de Dios (Jn 1,14) significa que, «en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo» (Hb 1,2). Los cristianos creemos que en Él Dios reveló las coordenadas últimas o definitivas del sentido de los seres humanos y los acontecimientos de la humanidad.

La teología cristiana conoce a Dios a partir de su manifestación en la historia. A diferencia de la tradición apocalíptica que atraviesa los dos testamentos y se caracteriza por la ruptura radical entre dos eras, la profecía resalta la continuidad discontinua entre el presente histórico y el futuro escatológico. Los hechos tienen un sentido más pleno si están insertos en una secuencia que los precede y si se orientan a una dirección que los trasciende. Interpretar es liberar la significación de un acontecimiento relacionándolo con otros para que en esa confrontación brote una inteligibilidad mayor. La interpretación cristiana de los hechos contingentes abre a las cuestiones del origen y el fin: ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos? Ella tiende a captar un sentido presente en la realidad histórica ubicando los acontecimientos en una gran trama en la que Cristo es el Principio, el Centro y el Fin. Él nos dice: «Yo soy el Alfa y

la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap 1,8).

Sobre esas bases la teología se ha desarrollado como un saber científico de carácter profético y sapiencial. La racionalidad teológica tiende a la sabiduría máxima por el conocimiento amoroso de Dios y se ejercita como acción profética que proclama la Palabra e interpreta la historia. La inédita situación generada en 1492, con la emergencia del continente americano, planteó la cuestión *América: problema moral* . (197) En el siglo XVI se generaron polémicas de un profundo contenido teológico-político porque se referían a las relaciones entre los seres humanos y eran cuestiones teologales porque en ellas se jugaba la fe en Dios, Padre de todos. En los otros, humillados, aparecía la alteridad radical, creadora y misericordiosa de Dios. Dos grandes dominicos interpretaron ese proceso desde la conciencia cristiana y defendieron la dignidad de los pueblos indígenas. Bartolomé de las Casas, en la zona actual de México y Centroamérica, testimonia una teología profética comprometida con el servicio a los más pobres. En la universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria expresa una teología sapiencial de nivel científico en el ámbito universitario. Ambos pensaron los desafíos éticos del descubrimiento, la conquista, la colonización y la evangelización, y ayudaron a la causa indiana desde una fe esperanzada que actuó por medio del amor y promovió la justicia. (198) La historia del pensamiento latinoamericano presenta antecedentes y modelos de una teología profética. (199)

Necesitamos sabios y profetas. (200) El creyente pensante es llamado a ser proféticamente sabio y sapiencialmente profeta. La teología —la sociedad— necesita sabios profetas y profetas sabios. El talante profético pone a la teología en diálogo con la historia; el discurso sapiencial pide la conversación con la filosofía. Aquí tenemos presente ambos interlocutores para pensar la historia y la Iglesia.

3. El futuro. Religión de la promesa

Dios interviene en la historia y, en virtud de su promesa, la orienta al futuro. Este es el fundamento de la teología de la historia, (201) que rastrea «las “incidencias” de Dios en el acontecer histórico». (202) La historia de la salvación tiene una unidad complejísima que incluye muchas dimensiones, nunca se manifiesta totalmente, ni siquiera a la mirada creyente. Une la actuación salvadora de Dios y el movimiento cultural de los hombres, con una unidad en la distinción y una distinción en la unidad. A veces se simplifica atribuyendo los hechos de la vida cultural y política a la historia secular, y se considera lo que pertenece a la revelación, la fe y la Iglesia como historia salvífica. Hay que «superar el puro dualismo porque, al cabo,

la tentativa es que la historia de la cultura, la historia que llamamos profana o secular, se torne sagrada o santa. En la medida de lo posible, con la gracia de Dios, debemos lograr que nuestro propio movimiento cultural sea historia evangélica, sea historia santa». (203)

Los hechos que acontecen conectan diversos niveles de realidad. Dios guía con su providencia la historia del hombre y del mundo a su plenitud definitiva valiéndose de la cooperación de los distintos seres. Para la teología católica, Dios conduce el mundo con el concurso de los seres que ha creado, a los que les confiere la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras. Dios da a los seres humanos el poder ser causas inteligentes y libres en la historia y convertirse en «agentes humanos particulares». (204) Colaborando libremente llegamos a ser colaboradores de Dios.

La fe discierne la unión entre la acción humana y la Providencia divina. La unión de ambas causalidades se opera en un plano descifrable por el lenguaje metafísico y no verificable por análisis empíricos. Dios actúa en las obras de sus criaturas como la causa primera que opera en y por causas segundas. En esta visión unitaria y compleja la fe descubre la acción de la Providencia en la historia de la Iglesia y en toda historia humana. El juego entre la Libertad infinita de Dios y la libertad finita del ser humano, con sus acciones libres, constituye el nivel más profundo de la historia. Esta conjunción es semejante a lo que sucede en la Persona de Cristo, en quien lo divino y lo humano se unen sin confusión ni separación. Él es el paradigma del pensamiento cristiano sobre el hombre y la historia.

Este modelo cristológico orienta la comprensión de la historia desde la fe y evita la confusión, porque afirma la dualidad entre Dios y el hombre sin caer en el dualismo. También impide la separación porque reconoce que hay una historia salvífica y universal, sin caer en el monismo. Esta unidad en la distinción y esta distinción en la unidad se debe al hecho de que la salvación divina acontece en la historia y, al mismo tiempo, la trasciende. (205) La presencia de Dios no se realiza fuera de los actos humanos libres, sino en y a través de las decisiones históricas. Con terminología hegeliana se expresa este misterio diciendo que la historia secular es «sobreasumida» en la historia salvífica. (206)

En 1968, la Conferencia de Obispos celebrada en Medellín emitió dieciséis documentos. El texto *Catequesis* mostró la integración entre la historia salvífica y la historia secular, dando una clave de su concreta unidad dual. «Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el

proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la Historia de la Salvación y la historia humana» (DM VIII, 4).

Lucio Gera se preguntó por el fundamento que permite hablar de la incidencia de la acción de Dios en la historia y de una teología de la historia y, en ese ámbito, de un conocimiento teológico de los procesos históricos. A partir de la fe en la Trinidad, en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, brindó un fundamento trinitario a la mirada cristiana sobre la historia. La resumió en tres afirmaciones acerca de la acción de la Trinidad. En su fase paterna, el fundamento está en el designio, el plan, la economía, la providencia o el gobierno con el que Dios Padre orienta la historia hacia su meta final. En su fase mediadora aquel se halla en la misión de Jesús, el Hijo de Dios, que se hizo hombre por la Encarnación, en el poder que tiene de donar el Espíritu obtenido por su muerte y su resurrección, y en el consiguiente señorío de Cristo sobre la historia. En su fase resolutoria ese sostén se encuentra en la misión del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, y en la actuación permanente del Espíritu en la Iglesia y en el mundo.(207) Desde estas fuentes creemos que Jesucristo plenifica la historia.

¿Cristo es la plenitud de la historia? San Pablo escribe en la Carta a los cristianos de Galacia: «Cuando se cumplió el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer» (Ga 4,4). La venida de Cristo señala la mayoría de edad del ser humano como hijo de Dios, que ahora puede llamar a Dios como Padre-Papá (Ga 4,6-7). El texto asocia el nacimiento histórico del Hijo, Jesús, y nuestro nacimiento a la dignidad de hijos de Dios. La fórmula «Dios envió a su Hijo» expresa la mayor intervención de Dios. Cristo cumple el tiempo fijado por Dios en su plan salvador. El tiempo alcanzó su plenitud por la Encarnación del Hijo de Dios y la totalidad de su vida. No es que Dios envió a su Hijo porque el tiempo había madurado, sino que la misión del Hijo llevó el tiempo a su plenitud. Cristo cumple la promesa de Dios e inaugura la llegada del tiempo mesiánico (cf. Ef 1,10; Hb 1,2).

El Evangelio según san Marcos sintetiza la predicación de Jesús en una frase que señala la nueva realidad. La plenitud acontece con el adviento del Reinado de Dios en Jesús. «El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios se ha acercado. Conviértanse y crean en el Evangelio» (Mc 1,15). El tiempo se ha cumplido. La palabra *kairos* puede significar «un momento decisivo» (Lc 12,1; 13,3) o un «lapso de tiempo» (Lc 10,30; 11,13). A causa de su combinación con el verbo cumplir (*pleroun*), que implica un trazo lineal, en este caso se debe preferir al significado de época o lapso. La presencia de Jesús inicia un nuevo tiempo, cumple una larga espera, colma sin medida un gran

anhelo.

El tiempo se ha cumplido
y el Reino de Dios se ha acercado
Conviértanse
y crean en la Buena Noticia

El paralelismo afirma una novedad. Por eso emplea verbos en modo indicativo y tiempo pasado (se ha cumplido, se ha acercado). En esta transformación histórica-escatológica los seres humanos son invitados a un cambio, que se expresa en los otros verbos que están en modo imperativo y tiempo presente (conviértanse y crean). La era del reinado de Dios llega con Jesús. El primer imperativo (conviértanse) corresponde al primer indicativo (el tiempo se ha cumplido): los oyentes reciben la llamada para girar de posición e ingresar en el tiempo nuevo. El segundo imperativo (crean) corresponde al segundo indicativo (el Reino de Dios se ha acercado): los oyentes están llamados a volverse por la fe a Cristo e ingresar en la nueva realidad en la que Dios reinará. (208) Todo el Nuevo Testamento insiste en que Cristo es la Plenitud de la historia y el cosmos (Col 1,19; 2,10; Ef 1,23).

La fe en la promesa de Dios sostiene una esperanza incondicionada porque Él se brinda como la Felicidad del ser humano. La esperanza funda la promesa amorosa del Dios fiel y misericordioso, que promete generosamente y cumple fielmente dándose en un don que sobrepasa toda medida, con la lógica del exceso. En diálogo con la *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, Paul Ricoeur mostró que, para san Pablo, el *mucho más* (*pollô mallon*) de Cristo supera excesivamente el pecado de Adán: «porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados mucho más abundantemente sobre todos» (Rm 5,15). La economía de la sobreabundancia del Don de la Vida es una categoría de la esperanza porque ayuda a alcanzar los bienes que son gracia de Dios y no conquista humana. (209) El «Espíritu de la promesa» (Ef 1,3) aviva la «esperanza (que) no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5).

3.1. La centralidad de Cristo en la historia

Para la fe cristiana Cristo es el Centro de la historia porque la Promesa de Dios ya se ha cumplido en Él aunque todavía no se ha consumado en nosotros. En Él coinciden el Principio, el Centro y el Fin. «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap 22,13; 1,8.17; 21,6). Él es el Principio de la creación y la

recreación, el Primogénito (*protótokos*) de la creación, el Principio (*arché*), el *Primero* que resucitó de entre los muertos (Col 1,15-18). También es, misteriosamente, el Último, «el último (*eschatos*) Adán» (1 Co 15,45). La irrupción del Salvador inició los últimos tiempos de la historia, no en un sentido cronológico, sino en el plano de la manifestación de Dios. En Cristo se separan el centro y el fin porque la plenitud de los tiempos no coincide con su final cronológico. Él es el centro salvador de la historia, no es su término efectivo. Separando el centro del fin abre un tiempo intermedio, el período del «ya» y el «todavía no»: la salvación ya aconteció en Cristo, pero todavía no alcanzó su plenitud. La teología sostiene que solo el fin último puede unificar de algún modo la historia y, por eso, «no hay historia sin fin de la historia». (210) Como escribió Carlo Martini, «es necesario que este fin sea "un fin", que tenga el carácter de un valor final decisivo, capaz de iluminar los esfuerzos del presente y dotarlos de significación». (211)

La centralidad de Cristo en la historia es un misterio de fe que resulta difícil de percibir en los hechos particulares que estudiamos los historiadores. Un hecho histórico, un texto bíblico y un rito litúrgico atestiguan esa centralidad de Cristo en la historia y en la fe. El hecho es que el calendario más usado computa el paso del tiempo en relación al nacimiento de Cristo. Los dos mil años de su nacimiento —prescindiendo de la exactitud del cálculo cronológico— representan un acontecimiento único no solo para los cristianos sino para toda la humanidad. La Encarnación del Hijo de Dios pertenece a la historia, se mide según un cómputo temporal (cf. Lc 2,1-2) y marca el inicio de la era cristiana, la que tiene una fuerte gravitación en la medición del tiempo. El texto es una frase bíblica que está en la Carta a los Hebreos: «Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y para siempre» (Hb 13,8). Esta frase es una solemne profesión de fe en Cristo, que es el centro de atención de las miradas de los creyentes y el fundamento firme de la esperanza entre los vaivenes de la historia (Hb 13,9). El rito es la bendición del cirio que representa a Jesús Resucitado en la Vigilia pascual del sábado santo. Mientras graba el año sobre el cirio pascual, el celebrante proclama Cristo ayer y hoy, principio y fin, Alfa y Omega. Suyo es el tiempo y la eternidad. A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos.

La teología explica una doble relación entre Cristo y la historia. La historia contiene a Cristo, uno de los miles de millones de seres humanos que nacemos, vivimos y morimos en el mundo. Cristo, Dios-Hombre, el Único muerto y resucitado, abarca toda la historia pasada, presente y futura. Bajo el primer aspecto Él es un fragmento de la historia universal, que trasciende su existencia terrena situada en un

tiempo determinado y un espacio localizado. Bajo el segundo, la historia es como un fragmento de esa totalidad singular que es Cristo, Principio, Centro y Fin que envuelve misteriosamente toda la historia. Una cristología de la historia une la irrupción vertical de la eternidad producida por la Encarnación y la sucesión horizontal del tiempo. Mira a Cristo como parte de toda la historia y también considera a esta como fragmento de Cristo, Centro que da sentido al pasado y el futuro. (212)

Una lectura teológica conjuga tres niveles imbricados de procesos históricos. Por un lado, los que se dan en el plano de la civilización universal, hoy planetaria, que incluye los instrumentos científicos, técnicos, económicos, mediáticos e informáticos que posibilitan un mayor desarrollo. Estos, en una globalización multidimensional y sin regulaciones internacionales justas —como sucede en los mercados financieros— manifiestan su poderío y ambigüedad. Por el otro, se sitúan los movimientos que se producen en el nivel de las culturas particulares, con sus creencias, símbolos, valores, costumbres, tradiciones y lenguajes, desafiadas por los flujos interculturales y las tecnologías de la comunicación. Si el progreso lineal abarca el mundo instrumental con sus logros acumulativos y su difusión mundial, desde las industrias de punta hasta las redes sociales, conformando una historia de la civilización; el drama de las culturas, como unidades vivientes de memoria, identidad y proyecto que configuran la vida de los pueblos, con sus fines y valores, sus etapas y ciclos, tiene la marca de la pluralidad. Como la humanidad, la historia tiene la estructura paradojal de una unidad plural. Puede ser una en su progreso racional y múltiple en su dramática cultural. El hombre de fe discierne, además, un tercer plano, propio del misterio salvífico de la historia, centrada en Cristo, unificada por la promesa divina y el fin escatológico, que le da su sentido último y funda una esperanza teologal. (213)

La mirada teológica afirma la gradual unidad universal de la familia humana ante las pretensiones contrarias del universalismo abstracto moderno y el particularismo fragmentario posmoderno. Por un lado, ante la crítica ilustrada que impugna su particularidad histórica y le niega la universalidad de la razón; por el otro, ante la coexistencia lúdica de particularidades autónomas que rechazan lo universal como totalitario. Desde los años ochenta ambas posturas alimentan el debate acerca de la unidad y la pluralidad en la cultura y en la historia. Mientras se aceleraban los procesos opuestos de globalización y exclusión, los teóricos de ambas posiciones han disputado entre sí. Por un lado, los cultores de una postmodernidad desencantada que liquida la posibilidad de una historia universal y se

reduce a sumar «muchas» historias particulares, privadas y cotidianas. (214) Por otro, los que sostienen una modernidad obstinada que postula una «única» historia guiada por la ilustración de la razón y el progreso de la libertad. (215) Una mayor universalidad de la historia debe realizarse incorporando —no absorbiendo— las particularidades, cuando la familia humana corre en bloque una misma suerte y ya no se diversifica en varias historias separadas. La pandemia de covid-19 puso al descubierto que todos navegamos en la misma barca. La fe cristiana afirma la providencia de Dios en la historia, que nos invita a construir una fraternidad universal capaz de albergar y potenciar todas las culturas.

4. El pasado. Religión de la memoria

En el Primer Testamento Israel vive la Memoria del Dios de la Alianza. (216) La palabra hebrea «memoria» (*zkr*) caracteriza las relaciones con Dios. El verbo *zakar* implica pensar en algo pasado y acordarse de un deber. Dios se acuerda de su amor y su fidelidad (Sal 25,7). Recordar es acordarse de algo en favor de alguien. Nehemías reza: «Oh, Dios mío, acuérdate en mi favor de cuanto he hecho por este pueblo» (Neh 5,19). También es recordar algo a alguien, lo que sucede en un memorial litúrgico (*zikkaron)* . En ese caso se usan dos modos del verbo *zakar* : Dios se acuerda y se le puede recordar algo: «Ustedes, los que hacen que el Señor se acuerde, no se tomen descanso ni lo dejen descansar a él» (Is 62,6). En el recuerdo, la memoria y la acción van juntas; se recuerda un hecho mediante un signo externo. La memoria del corazón une pensamiento, sentimiento y acción.

Dios es memorioso: guarda lo sucedido en el pasado en la memoria de su amor fiel. Dios «mantiene su alianza por mil generaciones» (Ex 20,6). Dios «se acuerda» de su pueblo, aunque Israel pierda la memoria. En la Biblia hay una invitación recíproca a «acordarse» uno del otro (Os 2,24). Dios nos invita a hacer memoria: «En cualquier lugar donde yo te conceda conmemorar mi nombre vendré a ti y te bendeciré» (Ex 20,24). La memoria integra la oración de Israel. Dios «se acuerda» de su Pueblo. Recordar es volver la mirada hacia el pacto que hizo en el pasado con su pueblo para hacerlo Pueblo de Dios. «Dios se acuerda siempre de su alianza» (Sal 111,5). Aquel pacto histórico sigue siendo actual y recuerda a Dios su compromiso de amor: «Acuérdate de tu amor y tu compasión que son eternos» (Sal 25,6). Por la memoria el pueblo actualiza su alianza de amor.

El hombre «se acuerda» de las maravillas que Dios hizo. El recuerdo del salmista se hace alabanza por las maravillas del Creador

y Salvador. «Te doy gracias porque fui formado de manera tan admirable. ¡Qué maravillosas son tus obras!» (Sal 139,14). Todo lo que existe en la naturaleza y se nos da en la historia es un memorial de las maravillas de Dios. Esta mirada retrospectiva nace del mandamiento: «Acuérdate». El pueblo tiene necesidad de meditar lo que Dios hizo en su favor. Las obras salvadoras son acontecimientos memorables. El recuerdo alimenta el amor y lo convierte en oración. Como un enamorado que repite el recuerdo de su primer encuentro, el orante reitera: «Yo recuerdo las proezas del Señor, sí, recuerdo sus prodigios de otro tiempo, evoco todas sus acciones, medito en todas sus hazañas» (Sal 77,12). El salmista invita a entrar en el trabajo constructor de la memoria: «Recuerden al Señor y su poder, busquen constantemente su rostro, recuerden las maravillas que él obró, sus portentos y los juicios de su boca» (Sal 105,2-3). Al recordar, Israel actualiza, vuelve a hacer presente, sigue admirando las obras de Dios, se edifica como pueblo.

El profeta Jeremías suplica: «Acuérdate, no rompas tu Alianza con nosotros» (Jr 14,21). Cree en la fuerza del nombre del Señor y se sabe sostenido porque el recuerdo de Dios, que es una fuerza activa que lleva a agradecer lo recibido y pedir lo que se necesita. La alegría brilla sobre el trasfondo de una memoria agradecida y el pedido de perdón nace de la memoria penitente. Solo el que recuerda puede pedir perdón y agradecer el amor. La memoria mantiene la esperanza en tiempos de crisis. Una de las Lamentaciones reza: «Me encuentro lejos de la paz, he olvidado la dicha […] Pero algo traigo a la memoria, algo que me hace esperar. Que el amor del Señor no se ha acabado, no se ha agotado su ternura. Mañana tras mañana se renuevan. ¡Grande es su fidelidad!» (Lm 3,17.21-23).

En el Pentateuco hay cinco grupos de textos referidos a la memoria. El primero está en la historia de los orígenes; el siguiente pertenece a las tradiciones patriarcales; el tercero a los relatos del éxodo; el cuarto son los textos sacerdotales acerca del culto; por último, todo el libro del Deuteronomio. En Egipto Dios escuchó los clamores de su pueblo y se acordó de su alianza con los patriarcas: «Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Entonces dirigió su mirada hacia los israelitas y los tuvo en cuenta» (Ex 2,24-25). Yahveh reveló su nombre para ser recordado de generación en generación. El pueblo, haciendo memoria de su Dios, experimenta que Él es «El que es», el que está presente, lo acompaña y salva (Ex 6,5). En las fiestas litúrgicas celebra las gestas de Dios. Los relatos y ritos rememoran la acción divina, actualizan la alianza, permiten apropiarse de su sentido, los trasmiten a las nuevas generaciones, forman la memoria.

La Pascua judía conmemora el paso de Dios que liberó al Israel, recuerda el acontecimiento fundador del Éxodo y observa la fiesta de Pascua. La liberación de la opresión deberá ser celebrada como un memorial: «Este día será memorable (*lezikkaron*) para ustedes. Lo celebrarán como una fiesta en honor del Señor» (Ex 12,14). Esa fiesta, ese día, esa comida, no solo son un recordatorio de aquella gesta divina, sino también una acción de gracias al Señor. La tercera copa de la comida pascual manifiesta esa alabanza de un modo especial. En la comida del cordero pascual encontramos una triple *anámnesis* o memorial: la liberación fundadora en el pasado, la gracia actual en la comida ritual y la salvación futura. Esta espera repleta de esperanza es, a la vez, una ardiente súplica. Este mismo movimiento se descubre en la Cena de Jesús: se da gracias por la liberación realizada, porque ella se hace actual por el sacramento y se ruega a Dios que Cristo vuelva pronto para completar la salvación.

El libro del Deuteronomio es una «teología del recuerdo». (217) El pueblo debe hacer memoria. El descanso del sábado tiene como motivo el recuerdo de la esclavitud: «Así podrán descansar tu esclavo y tu esclava, como lo haces tú. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto» (Dt 5,15). La doctrina social de Israel tiene su origen en la memoria de la opresión que sufrió y de la libertad que recibió como un don de Dios. Hay que traer al presente el dolor pasado que sana el corazón y, sobre todo, hacer memoria de la liberación de Dios. Moisés, antes de que el pueblo entrara en la tierra prometida, recordó la fidelidad de Dios a pesar de las tentaciones de Israel. Ante el peligro del olvido, Israel debe recordar que Dios lo liberó. La memoria es el remedio para no caer en la arrogancia: «Acuérdate del Señor tu Dios porque Él te da la fuerza para que alcances esta prosperidad» (Dt 8,17).

4.1. La memoria eucarística de la Iglesia

La memoria es una dimensión de la fe y una palabra sagrada. Jesús deja la celebración de la Eucaristía como memoria cotidiana que introduce en su Pascua (cf. Lc 22,19). Junto con él la memoria hace presente «una verdadera nube de testigos» (Hb 12,1), los miembros del Pueblo de Dios que nos precedieron en la fe y tuvieron una esperanza contra toda esperanza. Incluye a quienes incidieron en nuestra vida: «Acuérdense de aquellos dirigentes que les anunciaron la Palabra de Dios» (Hb 13,7). Muchas veces son personas cercanas: «Tengo presente la sinceridad de tu fe, esa fe que tuvieron tu abuela Loide y tu madre Eunice» (2 Tm 1,5). El creyente recuerda, reconoce y agradece los dones de Dios a través de otros. El canto de María celebra que Dios se acuerda de su misericordia (Lc 1,54).

Dos relatos del Nuevo Testamento narran que Jesús instituyó la Eucaristía mandando hacer «esto» en conmemoración suya. San Pablo señala que el Señor lo dice cuando entrega su cuerpo y su sangre (1 Co 11,23-25). San Lucas lo dice en la entrega del cuerpo (Lc 22,19-20). (218) Las palabras «hagan esto en memoria mía» (*eis ten emen anamnesin*) significan una acción que hace recordar. No se reduce a evocar un hecho realizado, implica insertarse en una acción que se está dando. Las palabras se refieren a lo que Jesús hizo en esa noche: «tomó el pan, dio gracias, lo partió, lo dio» (Lc 22,19). Esta *anámnesis* es un continuo hacer presente la entrega amorosa de Cristo que redime. (219)

Por la Eucaristía Jesús sigue presente de un modo especial. Sus palabras y gestos en la Cena tienen una correspondencia con la celebración pascual de Israel. El paralelismo prefigura, por la comida pascual, el acontecimiento principal, que hace memoria del pasado y se abre como un signo al futuro. Al reiterarlo todas las generaciones actualizarán la gracia de ese evento liberador. Jesús identifica la entrega del pan y del vino en el cáliz con el don de su cuerpo y su sangre, de su persona y su vida, anticipando su donación en la cruz asumida como el sacrificio de comunión de la Nueva Alianza. (220) La Iglesia agradece, actualiza y comparte la memoria de Jesús que se entrega a la muerte y da vida con su resurrección, hasta que vuelva. Celebrar su Memoria es unirnos a él para tener el valor de vivir por nuestros hermanos cada día. La comunidad creyente hace presente a Cristo muerto y resucitado por la acción del Espíritu —memoria viva de la Iglesia— que le recuerda lo que él dijo e hizo (cf. Jn 14,26). «¡Acuérdate de Jesucristo, que resucitó de entre los muertos!» (2 Tm 2,8).

En la Eucaristía las comunidades cristianas aprenden a hacer memoria. El mal y el horror que afectan la vida argentina pueden ser transformados por la cruz pascual. Podemos convertir el pasado doloroso del fratricidio en un memorial que promueva una nueva fraternidad en la verdad, la justicia y la paz. Los cristianos estamos llamados a contar la verdad de toda historia, hacer una memoria arrepentida de toda culpa y celebrar con una memoria agradecida todo amor. En medicina la palabra *anámnesis* recuerda la historia clínica de un enfermo; en la liturgia cristiana designa el momento central de la celebración eucarística. La acción de la memoria —festiva, penitente, agradecida— puede ayudar a curar las heridas de una historia crucificada y encontrar espacios de memoria compartida. Cristo celebró anticipadamente la Memoria de su Pascua con un pan y una copa de vino. De allí, el valor de los gestos pequeños que realicemos para reencontrarnos como hermanos.

5. Progresión circular entre razón teológica y racionalidad histórica

¿Qué razón justifica que la teología, ciencia de la fe, intervenga en comprender la historia? Nuestra obra fundamenta y practica una interpretación histórica y teológica de los acontecimientos. La palabra castellana teología proviene de dos raíces griegas: la primera (*teo* -) viene de *theos* , Dios; la segunda (*-logía)* de *logos* , que significa razón, conocimiento, discurso o lenguaje. La teología (en latín *theologia* : *sermo de Deo*) es conocer a Dios, pensar en Dios, hablar de Dios. Es la fe que piensa y el pensamiento de la fe, la fe que busca y sabe entender, y la inteligencia que busca y sabe creer.

La teología puede ser descripta de muchas formas. Un camino parte de la vida cristiana, que está sustentada en tres virtudes, que se llaman teologales porque vienen de Dios y llevan a Dios. El Pueblo de Dios es una comunidad de fe, esperanza y amor unida en el Espíritu. La vida intelectual del creyente despliega ese dinamismo que lleva al Padre y a los hermanos. Por la circularidad de la vida teologal, la teología entiende la fe animada por el amor y sostenida por la esperanza. Dicho de otro modo, es inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. (221) Una teología teologal significa un conocimiento de la fe centrado en Dios, y un ejercicio del pensar animado por una fe esperanzada y amorosa. El discurso teológico da razón —fundamento y sentido— del Dios creído, esperado y amado. No solo afirma que Dios existe, sino que piensa y habla del Dios que es y se manifiesta como Amor, porque, en Cristo, sabemos que «Dios es Amor» (1 Jn 4,8.16). (222)

La teología es un conocimiento racional a partir de la fe. Desde la Ilustración se ha divulgado una ruptura entre la fe y la razón como si fueran alternativas irreconciliables. A esa escisión respondió el joven Hegel en su escrito *Creer y Saber* (1803) en el que tomaba distancia de la filosofía crítica de Kant. (223) La tradición católica siempre se reconoció en la sabia enseñanza de san Agustín (†430), uno de los mayores doctores de la Iglesia. Decía que, si bien no todo el que piensa cree —las personas que no son creyentes—, «todo el que cree piensa; piensa creyendo y cree pensando. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula». (224) El discurso teológico despliega la racionalidad intrínseca de la fe. San Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino enseñaron que creer es «pensar con asentimiento» (*cum assensione cogitare*). La fe es una fe pensante, el acto de quien confía pensando y piensa confiando. La fe fecunda la inteligencia para entender lo que cree en la medida de lo posible. Esto se da espontáneamente en todo creyente. Cuando un familiar muere

sorpresivamente, incluso el corazón del más creyente se pregunta: ¿por qué? La fe popular hace las preguntas vitales más importantes.

En teología, creer y pensar se recubren recíprocamente. El que cree busca y debe pensar; quien piensa puede y busca creer. El catolicismo toma distancia de quienes sostienen que el que cree no puede filosofar y el que filosofa no puede creer. Nada hay más alejado de nuestra posición teológica que la separación entre una racionalidad iluminista y una fe pietista. En la historia moderna hubo una nefasta separación entre razón y fe, que surgió de la falta de diálogo entre una deriva racionalista de la cultura y el pensamiento, por un lado, y una postura fideísta de la Iglesia y la teología, por otro. La mejor tradición cristiana enseña que la inteligencia se abre al creer, así como la fe incluye el pensar. Por eso grandes pensadores elaboraron formulaciones mediadoras sobre la teología, como el binomio «creo para entender» y «entiendo para creer» (*credo ut intellegam -intellego ut credam*).

El acto de pensar es una exigencia interior de la inteligencia creyente que desea comprender lo que cree. La fe cristiana tiene una racionalidad intrínseca y la teología entra en diálogo con las distintas racionalidades teóricas —formales, experimentales, analíticas, hermenéuticas, especulativas— y sus correspondencias prácticas. El trabajo de la inteligencia dentro de la adhesión creyente implica el diálogo con los saberes de la filosofía, la ciencia histórica y otras disciplinas científicas. Esta asunción de la razón en la fe no es una simple transcripción de lo que dice la fe en el vocabulario de la razón, ni tampoco una simple transposición de las categorías racionales en el registro de la fe. Es una reasunción transformadora de la razón para comprender la fe, que excede su propio campo. (225) Si el ser humano es más que la pura razón y la razón es más que la racionalidad instrumental, necesitamos una razón científica, sapiencial y profética que integre niveles de la racionalidad, como los que conciernen a la religión, la teología, la filosofía, la historia, las artes, las ciencias y la política. Este talante intelectual impregna el aporte de nuestra obra al estudio de la Iglesia en la Argentina.

La vida cristiana impulsa a la razón del creyente a desarrollarse como una razón creyente y una fe pensante. En su autocomprensión y en la comunicación de su contenido, ella debe comunicar el misterio de Dios y su plan salvador en la historia con el testimonio vital de gestos amorosos y elocuentes, y con una argumentación racional fundada en razones verdaderas y convincentes. La fe que busca, espera y sabe entender está movida por el dinamismo peregrinante de la esperanza.

Juan Pablo II describió al vínculo entre la fe y la razón con la imagen circular: «No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (FR 17). Enseñó que «el nexo que debe instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía tendrá el carácter de un cierto progreso circular (*cuiusdam circularis progressionis*)» (FR 73). Hace más de veinte años expuse diversos modelos de interrelación según la imagen del círculo y la acción de circular. (226) La figura circular tiene historia en el pensar cristiano. Kant, en 1794, en el segundo prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera Razón* , concibió las relaciones entre la Revelación —la fe eclesial e histórica— y la Razón —la fe racional y moral— con círculos concéntricos que no son exteriores entre sí. Ubicó su teología filosófica en el círculo más pequeño, sin relación con la experiencia religiosa ni con la historia positiva del cristianismo. (227)

5.1. El intercambio entre la fe y la historia

La teología contemporánea se renovó a partir del estudio de las fuentes y de una mayor conciencia histórica. La presencia de la historia en la teología no se limita a la historia de la Iglesia, sino que atraviesa toda la ciencia teológica. La teología dogmática se ha renovado integrando la mirada histórica y la especulación sistemática. La argumentación histórica es fundamental para la teología positiva y especulativa, narrativa y argumentativa. (228) Con el Vaticano II comenzó una nueva etapa en la que, a partir de la relevancia dada a la historia en la constitución *Sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (1965), se repiensa la función de la historia en el método teológico. (229) Somos discípulos del Vaticano II que orienta a pensar de forma simultánea la fe y la historia. El historiador católico comprende la Iglesia, el mundo y la historia de ambos a partir de la relación solidaria de la Iglesia con el mundo diseñada por la Constitución *Gaudium et spes* (GS). Por eso, «la historia de la Iglesia debe escribirse de nuevo, no solo a la luz de la *Lumen gentium* , sino también de la *Gaudium et spes* ». (230)

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (GS 1).

El Vaticano II presenta la vinculación entre la Iglesia y el mundo como un intercambio dialogal (GS 40-45). (231) Enseña que la Iglesia no solo brinda su aporte, sino que también recibe la ayuda de la humanidad. Toma el pensamiento y los lenguajes de los pueblos y del saber filosófico para expresar el mensaje evangélico y adaptarlo al saber popular y las exigencias ilustradas. El esfuerzo de actualización le ayuda a formular el Evangelio de una forma apropiada al momento histórico y, al mismo tiempo, promueve un vivo intercambio con las culturas, lo que acrecienta la comprensión de la fe y el diálogo con la historia. El Pueblo de Dios, en especial sus pastores y teólogos, con la ayuda del Espíritu, debe escuchar, auscultar, discernir e interpretar las variadas voces de nuestro tiempo.

El intercambio entre la fe y la historia se traduce en el diálogo entre la Iglesia y las culturas. En 1965, el decreto *Ad gentes* sobre la misión desarrolló una teología de las iglesias locales y presentó su relación con las culturas «a semejanza de la economía de la Encarnación» (AG 22: *ad instar oeconomiae Incarnationis*). Para realizar este vivo intercambio hay que desarrollar una nueva reflexión teológica en cada región que considere la realidad histórica, social y cultural de los pueblos.

Para conseguir este propósito es necesario que, en cada gran territorio sociocultural, se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a una nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se percibirá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las conductas manifestadas por la divina revelación (AG 22b).

La teología debe indagar los caminos por los cuales la fe potencia la inteligencia, teniendo en cuenta la sabiduría de los pueblos. Después del Concilio, en grandes regiones culturales, como América Latina, se generaron líneas teológicas que llevaron la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe a partir de contextos particulares. Ese párrafo constituye, a mi juicio, «la carta magna de la inculturación teológica» y «la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico». (232)

5.2. Razón teológica y racionalidad histórica

En este intercambio caben las correspondencias entre la fe, que se

hace teología, y diversas formas de la racionalidad, como la filosofía y la historia. El saber de la teología es competente para dialogar con el saber de la historia, reconociendo los diversos objetos, perspectivas y métodos que les corresponden, pero afirmando la aptitud de la razón teológica para el diálogo interdisciplinario. La teología piensa a Dios y todas las cosas en su relación con Dios a través de Cristo. Con el gran teólogo dominico Francisco de Vitoria (†1546) sostengo que «el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su profesión». (233) La teología cristiana habla de la Biblia y la Liturgia, la doctrina de Dios y la del hombre, de Cristo, la Iglesia y los sacramentos, la moral y espiritualidad, la historia y el derecho, la cultura y la religión, el matrimonio y la familia, el trabajo y la fiesta, la historia y la eternidad. En nuestro caso pensamos la historia.

Deseamos cultivar una razón abierta y una fe lúcida para buscar consonancias o convergencias analógicas entre la teología y la historia, sin perder de vista lo que aportan la filosofía, las ciencias y las artes. El trabajo de la inteligencia en la adhesión de la fe no solo alimenta la teología, sino que también favorece el diálogo con toda forma de racionalidad sapiencial y científica, especialmente con la historia. La misma naturaleza de la ciencia histórica reclama conexiones interdisciplinarias. (234)

Pensar los acontecimientos históricos con categorías tomadas de la filosofía y la teología no es una novedad reciente ni es un deseo infundado. Basta poner el ejemplo de dos grandes pensadores que marcaron la filosofía y la historia. A fines del siglo XVIII Immanuel Kant hizo una interpretación filosófica de la revolución francesa. La consideró «el signo» de su tiempo. Convencido de que la Ilustración traía la mayoría de edad y la libertad ciudadana, realizó una lectura de la revolución como el gran signo de la historia que estaba en progreso hacia un nivel superior de sociedad, el de un Estado de ciudadanía cosmopolita y federal para todos los pueblos. (235) En el opúsculo «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798) expresó que solo una historia profética podría responder esa pregunta, pero que era necesario tener una experiencia en la que pudiera anclar la tendencia hacia la mejoría. Esa señal histórica debía ser para la humanidad en su totalidad.

Para explicar la experiencia y el signo de la revolución, Kant empleó categorías tomadas de la teología cristiana de los sacramentos. El sacramento es un signo conmemorativo del acontecimiento pasado, expresivo de la gracia presente, anticipativo de la plenitud futura. El filósofo empleó la frase latina: *signum rememorativum, demonstrativum,*

prognosticum. Como un profeta filosófico-político, consideró la revolución francesa como el presagio de la evolución moral y política del género humano, «su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo». Estaba convencido de que un fenómeno como ese no se olvidaría y que, si fracasaba, «no por eso pierde nada de su fuerza aquella predicción filosófica». (236) Fue un teórico de la ideología del progreso indefinido de la razón y de la libertad. Posteriormente, el Evangelio del positivismo al estilo de Auguste Comte, tomó la evolución progresiva de la Humanidad como la ley suprema de la historia. La filosofía positiva expresa que «la ley de la evolución progresiva reemplaza la función del gobierno providencial». (237) Esa ideología concibió el *progressus* como una perfección infinita, superadora de la religión y la filosofía. La noción de progreso, típicamente moderna, simboliza que las expectativas superan a las experiencias.

Alexis de Tocqueville, historiador y político francés, vinculó la narración de los hechos con una teoría explicativa, e hizo aportes notables para comprender su tiempo en las obras *La democracia en América* (1835-40) y *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). Su conocimiento de la primera mitad del siglo XIX expresa un empleo riguroso de los recursos intelectuales disponibles y trasmite una profunda fe cristiana en Dios, que guía misteriosamente los acontecimientos. Estaba convencido de la magnitud de la revolución francesa, «una revolución irresistible que avanza», tan destructiva como creadora, y mostró que no había irrumpido súbitamente, sino que era el resultado de un largo proceso hacia una mayor igualdad social, que había anticipado el deseo de una ciudadanía universal. *La democracia en América* trasmite su lectura de ese signo histórico: «No es necesario que Dios hable para que descubramos los signos ciertos de su voluntad; basta con examinar cuál es el curso habitual de la naturaleza y la tendencia continuada de los acontecimientos». (238) En su madurez discernió las etapas de ese acontecimiento que duró diez años, marcadas por distintas formas de gobierno y situaciones tan diversas que van del entusiasmo por la libertad y la igualdad a la tiranía y el terror. (239)

En una de las obras más notables sobre el método de la teología, *De locis theologicis* , el teólogo español Melchor Cano (†1560) mostró la autoridad de la Historia humana para la teología.

En efecto, todos los varones doctos están de acuerdo en que los teólogos en cuyos estudios enmudece la Historia son ignorantes en todo […] La Historia nos suministra de sus tesoros muchos conocimientos, sin cuya posesión seríamos tachados con harta

frecuencia de incapaces e ignorantes, tanto en Teología como en cualquier otra ciencia en general [...] He advertido con frecuencia —y sobre todo en esta obra— que la Historia es necesaria al teólogo cuando argumenta. (240)

El pensamiento teológico del último medio siglo, en todas sus disciplinas, ha procurado un nuevo diálogo racional entre la historia y la teología. En ese intercambio se han desarrollado la dimensión histórica de la teología y la dimensión teológica de la historia. En el mismo proceso se ha procurado entender la teología como interpretación de la historia y, como veremos en el siguiente capítulo, comprender la historia de la Iglesia como ciencia histórica y ciencia teológica. En este amplio marco, también, la teología se presenta como una interpretación profética de la historia.

La teología clásica fue concebida como una sabiduría por parte de todos y como una ciencia por parte de algunos, si bien, desde la tradición bíblica, es profecía, o sea, una inteligencia histórica de la fe y una comprensión teologal de la historia. La teología es ciencia de la fe (*scientia fidei*), profecía de la esperanza (*prophetia spei*), sabiduría del amor (*sapientia amoris*). Puede parecer arbitrario ligar cada dimensión a una de las tres virtudes cuando, por la circularidad que se da en la vida teologal, la teología es siempre ciencia, sabiduría y profecía de una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza. Aquí, en un diálogo entre la fe y la historia, cabe hablar de la teología como inteligencia, profecía, sabiduría o hermenéutica de la esperanza, (241) una esperanza sabia (*docta spes*). (242)

6. La interpretación de los signos de los tiempos

La teología profética se concreta en el discernimiento evangélico y la interpretación teologal de los signos de los tiempos. Jesús llamó a «interpretar... los signos de los tiempos» (Mt 16,3) y «discernir el tiempo presente» (Lc 12,56). Esa invitación fue acogida por la Iglesia contemporánea en el Vaticano II (GS 4, 11, 44) y en documentos del magisterio posconciliar. Ella nos invita a discernir los signos de los tiempos en el marco de una comprensión cristológica y humanista de la historia. Muchos protagonistas de la historia de los años sesenta y setenta hicieron lecturas de su tiempo.

¿Qué son los signos de los tiempos? Algunos procesos representan, en el lenguaje de la praxis —acción y pasión— tendencias universales e interrogantes profundos del ser humano en un período histórico. Son «fenómenos generalizados que envuelven toda una esfera de actividades y que expresan las necesidades y las

aspiraciones de la humanidad presente». (243) Basta mencionar pocos ejemplos. Juan XXIII reconoció como signos los anhelos de emancipación de los trabajadores, las mujeres y los pueblos (PT 25-28); el Vaticano II destacó los cambios universales, profundos y acelerados; en los años setenta resonaban las aspiraciones de liberación y de libertad; en el comienzo de las transiciones democráticas en todos los continentes hubo deseos de justicia y reconciliación para construir la paz; los ochenta mostraron nuevos fenómenos masivos como el desempleo y la movilidad; en los noventa crecieron la integración y fragmentación, la globalización y exclusión; las primeras décadas del siglo XXI testimonian nuevos signos como las desigualdades que reclaman más equidad, la comunicación digital, la globalización asimétrica, un mayor cuidado de la casa común, etc.

¿Cómo discernir e interpretar los signos de nuestro tiempo? En la tradición cristiana el discernimiento va asociado a una actitud espiritual. Por su parte, la interpretación tiene un carácter más teorético, tanto filosófico como teológico. En diálogo con la filosofía hermenéutica contemporánea entiendo la hermenéutica en el sentido amplio de una teoría y una práctica de la interpretación, en nuestro caso, de la interpretación de los acontecimientos de una historia cambiante. Los hechos, en cuanto signos de una época, pueden ser conocidos, discernidos e interpretados. En clave hermenéutica hay dos grandes niveles de interpretación de estos hechos-signos, que se corresponden con dos perspectivas de nuestra obra: el sentido histórico-filosófico y el sentido teologal-teológico.

Un primer nivel de lectura es antropológico y cultural, porque el ser humano produce, expresa y discierne sentidos en la historia, a la cual va escribiendo «como un texto». La acción humana es «acción significativa», (244) y, en varios aspectos, constituye «un cuasitexto». (245) Los criterios que determinan lo que es un texto se verifican, análogamente, en la acción y la pasión humanas. La interpretación busca explicar-comprender tres realidades semejantes: texto, acción, historia. Un hecho tiene un significado que debe ser interpretado, como en un texto. «La historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una teoría del relato verídico de las acciones de los hombres del pasado». (246)

Si los acontecimientos históricos y los fenómenos sociales son como signos o textos que configuran un lenguaje, su significado puede ser interpretado a nivel cultural, (247) aunque estén atravesados por una «plurivocidad analógica». (248) La historia en cuanto misterio, acontecimiento y proceso reclama la historia como texto, relato e interpretación. (249) El ser humano es *actor* —agente y paciente— y

lector —narrador e intérprete— del acontecer. En el tiempo presente se narran e interpretan hechos del pasado, y se producen nuevos sucesos —se escriben nuevos textos— que serán leídos por otros en el futuro.

Todo ser humano puede ejercitar el arte de interpretar (*ars interpretandi*) lo que sucede en la historia que vive. Deben hacerlo los que siguen sus ondas cortas, como el periodista, el analista, el comunicador, el economista, el sociólogo, etc., y aquellos que buscan entender sus ondas largas, como el antropólogo, el historiador, el filósofo, el teólogo, etc. Algunos, como el historiador, el político y el pastor deben seguir al mismo tiempo las pequeñas y las grandes historias. La Iglesia debe asumir la gran tarea de la narración, la interpretación y el juicio de la historia, sobre todo de la eclesial.

Un segundo nivel concierne a una lectura teologal y teológica de los signos de los tiempos. Esta interpretación «trata de individuar “en los tiempos”, es decir, en el curso de los acontecimientos, aquellos signos que pueden darnos la pista de una Providencia inmanente [...] que puedan servirnos de señal —y esto es precisamente lo que ahora nos interesa— de una cierta relación con el Reino de Dios». (250) Esta hermenéutica, propia de la conciencia cristiana, inquiere la significación o sacramentalidad teológica de los hechos, así como Kant buscaba la sacramentalidad filosófica-política de la revolución francesa. En este plano, los signos de los tiempos se vuelven signos de Dios. Son llamados que Dios hace a través de hechos significativos que reflejan interrogantes, aspiraciones, sufrimientos y esperanzas en un momento dado. El Vaticano II enseña que todo el Pueblo de Dios procura discernir en los acontecimientos «los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios» (GS 11).

Debemos interpretar y discernir los signos de los tiempos desde una fe pensante. (251) Interpretar el Soplo del Espíritu en esta hora es un ejercicio de la profecía, el conocimiento de la fe que discierne lo que Dios está gestando en su historia con los hombres. La luz oscura de la fe puede percibir el paso de Dios que abre las puertas de la esperanza de un futuro mejor, arduo pero posible. Sin embargo, la cercanía a los hechos y la dinámica de las interpretaciones llevan a proceder con cautela, escuchando las advertencias de historiadores, filósofos y teólogos de la historia. No obstante, estamos llamados a discernir los signos de los tiempos, porque expresan los clamores de los hombres, las interpelaciones de Dios y los desafíos a la Iglesia. La conciencia histórica percibe en los hechos presentes no solo los frutos del pasado gestado sino, y sobre todo, los signos de un futuro que se está gestando.

La función profética de todo el Pueblo de Dios debe ser realizada por todos los miembros del Pueblo de Dios. Cada cristiano, por su condición de bautizado, puede esbozar una lectura inteligente y creyente de los problemas actuales. Todos los cristianos tenemos que auscultar el sentido de los nuevos signos y las nuevas voces, en especial los teólogos, pensadores, pastores, catequistas, evangelizadores. En esa tarea laicos y laicas están llamados a construir el Reino de Dios en el corazón de la historia y brindar el aporte de su carisma laical y su competencia profesional.

6.1. Lectura cristiana de los signos de nuestro tiempo

La interpretación teologal de la historia proviene de la luz de la fe en la revelación de Dios comunicada y trasmitida en la historia. Se hace en el marco del Plan de Dios, a la luz de su Palabra y con la ayuda de su Espíritu. No basta conocer la situación mediante los aportes de las ciencias humanas, sino que se requiere el discernimiento en el Espíritu. Se trata de mirar, leer e interpretar la vida y la historia desde Jesucristo, que es el Evangelio vivo y personal, como dice el primer Evangelio (cf. Mc 1,1). Al mismo tiempo, se buscan los criterios para determinar la forma en la que la acción de Dios en la historia se puede traducir en un método de lectura y el sentido que tiene hablar de la historia no solo como lugar hermenéutico sino, también, como lugar teológico (*locus theologicus*). (252)

Jesucristo es la clave para interpretar la urdimbre de la historia. El creyente discierne la novedad de sentido que hay en los hechos a la luz del Signo dado por Dios a los hombres como plenitud y sentido de todo tiempo. Cristo es el Acontecimiento de los acontecimientos, la Palabra de las palabras y el Signo de los signos, que hace inteligible a los ojos de la fe el sentido escondido en los hechos. El misterio de la muerte y la resurrección de Jesús es el criterio principal de una hermenéutica teológica. Cristo, desde su Pascua, es el Resucitado que abarca todos los tiempos, sigue presente en la historia y retornará para consumar este mundo. Una interpretación cristiana de la historia lleva a discernir el pasado y el presente a la luz del Futuro absoluto que ya se ha inaugurado en el Señor. (253) Esta hermenéutica bíblica-teológica interpreta los sentidos de los hechos desde el Sentido final del Plan de Dios cumplido en Cristo y los juzga o discierne con un juicio teológico-moral. La teología afirma esta verdad desde la fe, aunque sea difícil reconocerla en la práctica cotidiana.

En la lectura de la historia, la Iglesia considera las tensiones polares que hunden sus raíces en la ambigüedad de la libertad. Habla

de signos de vida y muerte, de amenazas y esperanzas, de luces y sombras, de aspectos positivos y negativos, que se entrecruzan en la realidad personal y colectiva. Por ejemplo, en lo religioso se cruzan el secularismo indiferente y la nueva sed de Dios; en lo social coexisten la afirmación de la dignidad de las personas y las violaciones sistemáticas a sus derechos; en lo internacional se mezclan la aspiración a la paz y el estallido de nuevos conflictos. Estas y otras realidades realizan y expresan, por presencia o ausencia, sentidos y valores humanos que remiten al misterio pascual de Cristo, en el cual el amor de Dios extrae bienes de males y convierte a las crisis en posibilidades. La clave cristológica permite leer los signos no solo en su tensión polar sino, y sobre todo, en un movimiento pascual que va de la muerte a la vida por la fuerza vital del amor.

La dignidad de toda persona humana, amada por Dios, es el criterio humanista y el valor ético para interpretar los procesos históricos. (254) El magisterio de la Iglesia ofrece textos en los que expresa este juicio antropológico que brota de la fe y discierne la cualidad moral que emerge en los acontecimientos. Juan Pablo II interpretó el año 1989 desde las categorías antropológicas de dignidad, verdad, libertad, subjetividad y participación (CA 22-29); hizo un juicio moral sobre la interdependencia a partir de la noción de desarrollo integral y solidario (SRS 12-34), tanto en la línea negativa del imperialismo producido por estructuras de pecado, como en la línea positiva de la solidaridad que es causa de integración y liberación (SRS 35-40). Los obispos latinoamericanos, en las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) consideraron como situaciones de pecado social a la miseria y la injusticia (DM II, 1, 1; DP 28). Las conferencias de Santo Domingo y Aparecida discernieron las realidades sociales que favorecen o dificultan una vida más digna (SD 164-209; A 347-430). Desde el punto de vista ético la globalización puede tener una valoración positiva o negativa. (255)

Los signos de los tiempos expresan aspiraciones de los hombres, interpelaciones de Dios y desafíos pastorales. La Iglesia escucha y mira, interpreta y discierne con la responsabilidad de dar respuestas evangelizadoras. Así, el discernimiento evangélico es un acto teológico-pastoral, un conocimiento que guía la acción. Ese acto toma de la situación histórica y de sus vicisitudes no un simple dato, que hay que registrar y frente al cual se puede permanecer indiferentes o pasivos, sino una interpelación a la libertad responsable, tanto de la persona como de la comunidad. Es un llamado que Dios hace a toda la Iglesia y a cada creyente en y a través de una situación histórica determinada.

El método de reflexión «ver, juzgar, actuar», con su circularidad progresiva, resulta fecundo para leer los signos de los tiempos, juzgarlos críticamente y orientar transformaciones. Surgido en la Juventud Obrera Católica (JOC), Juan XXIII reconoció, en el párrafo 236 de la encíclica *Mater et magistra* , que esa secuencia expresa el método de la Doctrina social de la Iglesia. El Vaticano II lo asumió en la Constitución *Gaudium et spes* , que hizo una lectura histórico-teológica de la modernidad, expuso la visión cristiana de la sociedad y discernió los problemas más urgentes. Las Conferencias del Episcopado Latinoamericano adoptaron ese método, como expone Aparecida (A 19). En esa línea la teología de la liberación se comprendió como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios». (256)

Scannone ensayó leer los signos de los tiempos no solo a la luz de la fe, ni tampoco en un nivel meramente histórico o sociológico, sino con los ojos de un filósofo. Esa lectura filosófica emplea de forma crítica las aportaciones de las ciencias sociales en un diálogo interdisciplinario. Esos aportes pueden ser asumidos críticamente dentro de una reflexión humana integral y radical, como corresponde a la filosofía. En la historia se debaten opciones hermenéuticas en torno a la verdad y el error, y opciones éticas y ético-políticas que ponen en juego el bien y el mal moral. Como se trata de la verdad y el bien que hacen a la dignidad del ser humano, la interpretación debe ser verdadera y la elección debe ser recta. Solo así puede contribuir a hacer la vida más digna, la sociedad más justa, la cultura más sensata, la historia más integrada. Los actos de ver, comprender y discernir/juzgar las acciones y las pasiones se realizan para promover un mundo más humano. (257) El jesuita ejercitó el discernimiento de la acción y la pasión de los argentinos como un aporte a la teología social inculturada en diálogo interdisciplinario. (258)

7. La lectura teológica de la historia argentina reciente

¿Es razonable, pertinente y posible hacer lecturas de la historia civil y eclesial argentina desde la teología? Aquí hay que distinguir dos cuestiones. Uno es el problema teológico del sentido de la historia humana en general; otra es la cuestión teológica del sentido de la historia de la Iglesia en especial. (259) De lo primero tratamos en este punto; del segundo en el capítulo siguiente.

Una lectura teológica y profética se mantiene en el régimen de la fe, lo que no permite una transparencia racional —racionalista— de la historia al concepto. La historia es un misterio de interacción entre las libertades humanas y la Libertad divina, que interactúan en planos

metafísicos distintos, por lo cual no es posible reducir los hechos a fatalidades del destino, ni convertir el acontecer contingente en un sistema necesario. El conocimiento histórico y la interpretación teológica del pasado no buscan descifrar el presente ni predecir el futuro. Solo intentan ofrecer «una estructura conceptual», (260) o «un esquema de orden y significación», (261) para que la razón, sobre todo la razón creyente, pueda hallar sentidos en los hechos, a partir del Sentido pleno presente en Cristo, la Novedad que renueva la historia, y quien dijo «Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Esta es la grandeza y la humildad de la profecía como hermenéutica de la historia realizada desde la fe cristiana.

La tarea de discernir e interpretar los procesos históricos es un arte que se ejercita observando, narrando, analizando, interpretando, y juzgando la historia desde la fe en el Señor de la Historia. El papa Pablo VI veía el análisis de la historia como «el arte de descubrir el curso y el ensamblaje de los acontecimientos humanos», y decía, con su sabiduría teologal y su lenguaje evangélico, «que la vigilancia cristiana sea para nosotros el arte de discernir los signos de los tiempos». (262)

En la Argentina de los años sesenta y setenta hubo distintas lecturas de los signos del tiempo. Se interpretaron los acontecimientos con distintos criterios históricos y teológicos. En nuestra obra citamos experiencias y lecturas de los sucesos vividos, padecidos e interpretados por diferentes actores sociales y distintos miembros de la Iglesia. Este capítulo, teórico e introductorio, pone ejemplos de hechos y textos de aquel tiempo que expresan visiones e interpretaciones de la historia. Por ejemplo, ya entonces, no solo después de 1983, hubo intelectuales y políticos que cuestionaron con argumentos filosóficos y políticos el uso de la violencia armada y el terrorismo de Estado. También hubo miembros de la Iglesia, tanto laicos como clérigos, que discernieron con lucidez los argumentos en pugna e impugnaron el compromiso con la violencia en nombre de la fe. Aquí me refiero a algunos testimonios críticos que fueron escritos por intelectuales de esa época en sus contextos sociales.

Varios teólogos argentinos mostraron, en ese momento, que se sentía la urgencia de encarnar la fe en los procesos históricos y leer la historia con una mirada creyente. Eso implicaba superar la escisión entre la historia de la salvación y la historia política. Requería pensar la dimensión secular de la fe e insertar el compromiso por la liberación temporal en la misión de la Iglesia. En ese contexto varios argentinos hicieron aportes a la interpretación teológica de la historia. Nombro las lecturas hechas por dos teólogos argentinos cuyas vidas y

pensamientos serán analizados en otros capítulos.

7.1. Lecturas teológicas en ese momento histórico

Lucio Gera pensó la relación entre la Iglesia y el Mundo desde la unión entre lo religioso y lo secular, y atento a las realidades designadas por los binomios fe / evangelización y cultura / liberación. Su pensar integrador afirmó la unidad compleja que se da entre lo salvífico y lo secular, manteniendo la dualidad que no identifica y evitando el dualismo que separa. En 1974 afirmó:

La teología de la liberación se halla ante la ardua tarea de elaborar y explicitar, en un plano general y básico, la conexión existente entre las dimensiones sagrada y secular de la existencia, mostrando que no se oponen, ni se reducen una a otra, sino que se integran en una unidad, en la cual no queda diluida la propia diferencia, consistencia y aporte de cada una. En un nivel más determinado debería explorar la relación que se da entre la fe y la cultura; ya que la fe es el objetivo de la evangelización, y la liberación [es] un proceso que pertenece al movimiento histórico de las culturas. (263)

Gera unía las distintas dimensiones de la realidad histórica (objetiva) y la conciencia cristiana (subjetiva), integrando trascendencia e inmanencia. Rechazó las alternativas excluyentes que provenían de ideas secularistas y sacralizadoras, que separaban radicalmente este mundo del otro mundo. Frente a una separación entre la historia secular y la historia eclesial, en 1974 exponía:

[Toda cultura] siempre está en proceso, es una historia. No es una actividad, es el conjunto de actividades en proceso. Al plantearse el problema entre fe y cultura, se plantea el problema entre fe e historia, y el problema de si hay dos historias o una sola historia. Me parece que hay una sola historia, solo que esa historia no es simple, es complejísima; está complicada con dimensiones interiores, de fe, de política, religiosa, que no se superponen, sino que se imbrican, se introdeterminan una a otra, se condicionan. En este sentido no es que haya una historia de la cultura y otra historia de la salvación, sino una sola historia que es salvífica, política, cultural, etc. (264)

En una entrevista Gera reconoció que, en el inmediato postconcilio, los teólogos de la Comisión Episcopal de Pastoral se interesaron por el proceso histórico argentino y que tuvo un esmero particular por unir lo religioso y lo secular sin separar ni identificar, porque la fe opera en la historia. «Porque es en este equipo (de la

Coepal), desde el 66 o el 67, que empezamos a leer toda la historia argentina desde ciertos parámetros teológicos». (265) En ese reportaje se refiere a la teología de la revolución:

Y también estaba el tema de la revolución; pero nosotros no queríamos hablar en esos términos. No estábamos de acuerdo cuando J. Comblin sacó su libro, *Teología de la revolución* ; tampoco a Gustavo Gutiérrez le gustó que lo sacara. Nosotros, para decir que no se trataba de una pura reforma —porque criticábamos el reformismo— usábamos más bien la manera de decir de Pablo VI: «Es necesario que los cambios sean rápidos, profundos y amplios». (266)

La lectura de la historia, una y plural, se verifica en la forma de interpretar el acontecimiento bíblico del Éxodo y su relación con los procesos contemporáneos. La narración de la gesta liberadora de Israel fue, después del profeta Isaías, uno de los textos más citados en la hermenéutica bíblica-pastoral que, a fines de los sesenta, leía la realidad latinoamericana a la luz de la Palabra de Dios. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, hizo una lectura de los signos de su tiempo en conexión con la historia bíblica de la salvación. Su *Mensaje a los pueblos* dice:

Como cristianos, creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación. Como Pastores, con una responsabilidad común, queremos comprometernos con la vida de todos nuestros pueblos en la búsqueda angustiosa de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas. Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente. Creemos que estamos en una nueva era histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar. A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los «signos de nuestros tiempos». Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda esas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraterna. Por fidelidad a este plan divino, y para responder a las esperanzas puestas en la Iglesia, queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo. Por ello nos sentimos solidarios con las responsabilidades que han surgido en esta etapa de transformación de América Latina.

Medellín hizo una analogía con el Éxodo bíblico. «Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de

Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da "el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas"» (DM Introducción, 6). Ese paradigma fue repensado por la naciente teología latinoamericana de la liberación. Se ha mostrado, a partir de textos de Lucio Gera y Jorge Mejía, los matices entre las lecturas actualizadoras que hacían en 1972 y 1973. (267) Gera afirmaba la conexión interpretativa entre la experiencia religiosa y el proceso histórico: «En el Éxodo la conciencia de Israel se estructura de un modo tal que interpreta ese éxodo como liberación de la opresión. Eso da origen a un paradigma de interpretación de toda la historia. Eso será la historia, un continuo proceso de la liberación del hombre». (268) Mejía enfatizaba que la lectura cristiana del Éxodo, como la de todos los acontecimientos y textos del Primer Testamento, se hace a la luz de la Pascua de Cristo y toda la Sagrada Escritura. (269)

En ese tiempo hubo hermenéuticas histórico-políticas de textos bíblicos. El relato del Éxodo fue el arquetipo más empleado para justificar el compromiso de Dios y de la Iglesia con la liberación de los oprimidos. Los textos más comentados de los Evangelios fueron: Las Bienaventuranzas (Mt 5,1-12; Lc 6,20-26), la escena del juicio final (Mt 25,31-46), el Magnificat de María (Lc 1,46-56), la homilía de Jesús en su pueblo (Lc 4,16-21) y la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37).

Orlando Yorio, entonces profesor del Colegio Máximo de San Miguel y luego animador de los Seminarios de Formación Teológica, practicó un estilo peculiar de hacer teología relacionando la Palabra de Dios con la existencia concreta. Hacía una fenomenología de la vida cotidiana y una hermenéutica teológica en analogía con la historia bíblica, el misterio de Cristo y la vida trinitaria. (270) En 1975 se realizó la IV Semana Argentina de Teología en el Colegio Máximo, con el tema «El acontecimiento como un lugar teológico». Los expositores fueron Diego Losada, Carmelo Giaquinta, José I. Vicentini y Orlando Yorio, miembros de la primera generación teológica postconciliar. Fue una de las pocas semanas teológicas de la que no se publicaron la crónica y las ponencias. (271)

El texto de Yorio se titula «El acontecimiento argentino como un signo teológico». Fue publicado en 1975 por la *Revista Bíblica* , la primera publicación latinoamericana sobre la Biblia. Se inscribía en la línea abierta por la *Gaudium et spes* para discernir los signos de los

tiempos y era parte de la tesis doctoral que el autor preparaba. Se inspiraba en los Documentos de Medellín que manifestaban la acción del Espíritu de Dios en la historia y compartía el imaginario de la emancipación latinoamericana. Combinaba el análisis de una lectura histórico-política de los principales hechos del trienio 1973-1975, marcados por la figura de Juan D. Perón, con una lectura bíblica-teológica apoyada en acontecimientos del camino de Israel y el misterio de Jesús, pasando de un registro a otro sin una mediación intermedia de carácter histórico o filosófico. Presentaba la historia como sacramento de la presencia de Dios en la vida de su pueblo y afirmaba que el principal «signo» es la marcha del pueblo para ser sujeto de su propio destino. En ese marco dedicó una sección para explicitar una hermenéutica teológica que emplee interpretaciones sociopolíticas desde el horizonte de la fe.

El proceso histórico, la vida de los pueblos, es un sacramento. Al vivir este proceso, al comprometernos con él, los hombres somos ungidos con la vida del pueblo y con la vida de Dios. Leer los signos de los tiempos es reconocer en los acontecimientos las fuerzas que responden a la vida del pueblo y a la de Dios para dejarse llevar por ellas y recrearlas continuamente [...] para nosotros, el signo privilegiado que nos permite dar sentido a todo es el pueblo en su marcha para hacerse pueblo libre, por hacerse sujeto de su propio destino [...] La lectura de la historia como signo implica el uso de interpretaciones sociopolíticas. Estas interpretaciones pueden ser distintas. Pero el riesgo de interpretaciones sociopolíticas distintas no dispensa al cristiano de la lectura significativa de la historia. So pretexto de querer ser políticamente imparcial, no puede el cristiano cerrar los ojos y el corazón a la vida de Dios que bulle en las ansiedades y en la marcha del pueblo al que pertenece... del mismo modo la limitación y provisoriedad de las interpretaciones sociopolíticas no nos dispensa a los cristianos de leer desde nuestra fe la historia de nuestro pueblo y de comprometer nuestra vida en dicha historia. (272)

En esos textos aparece una cuestión hermenéutica abierta: ¿la historia actual es un lugar de interpretación de la Biblia de forma directa y sin mediaciones? En 1974 Rafael Braun llamó la atención de que el paso de los gobiernos de Cámpora a Perón en Argentina, de Torres a Banzer en Bolivia y de Allende a Pinochet en Chile no podía llevar a un cambio inmediato de una teología del éxodo o la liberación a otra del exilio o el cautiverio. (273) En esa frase se notan dos niveles de lectura: el análisis histórico que nota los cambios políticos y los paradigmas bíblicos que deben ayudar a una lectura teológica sin caer en análisis ideológicos. En 1989, José P. Martín dedicó un capítulo a la hermenéutica bíblica de lo que pasó en aquel tiempo porque «la interacción entre la comprensión del texto bíblico y de los acontecimientos vividos como sujeto histórico es una nota del hermeneuta católico». (274)

7.2. La violencia en Pablo VI y la Conferencia de Medellín

En 1968 el Espíritu de Dios impulsó a la Conferencia de Obispos en Medellín a recibir creativamente el Concilio, asumir los cambios desde la fe, rejuvenecer el rostro de la Iglesia, comprometerse con la justicia, la paz, el desarrollo y la liberación integral, impulsar una Iglesia pobre que denuncie la pobreza y sea solidaria con los pobres, reformar las estructuras de comunión y las comunidades cristianas de base, promover una pastoral de conjunto. Medellín acentuó varios

rasgos bíblicos para renovar nuestra Iglesia. (275) El documento sobre *La Juventud* expresa el nuevo estilo deseado: «el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres» (DM V, 15).

Los Documentos de Medellín fueron objeto de relecturas por parte de sectores tradicionalistas, que los denostaron, y revolucionarios, que los manipularon. El catolicismo de izquierda redujo su mensaje a una proclama, un «Medellín kerigmático», una lectura selectiva, sobre todo de los dos primeros titulados *Justicia* y *Paz* . En particular, recogió la denuncia del neocolonialismo como variante del imperialismo y llamó a cambiar la sociedad por un proyecto de liberación. Esa invocación a Medellín se convirtió en un eco simplificador de las reivindicaciones revolucionarias, lo que «aumentó el impacto político, y por tanto eclesial de Medellín». (276) Por eso no hay que confundir a Medellín con sus lecturas unilaterales. El 25 de junio de 2021, en un video en internet sobre monseñor Sergio Méndez Arceo (†1992), obispo de Cuernavaca en México, se reduce Medellín a un «kerigma» de tres puntos: la opción por los pobres, la lucha por la liberación y el diálogo cristiano-marxista.

¿Qué discernimiento ético teológico hizo Medellín de la violencia y la paz? El tema fue bastante estudiado. (277) El documento *Paz* expresa que la violencia constituye uno de los problemas más graves de América Latina y exhorta al pueblo cristiano a promover la paz. Entonces se hablaba de dos violencias: una, fruto de la situación social, menos visible e interpretada como injusticia; otra, provocada por la acción política armada, entendida como resistencia a la opresión. La primera, sufrida por las víctimas de la injusticia, fue llamada «institucionalizada» por su carácter permanente. La segunda se refería a los grupos revolucionarios que elegían la violencia como medio para alcanzar el poder. Esa realidad llevó a distinguir entre la doctrina tradicional de la insurrección legítima, que se da en los casos de tiranía evidente y prolongada, y la acción violenta que se organizaba como estado permanente de guerrilla sin que se dieran aquellas condiciones. La legitimidad de la violencia política era debatida por cristianos antes de la aparición de organizaciones armadas en Argentina. (278)

En la encíclica *Populorum progressio* (1967), Pablo VI trató al tema en un texto que fue muy citado en aquellos años. «La insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas

injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 31).

Pablo VI fue el primer Papa que pisó y besó tierra latinoamericana. Llegó a Colombia para clausurar el 39º Congreso Eucarístico Internacional, cuyo lema era *La Eucaristía, vínculo de amor,* e inaugurar la Conferencia de Medellín con el tema *La Iglesia, en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II* . Sus gestos y palabras impulsaron un decidido compromiso pastoral. (279) En su encuentro con los campesinos miró los rostros de aquellos hermanos más pequeños de Jesús y les dijo que patrocinaba la causa del pueblo humilde, iba a honrar a Cristo en ellos, así como llegaba para honrarlo en la Eucaristía, porque ellos son sacramento de Cristo.

La fuerte orientación social fue de la mano de una condena clara a toda violencia. En Bogotá se refirió cuatro veces al tema. Tuvo dos frases terminantes. En la misa de la Jornada del Desarrollo dijo que muchos, en especial jóvenes, creían que la violencia era la única forma de cambiar las estructuras, y manifestó con vehemencia: **«La violencia no es evangélica ni cristiana; es contraria al mandamiento evangélico del amor».** En el Discurso Inaugural de la asamblea episcopal expresó: «Ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad». Esa afirmación no ocultó la injusticia estructural porque, un poco antes, cuestionó «sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país», y llamó a «poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente». (280) Denunció la injusticia, pero no dio pie a justificar la reacción armada.

En el documento *Paz* —uno de los más significativos en relación a la realidad social latinoamericana— los obispos reunidos en Medellín citaron tanto el famoso texto de la encíclica *Populorum progressio* n. 31 (DM II, 19) como ambas expresiones del Papa en Colombia (DM II, 15). Fomentaron la opción por la «promoción de la paz en América Latina» (DM II,16) con el fundamento de otra frase de Pablo VI, tomada del obispo chileno monseñor Manuel Larraín (†1966): «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 87; DM II, 1). Medellín denunció las estructuras de pecado institucionalizado en situaciones de injustica, miseria y opresión que afectaban —afectan— a millones de latinoamericanos (DM II, 1-10) y promovió la construcción de la paz como obra de la justicia, quehacer permanente y fruto del amor (DM II, 14). Ante la tentación de la violencia (PP 30; DM II, 16) la Iglesia latinoamericana movió a un compromiso activo por la paz, recordó la bienaventuranza de los artesanos de la paz (Mt 5,9 en DM

II, 14) e insistió —citando PP 31— en que, si bien la insurrección revolucionaria puede ser legítima en algunos casos, «la violencia o "revolución armada" generalmente "engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas"» (DM II, 19). (281) Como se analiza en el capítulo sexto, estas enseñanzas sobre la violencia iluminaron las orientaciones dadas por los obispos argentinos en el *Documento de San Miguel* emitido en 1969.

No obstante, después de la asamblea de Medellín hubo católicos que tomaron el camino de la violencia revolucionaria, lo que fue analizado y cuestionado en esos mismos años por parte de laicos muy comprometidos con la dimensión social del Evangelio. Aquí sintetizo la hermenéutica realizada en 1970 por el uruguayo Héctor Borrat, director de la revista *Víspera* , editada de 1967 a 1975, año en el que se exilió en Barcelona. La publicación reunió a muchos intelectuales, laicos y sacerdotes, de varios países de América Latina. En 1970, Borrat publicó un lúcido ensayo sobre un año de gran significación para la Iglesia latinoamericana: el pasaje de 1968 a 1969. Allí hizo un análisis de la militancia revolucionaria asumida por católicos de diversas vocaciones a partir de una reducción política de la figura de Jesús, del compromiso de la fe y de la misión de la Iglesia. (282)

En ese tiempo, el horizonte de la «liberación» desplazó el marco del «desarrollo». A nivel ideológico surgió el «liberacionismo», que se oponía dialécticamente al «desarrollismo». En otra publicación, Borrat trazó un panorama de la Iglesia latinoamericana en el quinquenio que siguió a Medellín. Entonces se decía que la Iglesia católica era la institución que estaba cambiando más profunda y rápidamente en América Latina. Eso preocupaba a la política de los Estados Unidos, que veía en el catolicismo una fuerza de cambio social, como advertía el conocido *Informe Rockefeller* de 1969.

Ese período fue decisivo en la Argentina por dos razones. Por un lado, por la recepción eclesial de las orientaciones de los documentos de Medellín a través del *Documento de San Miguel* , que será analizado en el capítulo seis. En segundo lugar, porque desde la convocatoria a elecciones que hizo el presidente Alejandro Lanusse en 1972 hubo un crecimiento enorme de militantes de la Juventud Peronista y una salida a la luz pública de la agrupación Montoneros, como será analizado en el capítulo tercero. Los jóvenes participaron activamente en ese momento y se tornaron protagonistas en la campaña electoral con el lema «Luche y vuelve», que culminó en el triunfo de Héctor J. Cámpora en marzo de 1973. En un año, lo que era un pequeño grupo de militantes se convirtió en un movimiento masivo de juventud. Desde 1969 muchos jóvenes católicos de distintas instituciones

pasaron a la militancia política y algunos se enrolaron en la acción armada a través de las organizaciones colaterales de la Juventud Peronista. Entre septiembre de 1973, después del asesinato de José I. Rucci, y mediados de 1974, después de la muerte de Juan D. Perón, se produjo la ruptura entre el grupo llamado JP-Lealtad y el conjunto de la JP-Tendencia revolucionaria dirigida por Montoneros.

La construcción de tipologías es un procedimiento intelectual para comprender distintas actitudes ante procesos históricos. En su tesis sobre las relaciones entre el primer peronismo y la Iglesia católica, la historiadora Lila Caimari mostró las valoraciones contrarias que tres tipos de cuadros católicos hicieron del movimiento político emergente. Los llamó: nacionalistas, demócratas, católicos sociales. (283) Luego presentó otra tipología acerca del justicialismo y la utopía católica, en la que expuso tres lecturas de la experiencia peronista por parte de tres sacerdotes intelectuales y apasionados por su tiempo: Hernán Benítez y la afirmación de que el peronismo era la mejor manera de vivir el cristianismo en el pueblo argentino; Julio Menvielle y el interrogante acerca del peronismo como versión popular del nacionalismo católico; Gustavo Franceschi y la pregunta sobre el peronismo como versión argentina de la democracia cristiana. (284) Ese estudio refleja un segundo momento del pensamiento de Franceschi, que inicialmente fue un exponente lúcido del catolicismo integral. (285)

A fines de los años sesenta se hicieron tipologías para entender y situar a los católicos en relación con el cambio social y la renovación eclesial, más allá del binomio conservadores-progresistas. En el Documento *Pastoral de élites* , la asamblea de Medellín esbozó una tipología. Si en la realidad había muchas posiciones intermedias, el texto señaló tres tipos: tradicionalistas, desarrollistas y revolucionarios, lo que resultaba elocuente pero simplificador. Junto a la mención de características humanas y políticas, señaló la relación de esos grupos con la fe y la religión cristianas.

En el grupo de los conservadores o tradicionalistas se encuentra, con más frecuencia, la separación entre fe y responsabilidad social. La fe aparece más como una adhesión a un credo y a principios morales [...] Entre los desarrollistas pueden encontrarse diversas gamas de la fe desde el indiferentismo hasta la vivencia personal [...] Los revolucionarios tienden a identificar unilateralmente la fe con la responsabilidad social. Poseen un sentido muy vivo de servicio para con el prójimo, a la vez que experimentan dificultades en la relación personal con Dios trascendente en la expresión litúrgica de la fe (DM VII, 12).

Varios teólogos argentinos repensaron esas tipologías, tanto a nivel pastoral como a nivel político, para situar distintas líneas eclesiales. (286) Aquí solo señalo que quienes se comprometieron políticamente a partir de su fe pasaron a vivir el Evangelio a través de un servicio ético-social basado en el amor al prójimo y, ante el descubrimiento de las estructuras injustas, avanzaron hacia un compromiso político para cambiar el orden establecido. Si distintos movimientos laicales habían iniciado esa transición antes del Concilio, varios grupos sacerdotales lo hicieron después y por su forma de interpretar el Concilio y de leer nuestra realidad. (287) Muchos católicos asumieron ese empeño social movidos por un idealismo utópico, pasando de la fe a la praxis, sin experiencia previa ni formación política, animados por un desprendimiento capaz de llegar a la entrega de la vida. Muchos se hicieron críticos de la Iglesia institucional y releyeron los documentos del Concilio y Medellín identificando unilateralmente la fe con la responsabilidad social. Por la Iglesia fueron a la política y, cuando la política fue sepultada por la represión, algunos de los sobrevivientes quedaron sin Iglesia y sin política.

Católicos militantes terminaron preguntándose si la Iglesia obstaculizaba la liberación política. Tal crisis creó una dicotomía que los llevó a tomar distancia de la institución, su historia concreta y su pueblo fiel, y a sentirse identificados con una Iglesia-Pueblo de Dios tal como la experimentaban en las comunidades cristianas o los grupos de base —estudiantil, barrial, obrera, campesina— donde militaban. En esa crisis la Iglesia dejó de ser la comunidad familiar de su pertenencia religiosa y se volvió, estratégicamente, un aliado eventual en la lucha por el poder. Varios convirtieron a su grupo político en una nueva *ecclesia* y miraron la institución eclesiástica como un factor instrumentalizable en la coyuntura. Ya no querían una Iglesia inspiradora de cambios sino un instrumento para hacer los cambios. Pero la Iglesia no debía ser una alternativa partidaria o sectorial de poder político.

8. El mito de la revolución transformadora

Vivimos en el tiempo posterior a la caída de las esperanzas seculares impulsadas tanto por la creencia liberal en el progreso indefinido como por el mito marxista de la revolución universal. Estamos inmersos en un clima cultural postmoderno marcado por el desencanto del desencanto y provocado por la crisis de las filosofías de la historia que hegemonizaron la comprensión de la modernidad. El imaginario revolucionario de la época que estudiamos entusiasmó a muchos jóvenes en la Argentina y los llevó a inscribir su práctica

política en una lucha por el cambio de estructuras. El mito de la revolución como partera de la historia era el cambio total de un orden social antiguo a otro nuevo y más justo. En el siglo XX tuvo su símbolo en la revolución bolchevique y colapsó con la caída del muro de Berlín en 1989. El imaginario de la revolución como acontecimiento absoluto estalló con la revolución francesa. La idea de Revolución llevó, incluso, a sustituir la noción de Historia. (288)

8.1. El imaginario revolucionario

La era revolucionaria comenzó con la revolución norteamericana (1776) y la francesa (1789), que confluyeron en el primer gran metarrelato político moderno bajo el siglo de la libertad y la emancipación. Siguió con el ciclo independentista de la revolución iberoamericana a partir de 1810. En el siglo XX la revolución rusa (1917) encarnó otra narrativa, encauzada por el marxismo, que fue la filosofía de la historia que marcó el siglo breve de 1914 a 1991. Esta trazó un diseño para entender los vínculos entre el ser humano, la naturaleza y la sociedad. Comprendió la historia como una lucha de clases a partir de las estructuras socioeconómicas y postuló la utopía de una sociedad sin alienaciones en el reino de la libertad mediante la dictadura del proletariado. La revolución simbolizada en el «octubre rojo» se volvió un paradigma de transformación y el marxismo-leninismo se convirtió en el centro monopolizador del mito de la revolución. Elaboró una filosofía materialista como «ciencia de la historia», opuesta a la filosofía idealista representada por Hegel. Su clave fue la inversión de la dialéctica del amo y el esclavo expuesta por aquel filósofo en su *Fenomenología del Espíritu* (1807). Esas y otras nociones teóricas se emplearon mucho para leer la vida social contemporánea.

La revolución se tornó un paradigma para inscribir y legitimar actos políticos de diverso signo. En América Latina hubo un intento de «revolución en libertad» dirigida por el presidente chileno Eduardo Frei (1964-1970) orientada a una reforma social moderna de inspiración demócrata cristiana. El fracaso de ese reformismo y el surgimiento del militarismo en Brasil en 1964 coincidieron con el auge de la revolución cubana, que «latinoamericanizó» el mito de la revolución socialista, lo situó en una frontera caliente de la plena guerra fría, exportó un método foquista que debía pasar del ámbito rural al urbano, y proveyó una mística para luchar por un «hombre nuevo». Ese constructo, del cual vivieron muchos intelectuales y por el cual murieron muchos militantes, se desplomó con el desmoronamiento de los regímenes europeos, que asociaron socialismo totalitario y ateísmo militante.

En 1980 los obreros polacos del sindicato *Solidaridad* levantaron tres cruces en los astilleros Lenin de Gdansk, y afirmaron su fe en Cristo y su pertenencia a la Iglesia católica. Marcaron no solo el fracaso de aquel amanecer mítico en los países del socialismo real, sino que contradijeron el relato que consideraba el proletariado como sujeto de una revolución que suprimiría todas las alienaciones, comenzando por la alienación religiosa. (289) La caída del Muro de Berlín fue el suicido del Mito de la Revolución, lo que no significa que las revoluciones religiosas, culturales y políticas hayan terminado. El supuesto fin de la historia —simbolizada en el reconocimiento político y la prosperidad económica— no llegó a todos con el triunfo de la democracia capitalista en el mundo global.

Más allá de las situaciones de cada país, llama la atención que grupos de origen católico europeo —IRA en Irlanda, ETA en España, Brigadas Rojas en Italia— tomaron las armas en los años sesenta y setenta. Régis Debray, un antiguo promotor de la revolución violenta, luego planteó si, así como se estudió la correlación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, podía haber cierta afinidad entre el espíritu del catolicismo y el espíritu revolucionario. (290) Aquí, en 1966, cuando se produjo la llamada «Revolución argentina», algunos católicos humanistas la apoyaron pensando que sería la oportunidad de un cambio y se reunieron en el ámbito del «Encuentro Social Cristiano». Otros radicalizaron sus posiciones y lo cuestionaron frontalmente por ser un nuevo golpe militar de ideología conservadora. Entonces comenzó a editarse la revista *Cristianismo y Revolución* , que luego alentó la lucha armada desde una posición católica. Las nociones proceso y revolución formaban parte de un esquema de pensamiento histórico. Paradójicamente, el último ciclo militar comenzó con un golpe llamado «Revolución» y terminó con otro denominado «Proceso».

Beatriz Sarlo analizó procesos intelectuales y sociales de aquel tiempo en su estudio *Cristianos en el siglo*. (291) En el marco del debate de las ideas, analizó mentalidades, discursos y actitudes de sectores católicos argentinos de 1943 a 1973, sobre todo después del golpe realizado en 1955. En los años sesenta, bajo un régimen político precario marcado por los golpes miliares y la proscripción del peronismo, aquellos intelectuales y universitarios afrontaron los nuevos dilemas en relación con una sociedad en cambio y una Iglesia en transformación. Entonces, tanto grupos de izquierda cristiana y peronista, como sectores de la Iglesia y de la Universidad, hicieron el paso de soluciones reformistas a propuestas revolucionarias. La escritora analiza definiciones de la revista *Criterio* , fundada en 1928, y muestra diversas posiciones entre católicos intelectuales, que no se

redujeron a identificarse con el mito de la nación católica. Estudia las posiciones de diversos grupos de «cristianos progresistas». Algunos fueron miembros de la Acción Católica Argentina, sobre todo de la Juventud Obrera Católica (JOC), y del sindicalismo cristiano de la Acción Sindical Argentina; otros participaron del Humanismo universitario y de la Juventud Universitaria Católica (JUC); otros militaron en el partido Democracia Cristiana, sobre todo en su Juventud, y pasaron a la izquierda peronista. Entonces se empezó a usar el lenguaje del cambio revolucionario en las ideas y prácticas. Esa historia concreta se analiza en los capítulos dedicados a los laicos, presbíteros y consagrados.

Algunos intelectuales, políticos y sacerdotes fueron los protagonistas del primer acercamiento local entre el cristianismo y el marxismo. Cuando en 1962 el filósofo Conrado Eggers Lan presentaba al marxismo como un cristianismo secularizado —lo que tiene mucho de verdad—, «se ponía en marcha una máquina de traducción ideológica, cuya contraparte sería pensar el cristianismo como una teoría de la revolución social avalada por Dios mismo». (292) A fines de los sesenta sectores socialcristianos trascendieron las posturas de la democracia cristiana y se orientaron en dos direcciones. Algunos, hacia la izquierda nacional no peronista; otros, hacia una integración frentista con el peronismo. Por ejemplo, el grupo *Descamisados* surgió en 1969 por la fusión entre la Juventud Demócrata Cristiana (JDC) y grupos peronistas, y en 1972 se unió con Montoneros. El diálogo cristiano-marxista, planteado a nivel filosófico, había comenzado a derrumbarse en 1966 por la intensidad del debate ideológico y porque varios interlocutores de izquierda pasaron a ser cuadros del peronismo revolucionario. (293) De 1955 a 1976 la Iglesia debió afrontar la radicalización teológica y política de parte de sus miembros, como se estudia en los dos capítulos dedicados a los laicos y sus instituciones.

Los estudios de José Zanca retrataron las personalidades y analizaron los discursos de renombrados intelectuales católicos de ese tiempo. (294) Queda por estudiar la actitud del grupo de *Criterio* durante 1976, comenzando por sus editoriales de los meses de enero, febrero y marzo. Aquí basta citar las declaraciones de la edición del 11 de marzo de 1976, antes del golpe, cuando afirmó: «Nos resta explicar por qué la "solución militar" nos parece indeseable y cargada de peligros». A continuación, esgrime cinco argumentos, el primero de los cuales asevera:

En la vida social el recurso a la fuerza debe ser siempre la *ultima ratio* . Para nosotros no se han agotado las posibilidades de cambio dentro del régimen. Sigue abierta la posibilidad de influir sobre el

gobierno, sigue abierta la instancia electoral, y hay libertad suficiente para organizar una mayoría alternativa. En estas condiciones una intervención carecería de toda justificación, a menos que invoque un principio de legitimidad alternativa [al régimen democrático]. (295)

A veces se narra esta historia de las ideas sin rigor, cambiando los tiempos, los hechos y las causas. Por ejemplo, la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968, fue la matriz de las posteriores teologías y filosofías de la liberación; si bien había antecedentes, no fueron ellas las que gestaron el acontecimiento de Medellín en el 68 latinoamericano. (296) A veces se mezclan las cronologías, porque las principales declaraciones de los Sacerdotes para el Tercer mundo y las primeras acciones de los Montoneros fueron entre 1968 y 1971, antes de que se publicara en castellano la primera gran obra de Gustavo Gutiérrez titulada *Teología de la Liberación* (1972). Debería haber más cuidado en analizar la secuencia histórica que liga los procesos de esa época y la teología de la liberación. En esa línea, se pueden discernir los aciertos y los límites de estas anotaciones de Sarlo.

La teología de la liberación es una teología política, secular, integrista y fundamentalista que ofrece una doctrina adecuada a la radicalización de laicos y sacerdotes. Los verdaderos cristianos son quienes aceptan que todas las cuestiones religiosas y todos los problemas de este mundo pueden ser unificados desde una perspectiva que es, al mismo tiempo, teologal y política [...] Ante las tumbas abiertas de Carlos Ramus y Fernando Abal Medina, su hermano Juan Manuel pronuncia estas palabras: *Frente a la Argentina melancólica de ahora estos cuerpos Montoneros de la ciudad terrena que ya han alcanzado la Ciudad Celeste representan la Argentina prometida, que Dios quiso que naciera al calor de su coraje y su silencio* . Lejos de la resonancia agustiniana de las dos ciudades, los montoneros de la ciudad terrena cayeron porque pusieron sus vidas para realizar en ella la reconciliada ciudad celestial. Este impulso de identificación entre los dos mundos empujaba hacia la vía revolucionaria. (297)

8.2. ¿Fue Jesús un revolucionario político?

La radicalización política llevó a católicos a tomar distancia de la Iglesia a partir de una imagen revolucionaria de Jesús y abandonar la comunidad de fe que lo confiesa como Hijo de Dios. Se presentó a Jesús como un profeta portador de un mensaje liberador y creador de una comunidad igualitaria (Hch 2,42-47; 4,32-37). Los rostros de Cristo se espejaban en los campesinos, obreros y marginados a partir de la identificación que Jesús mismo hizo con sus hermanos más pequeños en las palabras sobre el juicio escatológico (Mt 25,32-46),

uno de los textos más repetidos en la época. El Pobre se hacía presente en los más pobres; el Señor se convertía en el líder de la emancipación. Ese Jesús fue llamado con el nombre de algunos que se identificaron por una muerte heroica.

Desde los años treinta muchos niños argentinos ingresaron en la Acción Católica como aspirantes y luego pertenecieron a la Juventud de Acción Católica (JAC). Allí encontraron una escuela de vida, un ámbito de pertenencia y una formación integral. José Luis de Imaz dijo lo que podrían haber expresado tantos: «Esa escuela de vida en que me formé, en que me forjé, y que formó y forjó a muchos». (298) Muchos de ellos, que luego pasaron a la militancia revolucionaria, habían entonado la marcha de la JAC, que los motivaba a dar la vida por Jesús y por los demás: «Si muero en la batalla/ sin inclinar la frente/ seré condecorado con la cruz azul de acero/ la de los héroes de la JAC».

En el imaginario de la época algunos que promovían el cambio revolucionario buscaban legitimarse reinterpretando la vida y la muerte de Jesús. Él fue contemplado y amado como el pobre anónimo que se volvió líder revolucionario. Surgió la imagen del *Jesús-Camilo* , por Camilo Torres, muerto en Colombia en 1966; o la del *Jesús-Che* , por el Che Guevara, muerto en Bolivia en 1967. El exsacerdote y sociólogo colombiano fue miembro del Ejército de Liberación Nacional (ELN). El médico y combatiente argentino fue exportador del foquismo después de que Fidel Castro anunciara en 1963 que el foco insurreccional armado, iniciado en Sierra Maestra, debía pasar a los Andes. Si en África el modelo argelino alentaba la lucha por la descolonización, en América Latina el modelo cubano impulsó grupos armados. Argentinos recibieron instrucción militar en la isla caribeña apoyados por John W. Cooke, que en 1955 fue delegado de Perón y desde 1959 vivía en Cuba.

Camilo y el Che fueron símbolos épicos de los cristianos de las vanguardias de izquierda. El 8 de julio de 1968, antes —no después— de que se produjera la reunión episcopal de Medellín, el editorial de la revista *Cristianismo y Revolución* se titulaba «Violencia por millones» y afirmaba:

Jesucristo fue muerto porque sublevaba al pueblo desde Galilea hasta Judea, enseñando a la gente a no pagar el impuesto. Tomar la cruz de Cristo puede ser muy bien lo mismo que tomar la metralleta para luchar. Camilo muerto con su fusil en la mano en las montañas de Colombia es una nueva imagen de Cristo crucificado. (299)

Aquí, al pensar todo el método histórico, deseo reflexionar sobre esa interpretación. A través de esas figuras revolucionarias se reinterpretaba políticamente a Jesús y se lo identificaba con los zelotes («celadores» de la fe de Israel). Ese movimiento luchaba contra la ocupación romana mediante una guerra de guerrillas, se ocultaba en las montañas de Judea y atacaba con un puñal (en latín *sica* , de donde procede «sicario»). En los años sesenta algunos interpretaron en clave revolucionaria la expulsión de los mercaderes del templo y su purificación para que fuera casa de oración (Mc 11,15-19). A lo que dijo Jesús cuando lo arrestaron: «Guarda tu espada porque el que a hierro mata a hierro muere» (Mt 26,52), oponían la frase: «No vine a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34), para legitimar la acción armada. La identificación de Jesús con posturas violentas —no exclusiva de América Latina— fue desmentida por estudios bíblicos realizados en esos años. La crítica histórica mostró que la resistencia de los zelotes fue posterior a Jesús y se intensificó en tiempos de la guerra judía, iniciada en 66 d.C., extinguida en el año 70 con la invasión romana, el incendio de Jerusalén y la destrucción del templo. En ese tiempo se sitúa el inicio de la segunda generación cristiana (70-110), que no apoyó la insurrección armada, sino que se refugió en la ciudad de Pella, al otro lado del río Jordán. (300)

El estudio de la figura de Jesús en los evangelios que se escribieron a fines del siglo I muestra que no hay indicios sobre su vinculación con los zelotes, como en 1970 mostraron los biblistas alemanes Oscar Cullmann y Martin Hengel. (301) Jesús no fue un mesías político ni un líder revolucionario; no fue zelote ni aliado de los zelotes; no mató ni justificó matar en nombre de Dios. Fue condenado como blasfemo por los judíos y rebelde por los romanos, como consta en la inscripción «el rey de los judíos» (Mc 15,26); pero no fue una cosa ni la otra. Inauguró la revolución del Reino de Dios, proclamó el Evangelio del amor y amó hasta dar su vida. Mostró su predilección por los pobres y predicó el amor a los enemigos. Se opuso a la acción violenta, se entregó sin resistencia e invitó a tomar la cruz. El Evangelio descalifica la lectura que ligaba Reino y Revolución y justificaba la llegada del Reino por una Revolución política porque «"Dios lo quiere" y "el Reino pasa por acá"». (302) Muchos soñaron que la revolución sería una irrupción inmediata del Reino mesiánico que «venía de un momento a otro». El catolicismo revolucionario unió el cambio social con la renovación eclesial. (303)

Varios cristianos revolucionarios, incluso clérigos, reconocían como antecesores a los curas que se comprometieron con la Independencia, desde el diocesano Miguel Hidalgo en México al franciscano José Monterroso en el Uruguay. (304) Algunos

historiadores mostraban la continuidad de la inminente revolución latinoamericana con las gestas de la independencia de las tres primeras décadas del siglo XIX y con el compromiso de religiosos como fray Luis Beltrán que en Mendoza construyó la artillería del ejército de José de San Martín para cruzar los Andes. (305) Por eso, no llama la atención que un estudio escrito cuatro décadas después, para contar las historias de diez personas de esa generación, que fueron o son sacerdotes y religiosos, haya sido titulado *Cristo revolucionario* . (306)

El *Jesus-look* no se empleó solo con la imagen yacente del Che Guevara. También se vio en la ficción como la muerte del hermano Rodrigo Mendoza en la película *La Misión* estrenada en 1986. Esta presenta dos modelos de jesuitas que lucharon contra los *bandeirantes* portugueses que esclavizaban a indígenas y atacaban las misiones construidas en el mundo tupí-guaraní. El Tratado de Madrid entre España y Portugal dirimió la disputa por la —en la actual República del Uruguay— y la lucha entre las europeas y el poder de la , simbolizado en la , que ejercía una gran influencia con sus reducciones. La expulsión de los jesuitas por la monarquía hispánica (1759-1767) fue el hecho mayor del fin del período colonial. Ellos eran vistos como los representantes del Papa, que era un soberano temporal. Para algunos, el personaje del padre Gabriel está inspirado en el sacerdote y compositor de música barroca (†1726), quien evangelizó en las misiones en el . Si en la película, el pacífico padre Gabriel murió portando el Santísimo Sacramento, su discípulo, el hermano Rodrigo, murió matando. No es casual que en esos años se opusieron las figuras combatientes de Camilo Torres y el Che Guevara con las de Martin Luther King y monseñor Hélder Câmara, dos profetas de la no violencia.

Un déficit de aquella cristología revolucionaria fue argumentar que Camilo Torres u otros que habían optado por la guerrilla imitaban la entrega de Jesús en la cruz. Así se callaba que él se expuso a morir por amor y se donó libremente hasta la muerte, pero nunca mató ni incitó a matar. En vano se referían a una imagen de Jesús armado porque no usó armas. Nos redimió muriendo, no matando. Jesús no aprobó la lucha violenta, aunque muchos cristianos la justificaron y ejercieron en la historia. (307) Esa cristología reducía su misterio porque Él es el más Pobre, el Hijo de Dios que se vació a sí mismo, tomó la condición humana haciéndose pobre y siervo, y el único Señor exaltado por Dios, que lo resucitó de entre los muertos (Flp 2,6-11). Jesús es el mesías anonadado en la Cruz, que sigue presente en los crucificados, y el Señor de la historia que vive en su Iglesia. Reconocer el despojo de Jesús en el pobre y el reinado de Cristo como Señor de

la historia no es el resultado de la acción política de militantes. Es y debe ser la obra de la Iglesia que se configura con Jesús y anuncia el Evangelio como mensaje de liberación integral para todo el hombre y todos los hombres. (308)

No obstante, hay que decir que en esas décadas no hubo un nexo necesario entre la revolución, como cambio radical, y la violencia armada, como método político. (309) En los años sesenta se dieron varias revoluciones culturales en distintos planos. La revolución musical del beat, el pop y el rock, simbolizada en los Beatles, tendía a ser pacifista. El tema *Revolution* de John Lennon en 1968 dice que quieren cambiar el mundo pero que eso no significa destruirlo, ni dar dinero para armar a personas que odian, ni aplaudir manifestaciones con el cuadro de Mao. La canción *Sunday Bloody Sunday* del grupo U2 recuerda el domingo sangriento en el que se reprimió una marcha pacífica de católicos en la ciudad de Derby, Irlanda del Norte, en 1972. Se pregunta hasta cuándo seguirá la violencia y eleva un clamor por la paz porque «la verdadera batalla acaba de empezar para reclamar la victoria que Jesús ganó». Bono, su líder, ha hecho arengas contra la apología de la violencia de ambos lados y contra los irlandeses norteamericanos que enviaban recursos para armar al ERI/ IRA.

El concepto «revolución» es polisémico. Ha designado mutaciones a lo largo de la historia y tiene muchos significados según los tiempos, lugares, disciplinas y temas, sobre todo a nivel político. Ha sido empleada muchas veces por el cristianismo en cuanto implica un cambio radical de la persona y la sociedad. En los años que nos ocupan hubo teólogos que elaboraron una teología de la revolución, como el presbiteriano estadounidense Richard Schaull y el presbítero belga Joseph Comblin. (310) Los mismos papas han empleado el término para expresar la novedad que trajo Jesús y la transformación que implica el Evangelio. Benedicto XVI convocó a los jóvenes a dejarse transformar por «la revolución de Dios» y Francisco siempre ha sostenido que la fe en el amor es revolucionaria. (311)

8.3. Mugica: el primer presbítero asesinado

En este contexto se ubica la figura paradojal del padre Carlos Mugica, una de las personas públicas más discutidas de ese tiempo. Al leer la historia hay que considerar todos los aspectos, también los actos con repercusiones políticas, como lo describen las biografías escritas desde distintos enfoques. (312) Las lecturas desde la historia política ocultan lo que fue central para Mugica: su servicio sacerdotal al Pueblo de Dios en los más pobres. Su corazón pastoral se reflejó en

el reportaje que dio a Odile Baron Supervielle para *La Opinión Cultural* y se publicó *post mortem* el 19 de mayo de 1974: «El sacerdote no debe ser ni un sociólogo ni un político. Debe ser un hombre de Dios. Pero esa relación profunda con Dios se tiene que proyectar en un compromiso con el pueblo, con el prójimo, hasta las últimas consecuencias». (313) Su amor a Jesús, tan vivo en el artículo «El rol del sacerdote», (314) se expresó en la frase: «A la Villa voy a enseñar a Cristo y a aprender a conocerlo». (315) No perdía oportunidad para hablar de Jesús. Perteneció a una generación preocupada por encarnar el Evangelio en los procesos históricos, y cargó sobre sí, como pocos, las terribles contradicciones de la sociedad y la Iglesia de su tiempo, llevando al límite la tensión sacerdotal entre trascendencia y encarnación.

En relación con la violencia pueden reconocerse en el itinerario de Mugica al menos tres etapas. Desde 1964 era asesor de la Juventud Universitaria Católica (JUC) en las facultades de Ciencias Económicas y Medicina de la UBA y luego de la Juventud Estudiantil Católica (JEC) en el Colegio Nacional Buenos Aires. En varios veranos acompañó a jóvenes en el trabajo pastoral y social en el Chaco santafesino y allí, ante las situaciones que clamaban al cielo, se comenzó a hablar de la violencia de arriba y se consideró la posibilidad de una resistencia violenta. De octubre de 1967 a octubre de 1968 hizo estudios en París y desde allí visitó Cuba por algunas semanas. Desde su regreso a la Argentina manifestó sus discrepancias con los jóvenes que eligieron el camino de la guerrilla rural y urbana. Esa distancia se acentuó en 1973 con el retorno a la democracia, la vuelta de Perón y el asesinato de José Rucci. Si en los comienzos sus opiniones sobre la legitimidad de una respuesta armada por parte de otros fueron cambiantes, siempre expresó que prefería seguir el ejemplo de Jesús que se entregó a la muerte, pero no quitó la vida a nadie. Recuerdo una edición del programa *El pueblo quiere saber* en febrero de 1973. En esa entrevista, junto a tomas de posición particulares y opiniones discutibles, dio un testimonio evangélico de su disponibilidad a morir, nunca a matar.

En 1973, después de firmar el Acta de Unidad entre Montoneros y FAR, M. Firmenich leyó *¿Qué hacer?* , de Lenin, y asumió el análisis dialéctico del pensamiento marxista-leninista. A principios de septiembre, él y R. Quieto se reunieron dos veces con Perón. Se dice que, en la primera, el general les ofreció mantener las posiciones políticas que tenían durante el gobierno de Cámpora. Al final de la segunda, cuando les preguntó si dejaban las armas, se cuenta que Firmenich declaró: «De ninguna manera: el poder político brota de la boca del fusil». Un día antes, al celebrar la misa en la capilla Cristo

Obrero de Retiro, Mugica dijo: «Como dice la Biblia este es el tiempo de dejar las armas y tomar los arados». (316) La ideología militarista de Montoneros se manifiesta en la «Carta de la Conducción Nacional a las agrupaciones de los frentes», una charla que Firmenich dio a fines de 1973, conocida como «La Biblia» o «El Mamotreto». (317) No se sabe lo que hoy piensa al respecto. (318)

Sus declaraciones, actitudes y artículos en 1974 contra la soberbia armada de izquierda y de derecha lo ubicaron entre los fuegos cruzados. Su asesinato, el primero de un sacerdote por la violencia política, anticipó la noche oscura que caía sobre el país. Cuando lo mataron, la revista *Criterio,* que decía que su actuación era una contradicción viviente, expresó: «La muerte del padre Mugica se parece a una crucifixión… ha producido una purificación de su figura… su muerte es vista por todos como un testimonio sacerdotal». (319) Esa muerte se convirtió en la suprema expresión del amor que animó su vida, de un modo coherente con lo que había manifestado el 12 de julio de 1971 cuando manos anónimas pusieron una bomba en su casa familiar. Entonces confesó: «Nada ni nadie me impedirá servir a Jesucristo y a su Iglesia, luchando junto a los pobres por su liberación. Si el Señor me concede el privilegio, que no merezco, de perder la vida en esta empresa, estoy a su disposición».

El monje Mamerto Menapace cuenta lo que le escuchó a Mugica en el último retiro que hizo, antes de que lo maten, en el monasterio benedictino Santa María de *Los Toldos* : «Muchos en este año nos vamos a encontrar con Dios». En su comentario criollo a las bienaventuranzas dedicó a Mugica la referida a los perseguidos por practicar la justicia. (320) Se puede asociar la muerte de Carlos, baleado después de celebrar la misa a la salida de la parroquia San Francisco Solano, en Buenos Aires, con la posterior muerte de monseñor Oscar Romero, arzobispo del San Salvador, asesinado celebrando la Eucaristía en 1980. El 14 de mayo de 1994 los vecinos de la Villa 31 recordaron al cura Mugica marchando de la Recoleta a la capilla Cristo Obrero, en un clima orante, solo alterado por la aparición de Firmenich y su esposa. En la misa, celebrada con la estola morada de Carlos, se avisó que una reliquia de su ropa ensangrentada, junto con otra de Romero, iba en la peregrinación misionera de Guadalupe a Luján. Romero es un mártir de la lucha por la justica desde la fe y de la fe en la Justicia de Dios. Una película recuerda su entrega en relación con la Pasión de Jesús en Getsemaní y asocia cuatro expresiones: «No puedo más. Tú debes. Muéstrame el camino. Soy todo tuyo».

Después del asesinato de Mugica los obispos ofrecieron una

reflexión sobre la violencia. En un contexto en el que aumentaban los asesinatos por la acción de grupos violentos de distinto signo, ese mensaje recordó el compromiso de los bautizados por un orden más justo, llamó a la conversión para superar antagonismos, invitó a buscar una verdadera liberación realizando la justicia que asegura la paz. Con dolor reconoció que, en la búsqueda de cambios estructurales, había hombres y mujeres de la Iglesia que asumían posiciones violentas. Ante una realidad que atemorizaba, en un Año Santo dedicado a la conversión y la reconciliación, el documento recordó la entrega pacífica de Jesús.

Cristo Jesús, dador de la paz y la justicia, nada destruye, a nadie mata, a nadie enfrenta contra otros, no permite el uso de la espada para su defensa, ni se vale de su poder; tampoco impone coercitivamente su doctrina; simplemente la ofrece. Estos valores evangélicos son perennemente actuales. Los pocos textos recriminatorios del Evangelio no fundamentan ni avalan la violencia de la que hablamos. Cristo pide la violencia interior de la conversión, el amor y el perdón. (321)

Ese texto no fue un hecho aislado. Entre 1965 y 1976 la Conferencia Episcopal Argentina emitió 72 documentos: 35 fueron durante la revolución argentina y 36 durante el gobierno peronista. El centro de interés temático giró de una etapa a la otra. Del 66 al 73 primaron las frecuencias de las cuestiones referidas a la Iglesia (19%) y la religión (38%) sobre las que se referían a la situación nacional (17%). En cambio, del 73 al 76, la atención se desplazó a la situación sociopolítica (34%) por sobre los temas de la Iglesia (23%) y la religión (14%). (322) Una preocupación central del Episcopado fue la violencia, a la cual condenó reiteradamente. Un ejemplo es el documento que emitió después de que se levantó la veda política en 1971 y cuando el presidente Lanusse convocó en 1972 al Gran Acuerdo Nacional (GAN), que ofrecía elecciones para avanzar a una salida democrática. Entonces Lanusse solicitó a todas las instituciones que ayudaran a frenar la violencia.

La *Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación nacional* marcó distancias de los idearios del marxismo y el liberalismo y reconoció —como hizo Pablo VI en la Carta *Octogesima adveniens* de 1971 sobre el compromiso político de los cristianos— la atracción que despertaban las corrientes socialistas. Marcó los límites de esa cosmovisión, pidió discernir lo que podía ser compatible con la fe y cuestionó el uso de la violencia armada. También se refirió a la misión sacerdotal. Dijo que «al sacerdote no le corresponde ser líder en el campo político. Su misión es religiosa. Desde su propia misión puede

hacer mucho más para instaurar un orden secular más justo, según lo expresara el último sínodo». (323) La última frase citó un texto de la Asamblea del Sínodo de los Obispos celebrado en 1971, en el cual se consideraron la justicia en el mundo y el ministerio sacerdotal. (324)

9. La apología de la revolución purificadora

El mito de la revolución no fue patrimonio de militantes de izquierda, sino que tuvo su peculiar interpretación en las Fuerzas Armadas. La militarización de la sociedad argentina se expresó, de forma dispar, en los golpes cívico-militares y los aparatos represivos de 1930 a 1983, y en el desarrollo de la lucha armada como forma de práctica política durante el gobierno militar de 1966 a 1973 y durante el gobierno democrático de 1973 a 1976. Militares y militantes compartieron el imaginario revolucionario y la confianza en el poder de las armas a partir de ideologías distintas, pero con algunas bases comunes, como el mesianismo religioso y el nacionalismo político. En ambos sectores algunos mezclaron la política y la religión y «se luchó, se asesinó y se murió en nombre de Dios». (325)

Los golpes de Estado se llamaron «revoluciones» en el 30, el 43, el 55. Desde 1930 muchos confiaron «en la magia del golpe militar, que salvaría a la patria y daría a sus favoritos la cuota de poder a la que juzgaban tener derecho». (326) En 1962, después de la caída de Frondizi, o en 1965, durante el gobierno de Illia, revistas de primera plana instigaban un golpe revolucioario. Este se puso en marcha en 1966 con el nombre de Revolución Argentina. Los opositores civiles a ese golpe imaginaron contrarrestarlo con una Revolución Nacional. La revolución era la consigna de una religión secular. A días del golpe de 1976, en la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, los obispos se preguntaron por la intervención que harían las fuerzas armadas y la orientación del nuevo régimen. El presidente de la CEA, el obispo Tortolo, preguntó: «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?». (327)

Las Fuerzas Armadas, con su fundamentalismo verticalista, pensaban que la Iglesia tenía una estructura de doctrina y autoridad similar a la suya, capaz de poner orden en sus miembros y encuadrar a los contestatarios. Un signo de esta postura autoritaria fueron las audiencias a las que citó el general Juan Carlos Onganía a sacerdotes que eran profesores de esta Facultad de Teología. Días antes del golpe de 1966 quiso conocer la reacción de Jorge Mejía, director de la revista *Criterio,* ante un posible gobierno que quisiera imponer «el régimen de las encíclicas papales». (328) A fines de su presidencia, Onganía citó a los presbíteros Lucio Gera, Rafael Tello y Alberto Sily

SI, peritos de la Coepal, porque consideraba que se debía controlar a las bases clericales. Les propuso que pusieran su tropa en orden. (329) Mejía y Gera contaron, en distintos textos, que las reuniones no terminaron bien.

La intromisión militar para «purgar» la Iglesia católica tuvo muchas expresiones, como se analiza en los estudios de nuestra obra. Meses antes del 24 de marzo de 1976 se comentaba que las Fuerzas Armadas, imbuidas de una ideología religiosa-nacionalista, querían instaurar un régimen militar para limpiar y sanear la sociedad argentina. (330) La máxima expresión de esa voluntad política llegó con ese Proceso y su proyecto purificador de la Iglesia a sangre y fuego. El Estado militarizado pretendió ser el custodio de la ortodoxia católica y el garante de la identidad argentina, en alianza con sectores del nacionalismo católico, la ideología militarista y el liberalismo económico. (331)

El Proceso emprendió una guerra santa y purificadora comprendiéndose como el instrumento de la purga. El 15 de septiembre de 1976 la Comisión Ejecutiva del Episcopado le manifestó su preocupación a la Junta Militar porque autoridades civiles y militares habían perdido la capacidad de discernir y sospechaban de personas e instituciones de la Iglesia, lo que «lleva en algunos casos a la intención proclamada de querer "purificar a la Iglesia", ayudarla a "restaurar su disciplina"». (332) 1976 fue el año de mayor persecución violenta a muchos miembros e instituciones de la Iglesia católica. En 1977 los militares que visitaron la asamblea episcopal pretendieron extorsionar a los obispos para que moderen sus críticas, diciendo que se harían públicos vínculos entre religiosos y guerrilleros.

9.1. Tres testimonios: Mignone, Giaquinta, O'Malley

9.1.1. EMILIO MIGNONE

En este contexto deseo citar tres testimonios críticos que incluyen narraciones, denuncias e interpretaciones históricas y religiosas. El primero es el de Emilio Mignone. Me enteré de la desaparición de su hija Mónica apenas ocurrió y durante años leí los informes que mandaba a sus amigos. En el escritorio de mi padre leí la documentación con sus gestiones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Leí su libro *Iglesia y dictadura* cuando fue publicado en 1986. En los años noventa conversamos varias veces. No solo participé en misas de la parroquia Santa Cruz, sino que celebré la Eucaristía en aniversarios de Mónica en la iglesia santa Catalina de Siena.

En 1996 lo nombraron primer presidente de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (Coneau). Entonces le propuse iniciar la acreditación del doctorado en Teología de esta Facultad. Lo presentamos en 2000, luego de su fallecimiento; lo obtuvimos en 2001. Emilio no solo apoyó la iniciativa por el nivel de nuestra carrera. Había estudiado la historia de la educación y sabía que el primer doctorado en nuestra tierra fue un doctor en teología en el Colegio Máximo de Córdoba en 1622. También sabía que, a mediados del siglo XIX, nuestra disciplina fue excluida de las universidades estatales. Me dijo que la acreditación serviría para comenzar a reinstalar la valoración de la teología en el sistema universitario argentino. Renovamos la acreditación en 2007 y 2017, siendo el primer doctorado de una universidad privada que mereció la calificación A.

El libro de Mignone es el testimonio de un padre con el corazón destrozado por la desaparición de su hija, de uno de los fundadores del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) en 1978, por lo que llegó a estar preso, de un símbolo del movimiento de los derechos humanos, de un católico dolido que acusa institucionalmente al Episcopado y personalmente a algunos de sus miembros. El libro nació del dolor de su corazón, la lucidez de su pensamiento y el imperativo de su conciencia. (333) Fue pionero en analizar los años de plomo y denunciar el comportamiento de miembros de la Iglesia, a la que amó y sirvió toda su vida. (334) Contó con la información recabada por su experiencia familiar y su lucha institucional. Tuvo mucha documentación, con el valor y los límites de un texto escrito inmediatamente después del Informe de la Conadep y el Juicio a las juntas. Treinta y cinco años después tenemos muchos más datos para ponderar y estimar el valor pionero de su obra.

Como escribió su yerno y biógrafo, «es razonable disentir sobre las interpretaciones de los hechos que hace Mignone en su libro. Pero no es razonable negar sus credenciales para opinar sobre su tema». (335) El texto tiene documentos valiosos e informaciones provisorias, que se han ido aclarando en estudios posteriores. Encarna un *j'acusse* con el contenido y la forma, aunque pocos lo analizaron con detalle. Esa denuncia fijó una vara para toda investigación posterior, que asumimos explícitamente. El autor quiso contribuir «a la consolidación de la democracia argentina y la renovación de la Iglesia». (336)

Mignone denunció la manipulación ideológica del mensaje evangélico hecha por cristianos y, sobre todo, por algunos pastores que justificaron la dictadura militar y sus atrocidades como si fuera una purificación de las manchas que ensuciaron esta sociedad, porque

«sin sangre no hay redención». Esa era la postura del obispo Victorio Bonamín, provicario castrense con dedicación exclusiva a esa tarea desde 1960. Bonamín fue exponente de una Iglesia militante-militar, justificó religiosamente la acción del gobierno y divulgó la frase «guerra sucia». Mignone lo llamó «el profeta del genocidio». (337) En su libro citó y comentó la frase famosa que Bonamín dijo medio año antes del golpe.

El 23 de septiembre de 1975, el mismo mes en el que los altos mandos de las Fuerzas Armadas decidieron la rebelión y aprobaron el sistema de represión clandestina, Bonamín hizo el anuncio. En la homilía que ya he citado, frente al general Viola, jefe del estado mayor del ejército, saludó a los militares «purificados en el Jordán de la sangre para ponerse al frente de todo el país». Y agregó: «El ejército está expiando la impureza de nuestro país. ¿No querrá Cristo que algún día las fuerzas armadas estén más allá de su función?». (338)

En 1998 Mignone me dio tres textos luminosos que escribió en ese año, el último de su vida: la intervención en el programa *Hora Clave* del 26 de marzo; el artículo en el periódico *Perfil* el 24 de mayo; el texto publicado en *La Nación* el 30 de julio. (339) La *Intervención* respondió a una pregunta que le hizo el periodista Mariano Grondona acerca de la razón por la cual, a veinte años de distancia, la memoria y el repudio del golpe tenían cada vez más adhesión. Mignone dio tres razones: 1) el régimen *de facto* fue una dictadura institucional —no personal— y produjo el exterminio de miles de personas en base a un plan aprobado, organizado, ilegal, no judicial, clandestino y rápido; 2) el gobierno militar se apoyó en la negación, la mentira y la impunidad porque nunca dio a conocer la verdad de lo que hizo, con lo cual se precipitó en el desprestigio y la autodestrucción; 3) el camino de la reparación consistía en buscar la verdad y la justicia a partir del reconocimiento de la dignidad de todo hombre expresada en la *Declaración universal de los derechos humanos* de Quilmes, Gerardo Farrell, dijo: «A este hombre, la Iglesia jerárquica tiene que pedirle perdón. Amaba a la Iglesia, por eso la criticó». (340)

9.1.2. CARMELO GIAQUINTA

El segundo testimonio es de nuestra Facultad de Teología. El 14 de julio de 1976 tuvo la visita de personal militar y policial armado que requirió información sobre alumnos y profesores, la que no fue dada. (341) Pero la historia no comenzó en ese mes. Giaquinta, que era decano en ese año, recuerda que un edicto del 24 de marzo ordenó el cierre de las Universidades por un mes. Y que, en esa misma tarde, fue a la Secretaría de la Marina a reclamar el libre funcionamiento de

la Facultad, que ya había iniciado sus actividades. Años después contó ese episodio:

Un oficial me atendió amablemente. «No tenemos intención de impedir nada, me dijo. Ustedes pueden seguir con sus clases. Basta que avise a la Comisaría de Villa Devoto». Así lo hice. Me sentía un héroe de la libertad de enseñanza. Todavía no me daba cuenta de que había comenzado la repartija de la Argentina como botín de guerra entre las tres Fuerzas Armadas, según el famoso 33% de corresponsabilidad. Un policía comenzó a hacer guardia cada tarde en la esquina de Concordia y José Cubas —donde está situada la Facultad, en ese barrio porteño—. Una vez el comisario entró al hall de la Facultad, y quedó gratamente sorprendido por nuestras carteleras. Nunca nos molestaron directamente, salvo un misterioso llamado telefónico que se repetía todos los días a la misma hora. (342)

Luego, el 18 de julio, dos decanos de la Facultad sufrieron un acto de violencia. Los presbíteros Carmelo Giaquinta, Lucio Gera y Justino O'Farrell vivían en una casa en Villa Devoto, con el papá de Giaquinta. En la madrugada de ese día, después de la masacre de san Patricio y en el mismo día de la desaparición de Gabriel Longeville y Carlos de Dios Murias en La Rioja, la casa fue baleada. Después, Giaquinta confesó los interrogantes que el hecho le produjo y las actitudes que asumió.

Quince días después el terror rondó mi casa. En la madrugada del domingo 18 de julio, me desvelaron dos ráfagas contra la medianera, justo donde daba mi cama. Quedé petrificado. Apenas pude, le informé al cardenal Aramburu: «No entiendo de armas, pero sé distinguir los ruidos de los gatos por los techos, y de las ramas de los árboles vecinos. Este fue totalmente distinto». ¿Una advertencia por pecados que purgar? Para algunos era culpable de un crimen gravísimo: seis años atrás había hablado bien del padre Carbone, mi compañero de curso, a quien se lo implicaba en el secuestro del general Aramburu […] Para otros, mi crimen era que había albergado en mi casa al padre Justino O'Farrell, a quien nombraron decano de la Facultad de Filosofía de la UBA durante el gobierno de Cámpora […] «Giaquinta alberga a Justino. Seguro que es un montonero como él». Así se razonaba públicamente en la Argentina de entonces. Esa fue la lógica que emplearon los militares cuando comenzaron a dar caza a todos los que figuraban en la agenda de un hipotético guerrillero. Mi crimen más grave tal vez era que en mi casa vivía mi colega y amigo el padre Lucio Gera, considerado el mejor teólogo argentino, un hombre de diálogo, no proclive a condenar a nadie, pero nada complaciente con las ideologías en danza. A su análisis crítico se debe,

en buena medida, que entre los cristianos de la Argentina no hayan prosperado corrientes sociales extremas, como la de Cristianos para el Socialismo en Chile, o la Iglesia Popular de Centroamérica. (343)

Giaquinta denunció la voluntad mesiánica, expresada en los verbos «purgar» y «purificar», que profesaba el gobierno militar y, en el fondo, una vieja tendencia del catolicismo integrista que impugnaba las tendencias políticas y sociales del magisterio social de Pío XII y sus sucesores. (344) En los primeros años ochenta, siendo obispo e historiador, reflexionó sobre la tragedia colectiva con una perspectiva histórica y una mirada crítica a la ambigüedad de cristianos, incluyendo pastores, ante las formas de violencia que devastaron nuestra historia: institucionalizada, golpista, subversiva, represiva, estatal. Entre los documentos compartimos varios fragmentos de su testimonio valiente. Llamó a hacer una autocrítica de la conducta de fieles y obispos ante las distintas violencias.

La historia de la violencia ideológica, de todo signo, y la participación en ella de los cristianos militantes es todavía una historia a escribir. No para que los cristianos carguemos solos como chivos emisarios de todas las desgracias argentinas. Pero en un país, y también en un continente, donde la mayoría de los habitantes y de sus dirigentes se dicen católicos, sería una incongruencia no plantearse al menos la hipótesis. Amén de que sería una hipocresía no querer ver que cristianos, que se gloriaban de ser tales, hayan tenido participación activa en todos los golpes de Estado, en la guerrilla revolucionaria y en la instauración del terror de Estado. (345)

Desde 1985, en sus distintos ensayos sobre lo ocurrido en el pasado, Giaquinta calificó como «insuficiente» la estrategia elegida por el Episcopado en 1977, a la cual resumió con la frase «denunciar cada tanto en público y negociar todo lo que se pueda en privado».

Equivocada o no, esta fue la estrategia episcopal. Esto es lo que hoy se puede criticar. Pero no es honesto deformar la verdad y negar el papel cumplido por el Episcopado [...] Yo critico hoy la estrategia episcopal elegida, como la critiqué entonces. Porque todo lo hecho fue insuficiente para detener el genocidio de una generación de jóvenes. Pero no me jacto contra mis hermanos de lo que yo habría hecho de haber. (346)

Con el mismo espíritu de penitencia cristiana, Giaquinta evaluó positivamente el accionar de autoridades y profesores de nuestra Facultad. Puedo confirmarlo porque fui testigo desde 1975.

En general, los profesores de la Facultad, como cuerpo y como individuos, cultivamos una actitud de análisis y crítica ante la crisis social y eclesial, que ayudaba al discernimiento, infundía esperanza y evitaba caer en un clima apocalíptico. La Facultad como cuerpo, siguiendo con lucidez y fidelidad al Concilio, no se desbarrancó en esos años y esta postura fue reconocida posteriormente por algunos que entonces la criticaban mucho. Mucho más dolorosa habría sido la historia de la Iglesia argentina si ello hubiese ocurrido. Recuerdo a un exalumno español, que se había embarcado en la guerrilla de Tucumán, y que, de regreso a España, pasó por Villa Devoto para agradecernos el hecho de que, gracias a los elementos de crítica que había recibido en la Facultad, había podido reanudar su camino interior hasta desprenderse de la guerrilla. (347)

Otro ex decano, Lucio Gera, en 1989, recordó el atentado de 1976 y el miedo que sufrió.

Pero a partir del 76 la situación cambia por completo. Hubo tres años en que esperábamos que vinieran cada noche a buscarnos. Después del ataque a los palotinos, vivo encerrado. Tengo a la policía por todas partes. Al salir de casa, en la clase. Ni siquiera podía visitar a familias, a personas, para no comprometerlos. Tirotean la pared de mi casa. Para mí y para otros fueron tres años de tortura. (348)

En septiembre de 1976, Jorge Mejía, otro profesor, apareció en una lista de sentenciados a muerte en un panfleto distribuido por un sedicente «Partido nacional socialista argentino». (349) Un mes antes la revista *Criterio* , que dirigía, denunció un conjunto de acusaciones contra su director y miembros de su Consejo de Redacción. (350) La violencia irracional afectó a muchos católicos argentinos.

9.1.3. SEAN 0'MALLEY

La interpretación mesiánica de la misión del gobierno militar tuvo como aliada a la ideología de la Seguridad Nacional. Aquí rescato de la memoria e inscribo en nuestra historia el testimonio de Sean O'Malley OFM. En 2003, O'Malley fue nombrado arzobispo de Boston y en 2006 fue creado cardenal. En 2014, Francisco lo nombró presidente de la Comisión Pontificia para la protección de menores. En la edición abreviada de su tesis Gustavo Morello SI analiza el secuestro de miembros de la Congregación de los Misioneros de Nuestra Señora de La Salette en Córdoba el 3 de agosto de1976. Sitúa el hecho en la lucha de católicos argentinos contra católicos argentinos, que llegó a un punto extremo con el terrorismo de Estado. Estudia la movilización religiosa, política y mediática que hubo en los

Estados Unidos porque el formador James Weeks era norteamericano y su familia tenía vínculos con el partido demócrata en tiempos en los que gobernaba Jimmy Carter.

Morello recuerda el gesto de O'Malley, joven sacerdote capuchino que era director del *Spanish Secretary* de la arquidiócesis de Washington, hablaba castellano y trabajaba con refugiados centroamericanos. Cuando la embajada argentina pidió celebrar el 25 de mayo de 1979 en la catedral de San Mateo, el arzobispo le confió al franciscano pronunciar la homilía. Sensibilizado por la persecución a religiosos y religiosas, O'Malley criticó las desapariciones, torturas y asesinatos, adhirió a los reclamos de las Madres de Plaza de Mayo, denunció que América Latina se había vuelto un «río de sangre». Fuera de la catedral algunas personas guiadas por Patrick Rice se manifestaron en contra de las violaciones a los derechos humanos. Los funcionarios argentinos se retiraron, se quejaron de que la ceremonia se hubiera politizado y el templo quedó casi vacío. (351) La información fue comunicada al Vaticano y desde allí se le avisó a Pío Laghi, el Nuncio Apostólico en la Argentina. (352) Empleando los borradores del Documento de la Conferencia de Obispos en Puebla, México, en la que participó, O'Malley hizo una lectura histórica y teológica de lo que pasaba y asumió la crítica de Puebla a la ideología de la Seguridad Nacional, que consagró la inseguridad de las personas (DP 547-549).

Conversé varias veces con el cardenal en el Vaticano porque coincidimos allí en cada año. Él, por la Comisión de Cardenales; yo, por la Comisión Teológica Internacional (CTI). En 2015 le pregunté si guardaba la homilía. En 2016 fui invitado a dar conferencias en Boston y lo visité en la catedral. Al llegar me dio una copia de la homilía. En 2017, cuando volví allí, le pedí autorización para editar su texto. En 2021 lo hemos revisado y corregido juntos. Lo editamos completo en el tomo documental. Aquí hago una selección de los párrafos principales sin poner todas las citas de Puebla. (353)

Nuestra celebración aquí no puede ser política, sino una expresión de estima y hermandad con el gran pueblo argentino que hoy celebra el día de su independencia. Procurando asiduamente evitar la instrumentalización de la Iglesia, declaramos que las celebraciones en nuestra Catedral no apoyan ningún parecer político, ningún gobierno, ni mucho menos ninguna ideología. La casa de Dios, es la Casa de todos. Acudimos acá como sus hijos y como hermanos, aunque afuera nos separen grandes diferencias. Estamos reunidos como creyentes para rezar. Aquí no puede haber tapujos y poesías huecas, sino reflexiones serias y toma de conciencia ante el juez de los jueces. La

crisis actual refrena el espíritu de festejo y exige una actitud de oración. Todos los católicos nos alegramos al ver la fe de Latinoamérica plasmada en el entusiasmo y emoción del pueblo mexicano al recibir a nuestro Papa. Pero nos duele ver cómo este continente católico sigue siendo un valle de lágrimas, un río de sangre. ¡Cuántos obispos en Puebla nos hablaban de la persecución de la Iglesia! ¡Catequistas, sacerdotes y religiosos secuestrados, torturados, muertos! ¡Tantos campesinos, indígenas y obreros atropellados en la gran pugna entre ideologías!

[…] En el capítulo dedicado a analizar la relación entre Evangelización, ideologías y política, Puebla, después de condenar los errores del marxismo ateo y del capitalismo liberal, nos habla de la ideología de la Seguridad Nacional que inspira a los gobiernos militares: «En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada doctrina de la Seguridad Nacional, que es, de hecho, más una ideología que una doctrina…» (DP 547).

[…] ¡Centenares de ciudadanos han desaparecido, algunos marxistas, otros opositores de otra índole, otras gentes apolíticas, otros simplemente familiares de disidentes! ¡Un obispo ha reclamado por los niños desaparecidos y las mujeres encintas, cuya suerte aún queda desconocida! Demasiadas veces en Latinoamérica personas de conciencia, sin ningún interés político, luchando por la justica, han sido tachados de marxistas y perseguidos como tales. Los que se escudan en una supuesta cruzada antimarxista para hacer estragos, para violar todos los derechos y garantías de los ciudadanos, son criminales y no deberían atreverse a llamarse católicos y cristianos. En Puebla, cuando cesó el trueno de los «vivas» por la visita del Papa, se escuchó el llanto y rechinar de dientes de las Madres de Plaza de Mayo que habían acudido a la Asamblea de los Pastores. Se vuelven a cumplir las palabras del profeta Jeremías que dice: «Una voz se oye en Ramá, lamentación y gemido grande; es Raquel que llora a sus hijos y rehúsa ser consolada, porque no existen».

[…] El sufrimiento de familiares de personas desaparecidas es un escándalo que requiere que el gobierno argentino actúe enseguida para descubrir la suerte de los desaparecidos y asegurar las garantías constitucionales para cada ciudadano. […] Es alentador ver el diálogo entre vuestra república y el país vecino de Chile para resolver disputas fronterizas y así evitar derramamiento de sangre. Que sea un modelo para solucionar conflictos internacionales. Sin embargo, la sinceridad de estos intentos de reconciliación [por los conflictos limítrofes con Chile] se comprueba cuando los mismos dirigentes emplean los métodos cristianos para establecer la paz y la justicia en la vida

interna del país, sobre todo para tratar la apremiante situación de las personas desaparecidas.

Recapitulación . Si el primer capítulo se orientó a comprender la historia, en este traté de expresar los variados vínculos entre la religión cristiana y la historia humana para aportar a una lectura teologal —desde la fe— del devenir civil y eclesial de la Argentina. El cristianismo consiste en la fe en la Palabra de Dios comunicada en la historia, cumplida en Jesucristo, consignada en la Biblia y trasmitida en la Iglesia, que impregna la vida —es una religión— y genera un conocimiento —inicia una teología—. A diferencia de las religiones de la naturaleza y de la interioridad, el cristianismo, desde sus raíces judías, conjuga el presente y la profecía, el futuro y la historia, el pasado y la memoria.

El núcleo del capítulo mostró los movimientos que van de la historia a la fe y de la fe a la historia. Considera a Cristo, por quien Dios sale plenamente a nuestro encuentro, como el centro del tiempo histórico y la clave para discernir los acontecimientos humanos. La relación entre Jesucristo y la humanidad funda el diálogo entre la razón teológica y la racionalidad histórica y justifica el aporte de la teología para interpretar el curso de la historia, sea en los signos del tiempo presente, sea en las huellas de la historia pasada. Si en el capítulo primero la ciencia histórica y la filosofía iniciaban la conversación, aquí la teología de la historia hace su aporte a un diálogo interdisciplinario.

Conforme con el objeto de nuestra investigación, aquí procuré dar un paso más. Mostré que en aquel período hubo hechos que reclamaban una comprensión del proceso en curso y que, en nuestro país, se hicieron distintas lecturas —históricas, filosóficas, religiosas y teológicas— de lo que se estaba viviendo en una sociedad atrapada por la espiral de la violencia. En una época marcada por el imaginario de la revolución, procuré examinar con seriedad y cuidado tanto el mito de la revolución transformadora y militante, como la apología de la revolución purificadora y militar.

El capítulo ha querido ofrecer los resultados de una investigación —siempre abierta— acerca de algunas de las ideas teológico-políticas que marcaron aquel momento y ha ensayado una lectura teológica de varios acontecimientos vividos en el país y por parte de la Iglesia católica. Ha resumido el magisterio del Papa y de los obispos acerca de la paz social y la violencia política. Viví esa época con amor y dolor, tratando de mantener la lucidez de quien piensa creyendo y cree pensando. Por eso incorporé el lenguaje del testimonio a la

memoria, la documentación, la narrativa y la interpretación. En el marco de la lectura de esta historia complejísima hay que procurar entender la historia de la Iglesia en cuanto disciplina científica, que puede articular la crítica histórica y la mirada creyente.

Homilía «El Día de Independencia de Argentina» de Fray Sean O'Malley ofm cap, 25 de mayo de 1979, Catedral de San Mateo, Washington

Fue pronunciada durante la Misa en conmemoración de la Independencia de Argentina, celebrada a pedido de la Embajada Argentina. Frente a las palabras críticas de Sean O'Malley, los funcionarios argentinos se retiraron de la catedral.

Hace poco tiempo, al inaugurar la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla de los Ángeles, México, el papa Juan Pablo II declaró en su discurso magistral:

Quizás una de las mayores debilidades de la civilización actual está en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sabre el hombre. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles insospechados, época de valores humanos conculcados coma jamás lo fueron antes. ¿Cómo se explica esa paradoja? Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser —el Absoluto— y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser. La verdad completa sobre el ser humano —esclarecido en el Misterio de la Encarnación— constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos o políticos, sino que esos procesos están ordenados para el hombre y sometidos a él. De este encuentro de Pastores, sin duda, saldrá fortificada esta verdad sobre el hombre que enseña la Iglesia (Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, I, 9).

Así, el Santo Padre inició las reuniones de la Tercera Conferencia Episcopal en Puebla, organizada por el CELAM, expresando en su discurso las grandes verdades de la fe sobre Cristo, la Iglesia y la humanidad, reiterando la opción de la Iglesia por el ser humano y el amor preferencial al pobre. Al celebrar esta misa por las fiestas patrias argentinas, la Iglesia de Washington se une a estos sentimientos del Sumo Pontífice y de los obispos latinoamericanos congregados en Puebla.

Nuestra celebración aquí no puede ser política, sino una expresión de estima y hermandad con el gran pueblo argentino que hoy celebra el día de su independencia. Procurando asiduamente evitar la instrumentalización de la Iglesia, declaramos que las celebraciones en nuestra catedral no apoyan ningún parecer político, ningún gobierno, ni mucho menos ninguna ideología.

La casa de Dios es la casa de todos. Acudimos acá como sus hijos y como hermanos, aunque afuera nos separen grandes diferencias. Estamos reunidos como creyentes para rezar. Aquí no puede haber tapujos ni poesías huecas sino reflexiones serias y toma de conciencia ante el Juez de los jueces. La crisis actual refrena el espíritu de festejo y exige una actitud de oración. Todos los católicos nos alegramos al ver la fe de Latinoamérica plasmada en el entusiasmo y la emoción del pueblo mexicano al recibir a nuestro Papa. Pero nos duele ver cómo este continente católico sigue siendo un valle de lágrimas, un río de sangre. ¡Cuántos obispos en Puebla nos hablaban de la persecución de la Iglesia! ¡Catequistas, sacerdotes y religiosos, secuestrados, torturados y muertos! ¡Tantos campesinos, indígenas y obreros atropellados en la gran pugna entre ideologías opuestas!

En el Documento de Puebla (DP) leemos:

A esto se suman las angustias que han surgido por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por sus detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante una justicia sometida o atada. Tal y como indican los Sumos Pontífices: «La Iglesia, por un auténtico compromiso evangélico, debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se llaman cristianos» (Discurso inaugural del papa Juan Pablo II, III, 3). «Angustias por la violencia de las guerrillas, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremismo de distintos signos que igualmente comprometen la convivencia social» (DP 42-43).

En el capítulo dedicado a analizar la relación entre Evangelización, ideologías y política, Puebla, después de condenar los errores del marxismo ateo y del capitalismo liberal, nos habla de la ideología de la Seguridad Nacional que inspira a los gobiernos militares:

En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada doctrina de la Seguridad Nacional, que es, de hecho, más una ideología que una doctrina. Está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de «guerra permanente». En algunos casos expresa una clara intencionalidad de protagonismo geopolítico (DP 547).

Una convivencia fraterna —lo entendemos bien— necesita de un sistema de seguridad para imponer el respecto, de un orden social que permita a todos cumplir su misión en relación con el bien común. Este, por tanto, exige que las medidas de seguridad estén bajo control de un poder independiente, capaz de juzgar sobre las violencias de la ley y de garantizar medidas que las corrijan (DP 548).

La Doctrina de la Seguridad Nacional, entendida como una visión ideológica absoluta, no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal ni del Estado en cuanto administrador del bien común (DP 549).

En otra parte del mismo documento, refiriéndose al clamor por la justicia, los obispos advierten:

La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a publicar, en estos últimos diez años, una cantidad impresionante de cartas pastorales y declaraciones sobre la justicia social; a crear organismos de solidaridad con los que sufren; de denunciar los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religiosos por los pobres y marginados; a soportar la persecución y a veces la muerte, en testimonio de su misión profética. Sin duda falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre más unida y solidaria. El temor al marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado. Es preciso estar atentos ante este, sin olvidar las formas históricas, ateas y violentas del marxismo (DP 92).

¡Centenares de ciudadanos han desaparecido, algunos marxistas, otros opositores de otra índole, otras gentes apolíticas, otros

simplemente familiares de disidentes! ¡Un obispo ha reclamado por los niños desaparecidos y las mujeres encintas, cuya suerte aún permanece desconocida! Demasiadas veces en Latinoamérica personas de conciencia, sin ningún interés político, luchando por la justicia, han sido tachados de marxistas y perseguidas como tales. Los que se escudan en una supuesta cruzada antimarxista para hacer estragos, para violar todos los derechos y garantías de los ciudadanos, son criminales y no deberían atreverse a llamarse católicos y cristianos. En Puebla, cuando cesó el trueno de «vivas» por la visita del Papa, se escuchó el llanto y rechinar de dientes de las Madres de Plaza de Mayo que habían acudido a la Asamblea de Pastores. Se vuelven a cumplir las palabras del profeta Jeremías que dice: «Una voz se oye en Ramá, lamentación y gemido grande; es Raquel que llora a sus hijos y rehúsa ser consolada, porque no existen».

El sufrimiento de familiares de personas desaparecidas es un escándalo que requiere que el gobierno argentino actúe enseguida para descubrir la suerte de los desaparecidos y asegurar las garantías constitucionales para cada ciudadano. En el mismo documento de Puebla que trazará la enseñanza social de la Iglesia Latinoamericana por muchos años, los obispos declaran:

La carrera armamentista, que vemos con grave preocupación como gran crimen de nuestra época, es producto y causa de las tensiones entre países hermanos. Ella hace que se destinen ingentes recursos y compras de armas en vez de emplearlos en solucionar problemas vitales (DP 67).

Todas las naciones tienen que trabajar por la paz que brota de una sociedad justa y compasiva. Y como anuncia el profeta Isaías en la primera lectura: «Forjarán sus espadas en azadones y sus lanzas en podaderas. No alzará la espada gente contra gente, ni se adiestrarán ya para la guerra».

Demasiados recursos en toda América han sido destinados a los preparativos para la guerra. Es alentador ver el diálogo entre vuestra república y el país vecino de Chile para resolver disputas fronterizas y así evitar derramamiento de sangre. Que sea un modelo para solucionar conflictos internacionales. Sin embargo, la sinceridad de estos intentos de reconciliación se comprobará cuando los mismos dirigentes empleen los métodos cristianos para establecer paz y justicia en la vida interna del país, sobre todo para tratar la apremiante situación de las personas desaparecidas.

En conclusión, quisiera reiterar los sentimientos de nuestros

obispos latinoamericanos:

La misión de la Iglesia en medio de los conflictos que amenazan al género humano y al continente latinoamericano, frente a los atropellos contra la justicia y la libertad, frente a la injusticia institucionalizada de regímenes que se inspiran en ideologías opuestas y frente a la violencia terrorista, es inmensa y más que nunca necesaria. Para cumplir esta misión se requiere la acción de la Iglesia toda —pastores, sacerdotes, religiosos y laicos— cada cual en su misión propia. Unos y otros unidos a Cristo en la oración y en la abnegación, se comprometerán, sin odios ni violencias, hasta las últimas consecuencias, en el logro de una sociedad más justa, libre y pacífica, anhelo de los pueblos de América Latina y fruto indispensable de una evangelización liberadora (DP 562).

¡Nos cum prole pia benedicat Virgo Maria !

178 . Walter Kasper, *Fe e historia* , p. 25; cf. «Sobre el origen del pensar histórico en teología», pp. 11-46.

179 . Bloch, Introducción a la historia , pp. 9-10.

180 . Cf. Claude Bruaire, *El derecho de Dios. La tarea de pensar a Dios* , Salamanca, Sígueme, 2018, pp. 35-126.

181 . Cf. Henry Duméry, Fenomenología y religión. Estructuras de la institución cristiana , Barcelona, Nova Terra, 1968, pp. 19-30.

182 . Ibíd., p. 30.

183 . Cf. ibíd., pp. 83, 79-84.

184 . Claude Tresmontant, *Introducción a la teología cristiana* , Barcelona, Herder, 1978, p. 107; cf. pp. 90-116.

185 . Rafael Aguirre, «El proceso de surgimiento del cristianismo», en Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* , Estella, Verbo Divino, 20192, pp. 22-48, 23.

186 . Ibíd., 26.

187 . Ibíd., 27.

188 . Cf. Ghislain Lafont, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos* , Salamanca, Sígueme, 2008, pp. 37-65.

189 . Cf. San Agustín, *De Civitate Dei* , XIV, 28, en *Obras completas*

, XVII, p. 137.

190 . San Agustín, *Sermones* 81, 8, en *Obras completas* , X, Madrid, BAC, 1983, p. 464.

191 . Cf. Lafont, La sabiduría y la profecía , p. 17.

192 . Cf. Luis Rivas, «Historia de la salvación o la salvación en la historia», en Ferrara, Galli, *Tiempo e historia* , pp. 77-91; Adolf Darlap, «Teología fundamental de la historia de la salvación», en Johannes Feiner; Magnus Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación* , I/1, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 49-204.

193 . Gabriel Nápole, *Escuchar a los profetas hoy* , Buenos Aires, Claretiana, 2008, p. 18.

194 . Hans Ur von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 3: Estilos laicales* , Madrid, Encuentro, 1986, p. 423.

195 . Cf. Lucio Gera, Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* , Montevideo, MIEC-JECI, 1970; ver el juicio de José P. Martín, «Lucio Gera» (3/4/1989), en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, pp. 116-136, esp. 119.

196 . Lucio Gera, «Reflexión», en Domingo Bresci, Rolando Concatti, *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* , Buenos Aires, Publicaciones del Movimiento, 19723, pp. 200-233, 212-213. Cf. Marcelo González, «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* , nº 58, 2002, pp. 219-248.

197 . Cf. Marciano Vidal, «América como “problema moral”», en *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI). Tomo 2* , Madrid, El Perpetuo Socorro, 2011, esp. pp. 108, 151-153, 425-439.

198 . Cf. Gustavo Gutiérrez, «Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio», en *La densidad del presente* , Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 129-152.

199 . Cf. Carlos M. Galli, «¿Una nueva fase en la teología ibero-americana?», *Teología* , nº 122, 2017, pp. 131-163.

200 . Cf. Marie Dominique Chenu, «Profetas y teólogos en la

Iglesia», en *El Evangelio en el tiempo* , Barcelona, Estela, 1966, pp. 191-201.

201 . Xavier Tilliette, «Le Mystère théologique de l'histoire», en Enrico Castelli, *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie* , París, Aubier, 1971, p. 72.

202 . Lucio Gera, «La teología de los procesos históricos y de la vida de las personas», en Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* , Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007, pp. 869-890, 871.

203 . Lucio Gera, «Identidad cultural y nacional», *SEDOI* , nº 73, 1984, p. 15.

204 . Lonergan, *Método en teología* , p. 172.

205 . Cf. Juan C. Scannone, «El misterio de Cristo como "modelo" para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas», en Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT* , Buenos Aires, San Benito, 2001, pp. 127-158.

206 . Henrique de Lima Vaz, «Cristianismo y pensamiento utópico», *Nexo* , nº 5, 1985, pp. 25, 29.

207 . Cf. Gera, La teología de los procesos históricos , pp. 873.

208 . Cf. Joel Marcus, *El evangelio según Marcos (1,1-8,21)* , Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 186-190.

209 . Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal* , Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 141-165, esp. 148-150.

210 . Alberto Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* , Montevideo, Universidad de Montevideo, 2017, p. 164.

211 . Carlo Martini, «La esperanza hace del fin "un fin"», en Eco, Martini, *¿En qué creen los que no creen?* , p. 30.

212 . Cf. Hans Ur von Balthasar, *La théologie de l'histoire* , París, Plon, 1955, pp. 79-138; «Escatología», en Johannes Feiner, Josef Trütsch, Franz Böckle, *Panorama de la teología actual* , Madrid, Guadarrama, 1961, pp. 499-518; Hans Ur von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia* , Milano, Jaca Book, 1972, pp. 195-290.

213 . Sobre los distintos planos de la historia cf. Paul Ricoeur, «Civilización universal y culturas nacionales», en *Ética y cultura* , Buenos Aires, Docencia, 1986, pp. 43-56; «El cristianismo y el sentido de la historia», en *Política, sociedad e historicidad* , Buenos Aires, Docencia, 1986, pp. 99-114; Fessard, *L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité* , pp. 449-475.

214 . Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* , Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 9-20.

215 . Cf. Juan J. Sebreli, *El asedio a la modernidad* , Buenos Aires, Sudamericana, 1991, pp. 333-349.

216 . Cf. Sergio Briglia, «"Acuérdate, Señor, de tu Alianza". La memoria y el Jubileo», *Revista Bíblica* , nº 60, 1998, pp. 31-51; «"Hagan esto en memoria mía" (1 Co 11,24)», en Ricardo Ferrara, Carlos M. Galli (eds.) *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio* , Buenos Aires, Paulinas, 2000, pp. 45-66.

217 . Karl H. Bartels, «Recuerdo», en Lothar Coenen (ed.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* , t. IV, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 82; cf. Walter Schotroff, «Recordar», en Ernst Jenni, Claus Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* , Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 710-725.

218 . Cf. Xavier León-Dufour, *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* , Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 103-129.

219 . Para referirse a la memoria, el Nuevo Testamento emplea vocablos que provienen de la raíz mné. Por ejemplo, anámnesis significa recuerdo o memorial. De esa raíz derivan varias palabras castellanas: mnemotécnico, amnesia, etc.

220 . Cf. León-Dufour, *La Fracción del Pan* , pp. 139-155, donde se

hace la exégesis de las palabras sobre la memoria.

221 . Cf. Carlos M. Galli, «La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato», *Teología* , nº 79, 2002, pp. 169-179; «Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos», en Consuelo de Prado, Pedro Hughes (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* , Lima, CEP-Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, pp. 143-197.

222 . Cf. Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* , Salamanca, Sígueme, 2002, p. 14.

223 . Cf. Georg W. F. Hegel, *Creer y saber* , Buenos Aires, Norma, 1992, pp. 13-194.

224 . San Agustín, De praedestinatione sanctorum II.5 , en Obras de San Agustín VI , Madrid, BAC, 1949, p. 479.

225 . Cf. Jean Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison* , París, Cerf, 2004, pp. 134-135; cf. 79, 130-131.

226 . Cf. Galli, «La "circularidad" entre teología y filosofía», pp. 83-99.

227 . Cf. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* , Madrid, Alianza, 1969, p. 26.

228 . Cf. Walter Kasper, «Situación y tareas de la teología sistemática», en Kasper, *Teología e Iglesia* , p. 727.

229 . Cf. Carlos Schickendantz, «El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales», *Cristianesimo nella storia* , 39/2, 2018, pp. 441-469.

230 . Marcel Chappin, *Introducción a la Historia de la Iglesia* , Estella, Verbo Divino, 1996, p. 161.

231 . Cf. Carlos M. Galli, «Hacia una eclesiología del intercambio», en Margit Eckholt, Joaquín Silva (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global* , Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, pp. 191-208.

232 . Cf. Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source* , París, Cerf, 2009, pp. 313-314.

233 . Francisco de Vitoria, *Reelectio de potestate civili* , en *Obras de Francisco de Vitoria* , Madrid, BAC, 1960, p. 150.

234 . Cf. Reinhart Koselleck, «Investigación interdisciplinar e historia», en Reinhart Koselleck, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* , Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 77-92.

235 . Cf. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia* , Madrid, FCE, 1992, pp. 57, 61, 115,

236 . Cf. Kant, *Filosofía de la historia* , pp. 104, 108, 109, 116.

237 . Löwith, El sentido de la historia , p. 95.

238 . De Tocqueville, *La democracia en América* , p. 124.

239 . Cf. Enrique Aguilar, *Alexis de Tocqueville. Una lectura introductoria* , Buenos Aires, Sudamericana, 2008, pp. 49-54.

240 . Melchor Cano, *De locis theologicis* , edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 1996, p. 554.

241 . Cf. Juan Noemí Callejas, *Esperanza en busca de Inteligencia* , Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2005, pp. 19-34; Adolphe Gesché, «La esperanza como sabiduría», en *El sentido* , Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 131-156; Gustavo Gutiérrez, «Una hermenéutica de la esperanza», en *La densidad del presente* , Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 41-70.

242 . Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* , Salamanca, Sígueme, 1972, p. 44.

243 . Marie Dominique Chenu, «Les signes de temps», *Nouvelle Revue Théologique* , nº 87, 1965, p. 33.

244 . Paul Ricoeur, «La acción considerada como un texto», en *Hermenéutica y acción* , Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 54.

245 . Ricoeur, «Explicar y comprender. Texto, acción, historia», en *Hermenéutica y acción* , p. 87.

246 . Ibíd., p. 92.

247 . Para Ricoeur, la interpretación «necesita pasar por el rodeo del lenguaje de los textos y de las demás expresiones del mundo de la cultura», Ricardo Ferrara, «De la hermenéutica filosófica a la teología», en Ricardo Ferrara, Carlos Galli (eds.), *Presente y futuro de la*

teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera , Buenos Aires, Paulinas, 1997, p. 241.

248 . Ricoeur, «La acción considerada como un texto», p. 65.

249 . Cf. Juan C. Scannone, «Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica», *Stromata* , nº 59, 2003, pp. 273-288.

250 . Pablo VI, «Catequesis del 16 de abril de 1969», *L'Osservatore Romano* del 20 de abril de 1969, p. 3.

251 . Cf. Carlos M. Galli, «L'interpretazione del segni del tempo», *La Rivista del Clero Italiano* , nº 86, 2005/1, pp. 39-52.

252 . Cf. Carlos Schickendantz, «Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos», en Virgina Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* , Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2017, pp. 33-69.

253 . Cf. Walter Kasper, «Unicidad y universalidad de Jesucristo», en Antonio Vargas-Machuca (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe* , Salamanca, Sígueme, enero-marzo de 1977, p. 278.

254 . Cf. Chappin, Introducción a la Historia de la Iglesia , pp. 142-155.

255 . Cf. Galli, «El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina», *Teología* , nº 78, 2001, pp. 105-154.

256 . Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* , Salamanca, Sígueme, 1972, p. 38. Sobre ese método cf. Juan C. Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina», en Juan C. Maccarone (*et al.*), *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación* , Buenos Aires, Paulinas, 1995, pp. 19-49.

257 . Cf. Juan C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* , Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 273-277.

258 . Cf. Juan C. Scannone, «El aporte del magisterio latinoamericano a la doctrina social de la Iglesia», *Stromata* , nº 62, 2006, pp. 189-209; «Doctrina Social de la Iglesia y derechos humanos», *Stromata* , nº 67, 2011, pp. 23-38.

259 . Cf. von Balthasar, Il tutto nel frammento. Aspetti di teología della storia , pp. 97-159.

260 . Joseph Pieper, *Esperanza e historia* , Salamanca, Sígueme, 1968, p. 46.

261 . Löwith, El sentido de la historia , p. 26.

262 . Pablo VI, «Catequesis del 16 de abril de 1969», p. 3.

263 . Lucio Gera, «La Iglesia frente a la situación de dependencia», en Lucio Gera, Aldo Büntig, Osvaldo Catena, *Teología, pastoral y dependencia* , Buenos Aires, Guadalupe, 1974, pp. 9-64, 35-36.

264 . Lucio Gera, «Aspectos eclesiológicos», en CELAM, *La liberación: diálogos en el CELAM* , Bogotá, Paulinas, 1974, p. 390.

265 . Virginia Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera», *Teología* , nº 116, 2015, pp. 157-187, 175 y 177.

266 . Ibíd., p. 177. Sobre el pensamiento de Gera acerca de la violencia no estoy de acuerdo con algunos comentarios vertidos en el artículo reciente de Carlos Hoevel, «La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones», *Communio* (argentina), año 27, 2021/3, pp. 91-123.

267 . Martín, Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo , p. 106.

268 . Gera, «Reflexión», p. 214.

269 . Cf. Jorge Mejía, «La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica», en CELAM, *La liberación* , pp. 271-307, esp. 305.

270 . Cf. Orlando Yorio, «Dios y los valores humanos», *Teología* , nº 19, 1971, pp. 60-83. Una recopilación de muchas de sus reflexiones se encuentra en *Tanteando pactos de amor* , Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 2000; para ver las claves de su lectura de los signos de los tiempos cf. Marcos Alemán, «Orlando Yorio y su proyecto de comunidad», *CIAS* , nº 6, 2001, pp. 413-422.

271 . Cf. Miguel Nadur Dalla, «La Sociedad Argentina de Teología: 1970-1987», en Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico* , pp. 170-171.

272 . Orlando Yorio, «El acontecimiento argentino como lugar teológico», *Revista Bíblica* , nº 37, 1975, pp. 61-92, 63.

273 . Cf. Rafael Braun, «Apuntes sobre evangelización y liberación», *Criterio* , nº 1705-06, 1974, pp. 695-701, 700.

274 . Martín, Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo , p. 141.

275 . Cf. Carlos M. Galli, La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018 , Buenos Aires, Ágape, 2018, pp. 53-75.

276 . Cf. Héctor Borrat, «Las iglesias y la metrópoli», en Héctor Borrat, Aldo Büntig, *El imperio y las iglesias* , Buenos Aires, Guadalupe, 1973, pp. 9-68, 42; «Evangelización y movimiento ideológico en América Latina», *Criterio* , nº 1705, 1974, pp. 702-708.

277 . Cf. Virginia Azcuy, «La paz como signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres por la paz», *Teología* , nº 119, 2016, pp. 129-151, esp. 131-140; antes cf. «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa del proceso que llevó a la temática de la II Conferencia», *Teología* , nº 107, 2012, pp. 125-150. Se puede ver el discernimiento teológico hecho una década antes por Lucio Gera, «La teología de los procesos históricos y de la vida de las personas», *Teología* , nº 87, 2005, pp. 259-279.

278 . Esto es notorio en la Carta de sacerdotes argentinos y latinoamericanos sobre la violencia en América Latina enviada a los obispos reunidos en Medellín y al papa Pablo VI; cf. Domingo Bresci, *Historia de un compromiso. A cincuenta años del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , Buenos Aires, Grupo Editorial Sur, 2018, pp. 238-242.

279 . Cf. Guillermo Rodríguez Melgarejo, «El viaje de Pablo VI a América Latina. Problemática social», en *Istituto Paolo VI, I viaggi apostolici di Paolo VI* , Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 25, 2004, pp. 111-124.

280 . Pablo VI, *Discursos y alocuciones en Colombia* , Buenos Aires, Paulinas, 1968, pp. 35 y 75. Para un análisis de esos textos y de su contexto inmediato, cf. Silvia Scatena, «In populo pauperum». *La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)* , Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 432-437, 486-492, esp. 489.

281 . A partir de los textos considero que la siguiente afirmación no expresa adecuadamente la posición de Medellín: «la Conferencia fue favorable a los contenidos del clero radical», Loris Zanatta, *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina* , Buenos Aires, Sudamericana, 2015, p. 100.

282 . Cf. Héctor Borrat, *Terra incognita* , Barcelona, Estela, 1970.

283 . Cf. Lila Caimari, Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955) , Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 57-108.

284 . Cf. ibíd., pp. 325-363.

285 . Una serie de textos del primer Franceschi (1930ss) en Austen Ivereigh, «Franceschi y el movimiento católico integral 1930-43 II», *Criterio* , nº 2082, 1991, pp. 660-668; otros textos, del segundo momento de su pensamiento (1945ss), en Gustavo Franceschi, *Antología* , Buenos Aires, AICA, 1997, con una «Semblanza» hecha por Hernán Benítez en 1945 (cf. pp. 9-55).

286 . Cf. Gera, Rodríguez Melgarejo, *Apuntes* , pp. 21-32; Juan C. Scannone, «La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», *Estudios* , nº 615, 1970, pp. 20-23; Orlando Yorio, «Dios y los valores humanos», *Teología* , nº 19, 1971, pp. 60-83; Enrique Fabbri, «Aproximación al misterio de la Iglesia desde la realidad de la Iglesia argentina», *CIAS* , nº 206/7, 1971, pp. 5-44; Eduardo Briancesco, *Cristianismo y política* , Buenos Aires, Cuadernos de Encuentro, 1972, pp. 119-149.

287 . Cf. Soneira, Lumerman, *Iglesia y Nación* , pp. 75-81, esp. 79.

288 . Cf. Koselleck, «historia/Historia», pp. 78-83; «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado* , pp. 67-85.

289 . Tomo estas expresiones de Octavio Paz, *Tiempo nublado* , Barcelona, Sudamericana-Planeta, 1983, pp. 7-8.

290 . Cf. Régis Debray, *Critique de la Raison Politique* , París, Gallimard, 1981, p. 16.

291 . Cf. Sarlo, *La batalla de las ideas* , pp. 57-84.

292 . Ibíd., p. 75.

293 . Ese itinerario se ve en su libro, Conrado Eggers Lan, *Peronismo y Liberación Nacional* , Buenos Aires, Búsqueda, 1973.

294 . Cf. José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966* , Buenos Aires, San Andrés, FCE, 2006; «*Criterio* , el ágora de la cultura católica en el siglo XX», *Criterio* , nº 2439, 2017, pp. 26-30. Para conocer la mirada de miembros del grupo cf. Carlos Floria; Marcelo Monserrat, «La política desde *Criterio* 1928-1977», *Criterio* , nº 1777/78, 1977, pp. 762-793.

295 . «Editorial "¿Qué pensar?"», *Criterio* , nº 1735, 1976, p. 101. Los destacados pertenecen al original.

296 . Los dos primeros escritos que conozco con el título «Teología de la liberación» son del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y del obispo argentino monseñor Eduardo Pironio (†1998); cf. Gustavo Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación* , Montevideo, MIEC-JECI, 1969; Eduardo Pironio, «Teología de la liberación», *Teología* , nº 17, 1970, pp. 7-28.

297 . Beatriz Sarlo, *La pasión y la excepción* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 170-171. Cursiva en el original. Cf. María O'Donnell, *Aramburu. El crimen político que dividió al país. El origen de Montoneros* , Buenos Aires, Planeta, 2020, p. 199.

298 . José L. de Imaz, *Soliloquios de un caminante* , Buenos Aires, Sudamericana, 1994, p. 85.

299 . Editorial, *Cristianismo y Revolución* , nº 8, 1968, p. 1.

300 . Aguirre, «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios», en *Así empezó el cristianismo* , pp. 195-254, esp. 197-200.

301 . Cf. Oscar Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* , Madrid, Studium, 1973, pp. 43-74; Hans Küng, *Ser cristiano* , Madrid, Cristiandad, 19772, pp. 228-239; Martin Hengel, *War Jesus Revolutionär?* , Stuttgart, Calwer, 1970.

302 . Cf. Jean Meyer, Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX-XX , México, IUS, 1999, pp. 328-353.

303 . Cf. Soledad Catoggio, Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura , Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, pp. 49-74.

304 . Cf. Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* , pp. 336-344; Beatriz Facciano, Juan Cortés, *El franciscano en el extremo* , Córdoba, Castañeda, 2019, pp. 247-253.

305 . Cf. Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* , Barcelona, Nova Terra, 1972, p. 169.

306 . Lucas Lanusse presenta biografías, testimonios, textos y análisis de diez religiosos que, siendo jóvenes adultos en los años sesenta, asumieron un compromiso político, sobre todo en grupos de izquierda. Son Guillermina Hagen, única mujer y ex religiosa; varios presbíteros que dejaron el ministerio sacerdotal: Miguel Mascialino, Rolando Concatti, Elvio Alberione, José M. Serra, Rubén Dri, Juan Ferrante, Alberto Sily; dos que siguieron en el ministerio: Domingo Bresci y Héctor Galbiati. El estudio de estos «casos» presenta, a través de ellos, el «imaginario» pastoral y revolucionario que configuró a esa generación; cf. Lucas Lanusse, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante* , Buenos Aires, Vergara, 2007.

307 . Como mostró en aquellos años José Casabó Suque en sus artículos «Violencia y revolución en la Iglesia antigua», *CIAS* , nº 204, 1971, pp. 7-39, y «Violencia y revolución en la cristiandad medieval», *CIAS* , nº 217, 1972, pp. 5-51.

308 . Cf. Borrat, *Terra incognita* , pp. 47-79.

309 . Esa distinción fue hecha por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en su respuesta «Nuestra reflexión» al documento de la Comisión Permanente del Episcopado en 1970; cf. Bresci, *Historia de un compromiso* , pp. 303-325.

310 . Cf. Richard Shaull, *El cristianismo y la revolución social* , Buenos Aires, La Aurora, 1955; «Punto de vista teológico sobre la revolución», en Consejo Mundial de Iglesias, «Iglesia y sociedad». Estudio para la preparación de la Conferencia mundial de 1966 sobre la Iglesia y la sociedad, t. I, Ginebra, Trabajo y Fe, 1966, pp. 15-28; José Comblin, *Teología de la revolución* , Bilbao, Descleé de Brouwer, 1973; *Teología de la práctica de la revolución* , Bilbao, Descleé de Brouwer, 1979.

311 . Cf. Benedicto XVI, *La revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia* , Madrid, San Pablo, 2005, pp. 71-79; Jorge Mario Bergoglio-Francisco, *Nuestra fe es revolucionaria* , Buenos Aires, Planeta, 2013, pp. 195-204.

312 . Cf. De Biase, Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre

Mugica ; María Sucarrat, El inocente. Vida, pasión y muerte de Carlos Mugica , Buenos Aires, Norma, 2010; Juan M. Duarte, Entregado por nosotros. Montoneros y el asesinato del padre Mugica , Buenos Aires, Sudamericana, 2014.

313 . Cf. Jorge Vernazza (comp.), *Padre Mugica. Una vida para el pueblo* , Buenos Aires, Pequén, 1984, p. 222; cf. pp. 217-224.

314 . Cf. Carlos Mugica, *Peronismo y cristianismo* , Buenos Aires, Merlín, 1973, pp. 9-28.

315 . Vernazza, *Padre Mugica* , p. 195.

316 . Cf. De Biase, *Entre dos fuegos* , p. 284; Sucarrat, p. 260.

317 . Cf. Aldo Duzdevich, Norberto Raffoul, Rodolfo Beltramini, *La Lealtad. Los Montoneros que se quedaron con Perón* , Buenos Aires, Sudamericana, 20173, pp. 168-170.

318 . Cf. O'Donnell, *Aramburu. El crimen político que dividió al país* , pp. 29-36 y 235-246, esp. 243.

319 . Cf. Editorial, «El asesinato del padre Mugica», *Criterio* , nº 1692, 1974, pp. 259-262, 261.

320 . Cf. Mamerto Menapace, *La sal de la tierra* , Buenos Aires, Patria Grande, 19939, pp. 122-124.

321 . Conferencia Episcopal Argentina, «Mensaje del Episcopado Argentino sobre la violencia», en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981* , p. 226.

322 . Cf. Soneira, Estrategias institucionales de la Iglesia católica en la Argentina (1880-1976) , tomo II, pp. 162-180.

323 . Conferencia Episcopal Argentina, «Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación nacional», en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981* , p. 157.

324 . Veáse lo que se dice sobre los sacerdotes y la política en el capítulo 9 de este volumen, p. 518.

325 . Zanatta, La larga agonía de la nación católica , p. 13.

326 . Carmelo Giaquinta, «Orientaciones de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», en Sociedad

Argentina de Teología, *Evangelización y liberación* , Buenos Aires, Paulinas, 1986, pp. 233-249, 239.

327 . ACEA, Actas Comisión Permanente 1976-1978, 44ª reunión, 3 de marzo de 1976, 1ª sesión, p. 3.

328 . Cf. Jorge Mejía, *Historia de una identidad* , Buenos Aires, Letemendia, 2005, pp. 104-105.

329 . Cf. Martín, «Lucio Gera» (3/4/1989), en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , p. 124.

330 . Cf. «Editorial: La guerra y la paz», *Criterio* , 22/1/1976, pp. 3-7, esp. 5.

331 . Cf. Gustavo Morello, ¿Dónde estaba Dios? Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta , Buenos Aires, B, 2014, pp. 257-264, 303-307.

332 . Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y democracia en la Argentina* , p. 651. El análisis de esa reunión está en el capítulo 3 del Tomo II.

333 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , 1986, p. 10.

334 . Mario Del Carril, *La vida de Emilio Mignone. Justicia, catolicismo y derechos humanos* , Buenos Aires, Emecé, 2011, pp. 229-258, 298-312. El capítulo 25 analiza el texto, las repercusiones y los debates de *Iglesia y dictadura* , pp. 335-343.

335 . Del Carril, *La vida de Emilio Mignone* , p. 336.

336 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 11.

337 . Sobre el tema remito al capítulo 8 en este volumen, p. 466 y al capítulo 8 del Tomo II. Una investigación sobre dos diarios del Provicario en 1975/76 tomó ese título; cf. Lucas Bilbao, Ariel Lede, *Profeta del genocidio. El Vicariato castrense y los diarios de obispo Bonamín en la última dictadura* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016. Los autores aportan muchos elementos de exégesis y hacen análisis. No comparto el título ni algunos contenidos del artículo publicado por ambos: «La Iglesia de la dictadura en el Estado de derecho», *Criterio* , nº 2419, 2015, pp. 11-14.

338 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 22. Para ver su exposición sobre el vicariato castrense y los vicarios, cf. pp. 13-44.

339 . Cf. Emilio Mignone, «Intervención», en el programa *Hora Clave* , de Mariano Grondona, 26 de marzo de 1988, 3 páginas; «La Iglesia argentina puede tener cura», publicado en el periódico *Perfil* del 24 de mayo de 1998; «El cristianismo en el siglo de las religiones», editado en el diario *La Nación* del 30 de julio de 1998. Los tres textos se encuentran en mi archivo personal.

340 . Del Carril, *La vida de Emilio Mignone* , p. 371.

341 . Cf. Carmelo Giaquinta, Carta al cardenal Juan Carlos Aramburu, Buenos Aires, 15 de julio de 1996, Archivo de la Facultad de Teología, Prot. 561/76.

342 . Carmelo Giaquinta, «Mi testimonio. A veinte años del proceso», *Criterio* , nº 2172, 1996, pp. 122-131, 122. El texto volvió a ser publicado como «El Magisterio social del Episcopado argentino durante los años de la dictadura», en Marco Gallo, *En el ojo de la tormenta. Mártires en la Argentina de los setenta* , Buenos Aires, San Pablo, 2020, pp. 214-242. La obra de Gallo completa la de Pedro Siwak, *Víctimas y mártires de la década del setenta en la Argentina* , Buenos Aires, Guadalupe, 2000.

343 . Giaquinta, «Mi testimonio», p. 123.

344 . Giaquinta comentó que en los años cuarenta, en ambientes eclesiásticos, «era muy frecuente escuchar: "A esta Iglesia le hace falta una persecución que la purifique". El "fuego purificador", cuando deja de ser una figura que simboliza al Espíritu Santo, se vuelve destructor. Y no es cristiano», C. Giaquinta, «Memoria y Reconciliación. Un enfoque pastoral sobre la violencia política en la Argentina, en las décadas de los 60 y los 70», *Colección* , nº 18, 2008, pp. 267-288, nota 8.

345 . Carmelo Giaquinta, «Reavivar la esperanza cristiana», pp. 693-713, 701.

346 . Giaquinta, «Mi testimonio», p. 123.

347 . Carmelo Giaquinta, «La Facultad de Teología Inmaculada Concepción», en Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli, Marcelo González (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. Tomo I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* , Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2006, pp. 179-192, 190.

348 . Cf. Martín, Ruptura ideológica del catolicismo argentino , p. 134.

349 . Cf. Mejía, *Historia de una identidad* , pp. 107, 250.

350 . Cf. Criterio, «A nuestros lectores», *Criterio* , nº 1745, 1976, pp. 423-424.

351 . Cf. Morello, *¿Dónde estaba Dios?* , pp. 233-234, 264; 289, 301-302.

352 . Cf. Informe de Jean Jadot, delegado apostólico en Washington, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia Agostino Casaroli, 5 de junio de 1979, Prot. 1343/79/3, SdS, AAPPEE 14 ARG.721, 607-642 (616-639). Cf. Informe de Pío Laghi, Nuncio Apostólico en la Argentina, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia Agostino Casaroli, Buenos Aires, 3 de julio de 1979, Prot. 1411/79, SdS, AAPPEE 14 ARG.721, 607-642 (608).

353 . El texto que el cardenal nos reenvió en 2021 fue revisado y corregido —se adecuaron las citas de Puebla— y luego fue aprobado por su autor, cf. pp. 136-139. Ya se había hecho una edición en Patricio Rice, Luis Torres, *En medio de la tempestad. Los hermanitos del Evangelio en la Argentina (1959-1977)* , Montevideo, Doble Clic, 2007. La misma versión original se encuentra en el Informe del delegado apostólico en Washington, Jean Jadot, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Agostino Casaroli, 5 de junio de 1979, Prot. 1343/79/3, SdS, AAPPEE 14 ARG.721, 607-642 (619-623).

CAPÍTULO 3

Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología

CARLOS M. GALLI

En el cruce entre el conocimiento de la ciencia histórica (capítulo primero) y la interpretación de la teología de la historia (capítulo segundo) se sitúa la historia de la Iglesia. En este capítulo tercero, a partir de las distintas miradas acerca de la realidad de la Iglesia (1), se presenta la relación de la Iglesia con la historia y con la teología de la Iglesia, renovada por el Concilio Vaticano II (2). Desde esas bases se entiende el estatuto científico de la historia de la Iglesia como historia (3) y como teología (4).

La historia eclesial es la historia del Pueblo de Dios entre los pueblos y las culturas, como lo desarrolló la teología latinoamericana en las últimas décadas (5). En el contexto dado por esas bases históricas y epistemológicas se ubica la historiografía de la Iglesia en

nuestro país (6) y se propone un diálogo superador entre quienes sostienen una historia confesional o una historia laica (7).

El último apartado presenta la complementación entre el juicio histórico y el juicio teológico en lo que atañe a la historia eclesial (8) y sitúa esta obra en el marco de la purificación de la memoria cristiana (9), para abrir la inteligencia y el corazón al realismo histórico de la esperanza (10).

Señalo cuatro características del capítulo: la conversación con pensadores del pasado y el presente; la narración sintética de corrientes historiográficas argentinas del último medio siglo; el diálogo con historiadores del catolicismo situados en perspectivas distintas para buscar horizontes superadores; la ubicación de la investigación en el despliegue de una memoria lúcida, penitente y esperanzada.

1. Las distintas miradas a la Iglesia

¿Qué es la Iglesia? Se habla de la Iglesia de muchas formas. Cada vez más se usa el plural «iglesias» para denominar las distintas comunidades y confesiones surgidas de las divisiones acaecidas en la historia del cristianismo: las iglesias ortodoxas a partir del siglo XI y las iglesias reformadas en el siglo XVI. En nuestro país, cuando se usa el singular «iglesia», normalmente se refiere a la Iglesia católica y se la tiende a identificar con la Conferencia Episcopal Argentina y con algunas de sus autoridades: la Comisión permanente, la Comisión Ejecutiva, su presidente. Otras veces se alude a los obispos, pastores de diferentes diócesis, o a un obispo particular con un cargo específico. En esos casos surge la inquietud por distinguir las posiciones institucionales de la comunidad católica de las expresiones individuales o grupales de algunos obispos. Cuando se expresa el Papa también se identifica su mensaje con el de la Iglesia porque es la cabeza visible del Episcopado católico.

Distingo tres grandes miradas sobre la Iglesia: empírica, ética, teologal. (354) Pueden corresponder con tres tipos de conocimiento: las evidencias empíricas, las verdades filosóficas, las creencias religiosas. Corresponden a tres manifestaciones de la figura eclesial y tienen sus consonancias con tres miradas a Jesús: histórica, humanista, creyente. «Pero es científica y religiosamente esencial reconocer que a lo largo de la historia siempre se le ha reconocido a Jesús esta triple dimensión: fáctica, antropológica y teológica. Así se le ha conocido, creído, amado y seguido hasta hoy». (355) La mirada a la facticidad histórica genera la historia crítica de Jesús; la comprensión de su valor

humano suscita la cristología filosófica; la aceptación de su misterio singular es la raíz de la cristología teológica.

Cristo, el cristianismo y la Iglesia son historia, no son mitos ni ideas. Esto es manifiesto desde el relato que san Lucas hace del nacimiento de Jesús «en tiempo del emperador Augusto… cuando Quirino gobernaba la Siria» (Lc 2,1-2), hasta el Credo que afirma: Cristo «padeció bajo Poncio Pilato». La Iglesia de Jesús es una realidad histórica y experimentable que pertenece al pasado y al presente. Así se la percibe en un bautismo familiar, una misa dominical, un gesto de caridad social, un colegio católico, una peregrinación a un santuario, una asamblea diocesana, una oración ecuménica, una misión local. Pero, ¿qué es la Iglesia? Es la comunidad religiosa cristiana, constituida por un vínculo religioso, no por otro factor social o cultural. Ella está unida por el cristianismo, no por otra religión. En ella los seres humanos se unen con Dios y entre sí por Cristo. (356) Esta realidad histórica, que existe más allá de nosotros y nuestro tiempo, puede ser mirada de distintas formas.

La mirada empírica describe lo que se muestra en la superficie visible de la historia pública. Para esta percepción, la Iglesia es una comunidad que actúa entre otras comunidades humanas. Si se la mira con un lente sociológico, es una sociedad con un estilo tradicional, sobre todo en la cultura occidental. Si el enfoque es político, es un factor de poder que incide en la sociedad. Si la mirada es internacional, es valorada por su experiencia diplomática. Si el ángulo es económico, es considerada como una institución empresarial o bancaria difusa. Si la mirada es social o filantrópica, es vista como organización no gubernamental de bien público. En todos los casos, y más allá de aspectos verdaderos, este enfoque puede destacar un elemento más de lo que hay en la Iglesia o convertirlo en el factor determinante, con lo cual se la reduce a una institución social sin contenido religioso originario y específico. Aquí está el valor y el límite de una mirada empírica que se reduce a lo visible.

Una segunda mirada humanista y ética descubre, más allá de los hechos y las circunstancias, una comunidad de cualidad excepcional que hizo y hace un aporte inmenso de sentido y valor a la cultura humana en todos los ámbitos, en especial en la filosofía, la ciencia, la salud, el derecho, el arte y la paz. Esta valoración trasciende los datos empíricos y las miradas de corto plazo porque contempla la Iglesia como una comunidad humana trascendente que se ha desarrollado durante dos mil años y ha aportado muchas riquezas al desarrollo de una humanidad más plena. Aquí se podrían nombrar los aportes que contribuyeron a reconocer la dignidad y los derechos de cada ser

humano, o las categorías filosóficas que la tradición judeocristiana legó al pensamiento, como las de creación, bondad, persona, libertad, comunión, historia y amor como don. También se podrían admirar obras de arte en la música, la pintura, la arquitectura, el teatro, la literatura, que expresaron la fe cristiana, la oración litúrgica y la piedad popular. O registrar la creación de dos instituciones que han marcado la vida moderna: los hospitales como centros de salud y las universidades como ámbitos de saber.

En cada país se registran no solo intervenciones de algunos miembros de la Iglesia en procesos violentos y en diversas guerras, sino también y sobre todo su compromiso por la paz en la vida cotidiana y en las situaciones dramáticas. En la historia argentina reciente son conocidas las intervenciones del Episcopado y del papa Juan Pablo II en 1978 ante el conflicto con la hermana república de Chile, que concluyó en el Tratado de Paz y Amistad celebrado en 1984, y el viaje repentino del Papa polaco para acompañar a nuestro pueblo durante la guerra por las Islas Malvinas en 1982. Ambos episodios son estudiados en el segundo volumen de nuestra obra. (357) Estos hechos pueden ser analizados solo desde una lectura empírica a nivel político, o pueden ser mirados con un enfoque ético y trascendente por sus contribuciones para garantizar la paz entre los pueblos.

Ante la historia de los cristianos, un historiador no cristiano se puede preguntar si en la Iglesia actúa algo superior a lo que se registra de forma visible. Por ejemplo, mirando el martirio de tantos cristianos simples en el Japón del siglo XVII, como narran los documentos históricos y se muestra en la película *Silencio* de Martin Scorsese, se plantea lo que puede haber por detrás o por arriba de los fenómenos que se ven en la superficie. La mirada de la fe cristiana es rigurosamente racional y, por eso, puede asumir y atravesar las miradas de la hermenéutica histórica-fenomenológica y de la hermenéutica filosófica-ética. Además, al recibir inteligibilidad de otra luz, aporta elementos que ayudan a interpretar otras facetas de la Iglesia, por ejemplo, los fenómenos de la santidad y los santos, realidades plenamente humanas con consecuencias históricas en las culturas. A la vez, otras miradas, si son científicamente rigurosas, contribuyen a que la inteligencia de la fe enriquezca su propia lectura.

1.1. La Iglesia, sujeto y objeto de fe

Una tercera mirada es teologal, porque la fe cristiana es un don que proviene de Dios, y es religiosa, porque une al ser humano con Dios. Si la primera mirada analizada es racional y empírica, y la

segunda es racional y filosófica, esta es racional y creyente, porque el acto de fe no anula la racionalidad de quien cree. El sujeto creyente piensa y debe pensar lo que cree, como expusimos en el capítulo segundo. En el *Credo* o *Símbolo de la Fe* la Iglesia aparece como el sujeto creyente y como un objeto creído. El acto de fe se dice en la primera persona del singular —yo creo— y en la primera persona del plural —nosotros creemos—. Decir yo creo quiere decir que adhiero a lo que todos creemos juntos. La Iglesia es el sujeto comunitario de la fe. El acto personal reposa sobre la fe de la comunidad. Esta no es una relación exclusiva entre el «yo» del creyente y el «Tú» del Dios creído. La fe se vive en el «nosotros», como muestra la forma dialogada del Credo de origen bautismal.

¿Creemos «en» la Iglesia? Ella es comunidad de fe, esperanza y amor. Como tal, profesa el Credo, que comienza diciendo: Creemos en Dios Padre. También ella es objeto de fe; por eso decimos: Creemos en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica… Amén. La Iglesia es integrada por la fe en los misterios de la Trinidad y de Cristo, que son el único centro bipolar del cristianismo, y está asociada a la obra del Espíritu. No creemos en la Iglesia del mismo modo con el que creemos en Dios. La fe en las tres Personas divinas es un acto de entrega personal. En latín se dice con una fórmula de origen bíblico: *credere in Deum* . Es Creer en (hacia) Dios… en Jesucristo… en el Espíritu Santo.

En cambio, la Iglesia es creída como una obra de Dios. Ella no es Dios. Santo Tomás decía que creemos «la Iglesia» (*ecclesiam* , en el modo acusativo del latín, sin preposición), o sea, aceptamos su existencia como una obra de Dios en Cristo y su Espíritu. No creemos «en-hacia la Iglesia» (*in ecclesiam* , con preposición) porque esa fórmula es propia del acto de fe o adhesión a la Persona divina del Espíritu Santo, que santifica la Iglesia (ST II-II, 1, 9, ad 5um). El Catecismo de la Iglesia católica, en su párrafo 750, declara: «En el Símbolo de los Apóstoles hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa (*Credo… Ecclesiam*), y no de creer en la Iglesia para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia».

La Iglesia de Cristo es una comunidad religiosa, fundada en el vínculo con Dios a través de Cristo. Se sitúa en el cruce de dos campos de experiencia: la comunidad y la religión. En esta comunidad, la comunión con Dios conlleva la unión de los creyentes entre sí. Desde el punto de vista histórico ella se ubica en la historia de la religión y las instituciones religiosas. La historia de la Iglesia es la historia del cristianismo. Dado que en ella se produjeron divisiones, tanto en Oriente como en Occidente, y estas diversas iglesias han llegado a la

Argentina, desde el comienzo hemos precisado que en esta obra nos ubicamos solamente en el marco de la Iglesia católica.

La Biblia expresa la originalidad de la comunidad religiosa cristiana. La palabra Iglesia traduce el sustantivo griego *ekklèsia* , que significa asamblea. *Ekklèsia* surge del verbo griego *ek-kalein* , que traduce la raíz hebrea *qahal* . Significa convocar y ser convocado. Iglesia es la comunidad convocada por Dios, la asamblea del Pueblo de Dios (Hch 19,39). Es un término empleado en la traducción griega del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo santo en la presencia de Dios. En el Sinaí Israel celebró la Alianza, recibió la Ley, fue constituido Pueblo de Dios.

Dándose a sí mismas el nombre griego de «Iglesia», las comunidades que creían en Cristo se reconocieron herederas de aquella asamblea y partícipes del Pueblo de Dios. En ella Dios convoca a su Pueblo desde todos los pueblos de la tierra. En la reunión celebrada en Jerusalén el apóstol Santiago afirma que la comunidad cristiana es «un Pueblo de pueblos» (Hch 15,14). En el Nuevo Testamento, la frase «Iglesia de Dios» (*Ekklèsia tou Theou*) denomina la convocación del Pueblo de Dios a través de la reunión de las comunidades cristianas (Hch 8,1-3; Ap 2,1-8). De la palabra latina *ecclesia* surgen los vocablos que emplean las distintas lenguas ibéricas para nombrar a la Iglesia. Del término *Kyriaké* , que señala la comunidad del Señor (*Kyrios* en griego), derivan las palabras *church* en inglés y *Kirche* en alemán, que denominan a la Iglesia como la comunidad «que pertenece al Señor».

La mirada creyente asume lo válido de las otras perspectivas, evita sus reduccionismos y señala que en la Iglesia hay algo que trasciende lo humano. La fe la mira como un misterio semejante al de Cristo, en el cual lo histórico hace transparente lo invisible y lo trascendente se manifiesta en lo visible. Esta mirada expresa la realidad total de la Iglesia y su autocomprensión. En este nivel se sitúan los nombres de la Iglesia en el Nuevo Testamento: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Esta mirada corresponde a una historia de la Iglesia concebida como historia y teología: «La Iglesia es visible e invisible. La visibilidad de la Iglesia no es toda la Iglesia, pero es el punto de asidero para la comprensión histórica de la Iglesia. Es una cierta visibilidad de lo invisible». (358)

La comunidad eclesial se realiza en el punto vital en el que la vida teologal se percibe históricamente. En el cristianismo importa «la fe que obra por medio del amor» (Ga 5,6) y esa primacía de la caridad se manifiesta en obras (cf. Sgo 2,26). La historia de la Iglesia expresa la

dinámica que circula entre lo invisible de lo visible y lo visible de lo invisible en un vaivén permanente.

La historia verdadera, auténtica, de la Iglesia, es la historia de la fe, de la esperanza y del amor en el mundo. No es posible describirla porque en la dimensión histórica exterior emerge únicamente uno de sus aspectos; el otro, mucho más importante, permanece oculto en las almas, en la interioridad propia del Reino de Dios [...] Ciertamente, el Espíritu Santo en la Iglesia es un factor histórico, pero no inmanente a la historia. (359)

2. Iglesia, historia y eclesiología

«Del concepto que se tenga de la Iglesia dependen la inteligencia y la finalidad de la historia de la Iglesia». (360) No se puede entender a la Iglesia y su historia, como a cualquier otro sujeto histórico, permanente o contingente, si no se considera la comprensión que tiene de sí, aun cuando no se la acepte. La Iglesia se entiende a sí misma como un sujeto histórico-salvífico, peregrina en una historia vivida y pensada como historia de la salvación. Esta mirada permite comprender su origen, historia y fin, su naturaleza y misión; aunque no esclarece los sucesos contingentes de su devenir concreto.

La imagen que la Iglesia tiene de sí está expresada en este párrafo de la constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II: «Una realidad compleja [...] integrada por elementos divinos y humanos» (LG 8). La Iglesia es una comunidad divino-humana en una analogía con el misterio de Cristo, el Dios-Hombre. Hay una desemejanza porque Cristo es una Persona divina y la Iglesia es una comunidad de personas humanas en comunión con las Personas divinas, un «Pueblo reunido por la Trinidad» (LG 4). Hay una semejanza porque se dice que «el “elemento divino” de la Iglesia se ha encarnado en una figura humana e histórica que debe orientarse continuamente a partir de la palabra y el ejemplo de Jesucristo». (361) La historia eclesial necesita de la eclesiología y la eclesiología necesita de la historia para entender lo que es la Iglesia como institución humano-divina.

Esto no significa que la afirmación de la fe vaya por un lado y la comprensión histórica por otro, como si se pudiera establecer un dualismo entre lo divino y lo humano en la Iglesia. La visión sacramental de la comunidad cristiana muestra que lo teologal se expresa en lo humano e histórico. Por eso, el misterio de la Iglesia no se da «junto a», «detrás de» o «sobre» la historia, sino «en» y «a través de» su historia. Entonces esa historia es teología del desarrollo histórico del ser de la Iglesia.

La Iglesia está constituida a imagen de Jesucristo, el Dios que se hizo hombre. Por su realidad humana es un fenómeno histórico. Ninguna institución contemporánea goza de una historia tan extendida en el tiempo y el espacio, tan significativa para tantos pueblos en todos los planos, desde la religión y la filosofía, pasando por el arte y la educación, hasta el orden social y político. Entre sus miembros —miles de millones de seres humanos— hay grandes santos y grandes pecadores. Su rica historia desafía a la comprensión de la ciencia histórica. Es la historia de su misión evangelizadora. Si se prescinde de esta perspectiva religiosa, teologal y pastoral es más difícil comprender su historia, ya difícil en sí, porque en la Iglesia se opaca la luz del Evangelio con las sombras de su oscuridad.

En la historia, ¿la Iglesia es sujeto o está sujeta? La condición histórica es una gracia y una cruz. Como sujeto *sui generis* de acción en la historia es afectada por acciones de otros sujetos históricos, como los pueblos y los estados. Ella ha generado procesos históricos y ha experimentado las decisiones que otros tomaron. Las circunstancias de la sociedad argentina, con sus tensiones y oposiciones, han marcado a nuestra Iglesia local. Las luces y sombras de nuestra sociedad son, también, y por una causalidad recíproca, luces y sombras de esta Iglesia. Mirar a la Iglesia en el mundo argentino permite entender las vicisitudes pasadas evitando el anacronismo de proyectar criterios actuales.

2.1. La situación y la teología del episcopado

Un ejemplo elocuente es la teología del episcopado anterior al Concilio Vaticano II (1962-1965) y la situación jurídica de los obispos argentinos antes de la firma del Acuerdo entre el Estado nacional y la Santa Sede (1966). En aquel momento la teología y el derecho eran distintos de los de hoy. Antes del Vaticano II no había claridad sobre la colegialidad del episcopado —como un cuerpo único— y su sacramentalidad —por su origen en la ordenación episcopal—. Los obispos eran vistos como delegados del Romano Pontífice del cual recibían la potestad de jurisdicción en sus diócesis.

Además, la Constitución de la Nación Argentina de 1853, continuando políticas de la Reforma Eclesiástica que comenzó Bernardino Rivadavia en 1822, mantuvo —como sucedió en casi todas las nuevas repúblicas— normas del Patronato indiano, creado en 1508, para asegurar el control sobre la Iglesia, como el nombramiento de los obispos y la creación de las diócesis. La Carta Magna prescribía que el Presidente presentaba la candidatura de los obispos, elegidos entre tres candidatos propuestos por el Senado (Art. 86/8). Esa praxis

se mantuvo durante décadas, con algunas variaciones, incluso después del conflicto entre el Estado argentino y la Santa Sede con motivo del nombramiento frustrado de monseñor Miguel de Andrea en Buenos Aires, (362) y seguía vigente en los años sesenta. Los obispos debían recibir el *placet* del Senado, del mismo modo que los jueces, embajadores y militares, y debían jurar ante el Presidente de la República en el Salón Blanco de la Casa de Gobierno. El Presidente, doctor Arturo Frondizi, terminó con la solemnidad pública de ese acto y el juramento pasó a hacerse en el despacho del primer mandatario. El Presidente, doctor Humberto Illia, suprimió ese juramento, que mostraba la ambigüedad de la condición episcopal tanto para la Iglesia como para el Estado.

El Acuerdo con la Santa Sede —que no es un Concordato— fue preparado en las presidencias de Frondizi y de Illia, y su firma, prevista para el 29 de junio de 1966, se demoró por el golpe militar. Se firmó a fin de ese año, fue convertido en la ley 17.034 y fue ratificado por la Santa Sede en 1967. Es paradójico que «tan importante paso, de innegable repercusión para la Iglesia y el Estado, no haya merecido en su tiempo ninguna reacción del Episcopado argentino». (363) Pablo VI consideró el Acuerdo como uno de los primeros frutos del Concilio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, donde deben regir los principios de autonomía y cooperación (GS 76), aunque cuestionó el régimen de facto impuesto en nuestro país. El Acuerdo no logró todo lo necesario para el ejercicio de la plena libertad de la Iglesia en nuestra tierra. Por ejemplo, estableció el deber de hacer una «prenotación oficiosa», una información reservada al Poder Ejecutivo nacional de la intención del Papa de proveer un obispo determinado para una diócesis. Esa norma siguió hasta la reforma constitucional realizada en 1994. No se puede perder de vista aquella mentalidad y esta práctica al comprender nuestro período. La historia ayuda a entender críticamente los hechos en sus contextos históricos —sociológico, político, jurídico, teológico— y facilita integrar varias miradas en una hermenéutica general sobre la Iglesia.

La comprensión teologal de la Iglesia proviene de la tradición cristiana actualizada y enseñada por el Concilio Vaticano II. El capítulo quinto de este volumen analiza el acontecimiento y la enseñanza del Concilio y su recepción en la vida pastoral de la Iglesia en la Argentina. En la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II (1964) la Iglesia es presentada como el misterio de comunión evangelizadora del Pueblo de Dios en la historia. Luego, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), es vista como el Pueblo de Dios inserto en el mundo, que realiza su misión evangelizadora mediante la presencia, el testimonio, el anuncio, el diálogo y el

intercambio con los pueblos y las culturas.

2.2. Eclesiología, no solo jerarcología

La Iglesia es el conjunto del Pueblo de Dios, que abarca la totalidad de los fieles. Francisco, enriqueciendo una frase del Vaticano II (LG 12), habla del «santo Pueblo fiel de Dios» (EG 95, 119, 130). En él los fieles laicos «son simplemente la mayoría del Pueblo de Dios» (EG 102). Si bien la historia de las instituciones eclesiales y sus pastores es importante, se debe narrar la historia de todos los bautizados, sobre todo en la espiritualidad, desde la piedad popular hasta la vida de los santos.

Con el Papa argentino la teología del Pueblo de Dios recupera el lugar central que tuvo en el Vaticano II. Esta eclesiología está vinculada a un pensamiento gestado en la comunidad teológica argentina en el período que estudiamos, (364) y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religiosidad popular católica centrada en *el pueblo fiel* como el sujeto de un modo de vivir la fe y crear cultura en una trama histórica concreta. (365) Hoy se ha divulgado la expresión «teología del pueblo». Es una frase sugestiva, de fácil comprensión. A mi juicio, dicha en abstracto, resulta simplificadora si la palabra pueblo solo evoca una comunidad secular, cultural o política. La teología argentina comprendió dos sentidos análogos del concepto, uno eclesial y otro civil. (366) Francisco enriquece la teología argentina del Pueblo de Dios, del pueblo y los pueblos, y de la pastoral popular, porque esa corriente desarrolló una eclesiología, una teología de la cultura y la historia, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres. (367)

La vida de la Iglesia es la historia de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. En sintonía con lo que se llama «historia de la vida social» —no solo de los gobernantes—, Yves Congar presentó la historia de la comunidad eclesial. «Puede haber historia de un individuo, la de los cambios que han afectado su vida y su pensamiento. Pero lo que se llama la historia supone una vida social. Habrá una historia del Pueblo de Dios y, por tanto, también una historia de las ideas que lo animan». (368)

La Iglesia se realiza en las distintas iglesias y confesiones cristianas, que procuran caminar hacia su unidad. Por eso algunos prefieren hablar de una historia del cristianismo en la cual se dé cabida a todos los movimientos cristianos. En esa óptica ecuménica se escriben ensayos de historia del cristianismo en América Latina y

Argentina. Dada la formalidad de nuestra investigación, en este volumen analizamos la misión de algunos organismos de derechos humanos durante la dictadura militar, varios de los cuales tuvieron raíces cristianas y surgieron como movimientos ecuménicos. Por otra parte, en el momento hermenéutico incorporamos aportes de hermanos no católicos y no cristianos.

¿Qué aportan las consideraciones teológicas al narrar una historia de la Iglesia local —en este caso, en la Argentina— que quiere ser rigurosamente científica? Esta pregunta tiene muchas respuestas, que aparecerán en este capítulo. La fe ayuda a entender la naturaleza *sui generis* de esta institución —que no puede ser reducida a otra— y sus aspectos específicos. En nuestro caso, esas nociones vienen de la teología, concretamente de la eclesiología o teología de la Iglesia. Hay peculiaridades que deben ser atendidas por un historiador de cualquier cosmovisión si desea superar un análisis político o sociológico, y «ofrecer una visión sintética de su historia situándose en la perspectiva que les impone la propia naturaleza del objeto estudiado». (369) Eso supone conocer situaciones históricas de la Iglesia y aportes de la teología y del derecho eclesiástico que superan una mirada meramente empírica.

¿Cuál es el lugar de los obispos en el Pueblo de Dios? En la teología católica de la Contrarreforma se debilitó la noción del Pueblo de Dios y se acentuó el rol de la jerarquía, en especial las figuras del Papa sobre los obispos y del sacerdote sobre los fieles. Esta reducción se ha denominado «clericalismo» en la vida pastoral y «jerarcología» en el lenguaje teológico. Pero, de modo semejante a lo que sucede en un pueblo civil, el cual no se identifica con sus gobernantes —elegidos por el pueblo—, tampoco la Iglesia se reduce a sus obispos, cuyo origen es apostólico porque son sucesores de los apóstoles. El Pueblo de Dios está jerárquicamente estructurado, pero no se reduce a la jerarquía.

En 2015, en la Conmemoración del Cincuentenario de la institución del Sínodo de los Obispos, el Papa superó la tradicional figura piramidal, previa al Vaticano II, que todavía existe en cierto imaginario. Propuso una Iglesia sinodal empleando la imagen de una pirámide invertida. «Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la “roca” (Mt 16,18), aquel que debe confirmar a los hermanos en la fe (Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base». (370) Esta reinversión de la figura eclesial fue realizada por el Vaticano II y es confirmada por Francisco. Su papado desarrolla el acontecimiento conciliar y su

doctrina eclesiológica. (371) El ministerio jerárquico —cima de la pirámide, que ahora se ubica en la base— es un servicio al Pueblo de Dios, base que se sitúa en la cima.

Si la historia de la Iglesia se limita a la actividad de los obispos y papas, incluso de los sacerdotes y consagrados, no narra el itinerario del Pueblo de Dios ni hace justicia a la comprensión del Vaticano II. Esta concepción es llamada historia «eclesiástica» por algunos historiadores. Aquí preferimos hablar de historia «eclesial» porque nos interesa la acción y la pasión de varios miembros del Pueblo de Dios, que han sido sujetos activos o víctimas pasivas de los hechos. Los historiadores clásicos siempre se han referido a algunos laicos, como los emperadores, reyes y gobernantes, o los escritores, artistas y pensadores. Siempre hubo narraciones de la vida de cristianos comunes. Lo más típico de la historia actual es la atención prestada a la vida de los creyentes comunes, que son pobres para el mundo, pero ricos para Dios en la fe (Sgo 2,5). Con nuestros límites, deseamos abrir horizontes de investigación para analizar las repercusiones de lo sucedido en aquel tiempo en la vida de los fieles sencillos. Por otra parte, este volumen dedica una parte a describir los ideales e ideas, las actuaciones y compromisos, y los sentimientos y sufrimientos de diversos laicos, consagrados, sacerdotes y obispos.

En el segundo volumen concentramos la mirada en la jerarquía eclesial. Aquí hay otro ejemplo de la forma en que la teología colabora con la historia. Para el Vaticano II todos los obispos forman una comunidad llamada «colegio episcopal» (LG 23), único e indiviso, encabezado por el obispo de Roma. Cada obispo tiene mandato apostólico y autoridad propia, si bien debe ejercerla en comunión con los otros, sobre todo del mismo país, y con el Sucesor de san Pedro, que confirma en la fe y preside la caridad. Una Conferencia Episcopal es un organismo estable que reúne obispos de un país o una región, que por necesidades pastorales y circunstancias locales tienden a manifestarse en común. Las declaraciones de los distintos órganos de cada Conferencia son aprobados por consenso, unanimidad o mayoría. Si no se considera esta particularidad de la jerarquía católica, distinta a la de otras iglesias cristianas, se corre el riesgo de no comprender las manifestaciones que hicieron los obispos argentinos en nuestro período, distinguiendo lo que dijeron colegialmente y las manifestaciones individuales o grupales. En el volumen dedicado al Episcopado Argentino y la Santa Sede se analiza la acción conjunta de las autoridades que gobiernan la Iglesia a nivel local y mundial.

El Pueblo de Dios es la manifestación visible —o sacramental— de la Iglesia en la historia. La sacramentalidad es la punta del *iceberg*

del misterio eclesial. Como en la vida humana, lo visible manifiesta lo que late en lo profundo y lo invisible trasciende su visibilización. Esa sacramentalidad tiene dos signos visibles notables. A nivel de la liturgia la celebración de la Eucaristía es el sacramento —signo e instrumento— más pleno y visible de la comunidad cristiana. A nivel de los ministerios son los obispos y presbíteros, que forman el sujeto histórico portador del sacramento del Orden. En un sentido se dice: donde está el obispo está la Iglesia visible; donde están el Colegio Episcopal y el Papa está la Iglesia visible. Allí se encarna su identidad histórica y su diferencia pública con la sociedad y el Estado. Allí se juega la relación entre la Iglesia y el Estado, sujeta a tantos cambios históricos; allí reside objetivamente la libertad de la Iglesia ante los poderes políticos que gobiernan los Estados.

3. La historia de la Iglesia: historia

Para nosotros la historia de la Iglesia tiene un doble estatuto científico. (372) Es, a la vez, historia y teología, según mostraron historiadores como J. Lortz, R. Aubert, H. Jedin y K. Schatz, (373) con sus matices, y teólogos sistemáticos como Y. Congar, W. Kasper y L. Scheffczyk. (374) Ya en el siglo XIX Anton Graf (†1867), un clásico de la teología pastoral, señaló que había varias disciplinas teológicas que estudiaban la Iglesia. (375) Entre ellas la eclesiología, que es teología bíblica-sistemática y la considera en la totalidad de su misterio; la historia de la Iglesia, que es historia y narra su devenir del pasado al presente; la teología pastoral, que es ciencia de la acción y piensa su misión del presente al futuro; el derecho canónico, que es derecho y estudia las normas que rigen la institución. La historia de la Iglesia y el derecho canónico son teología, siendo historia y derecho respectivamente.

Para conocer la historia de una comunidad es necesario tener una noción relativamente clara de su fisonomía. En el caso de la comunidad cristiana es necesario considerar su identidad religiosa y su misión evangelizadora. Esta comprensión pertenece a la teología, la ciencia que busca entender la fe y las realidades de la fe. La Iglesia requiere ser analizada conforme con lo que ella es y hace, y no solo según su relación con la sociedad, el Estado y otras instituciones en una situación coyuntural. El historiador debe tener presente las particularidades de este objeto específico de conocimiento si no quiere reducirlo a una comunidad secular ni analizarlo solo con parámetros políticos. Si bien muchos historiadores se han dedicado a los aspectos político-religiosos, como las relaciones entre la Iglesia y el Estado, estas cuestiones mixtas no agotan el misterio ni la misión de la Iglesia.

La historia de la Iglesia es ciencia histórica por su objeto y su método. Analiza una historia, en nuestro caso la de la Iglesia católica en el país, con el mismo método que emplea la historia general. Conocer y expresar su historia crítica requiere seguir las fases y los procedimientos señalados en el capítulo primero. Aquí especificamos algunas características de la historia de la historia de la Iglesia —lo que se ha llamado historiografía— y la aplicación del método histórico a la vida eclesial.

El método comprende los hechos a partir de las fuentes. La historia de la Iglesia está ligada a las fuentes escritas, arqueológicas y epigráficas. El primer paso es, como en toda historia, documentar los hechos sucedidos con las fuentes. Para ello se debe indagar su autenticidad y publicar los documentos. El examen crítico de la veracidad de las fuentes escritas es la clave de su credibilidad histórica. Este proceso se dio progresivamente en la modernidad, lo que requiere mirar más atrás y entender el paso de la historia sagrada a la historia profana y su integración en la historia de la salvación.

3.1. El origen de la historia crítica acerca de la Iglesia

Por quince siglos, desde Eusebio de Cesarea (†339) a J.-B. Bossuet (†1704), el curso de la historia fue comprendido como historia santa. Los pensadores cristianos no extraían su concepción histórica de la realidad empírica, sino que la referían al tiempo eje del pasado bíblico. La Historia era el orden de los tiempos establecido por Dios, cuyo principio y fin se infieren de la Revelación, mientras que su decurso se determina por el comportamiento de los hombres en su relación a Cristo, cuyo nacimiento se convirtió desde el siglo VI en el centro y la referencia de la cronología más usada. (376)

Conviene decir una palabra —aunque suene erudita— sobre la fuente de esa representación que se tomaba de varios esquemas fijados en la antigüedad cristiana. 1) El esquema de los cuatro reinos, tomado de las visiones del profeta Daniel (Dn 2,3ss; 7,1ss), fue referido por san Jerónimo a la historia de la salvación. 2) El esquema de la repartición senaria fue formulado por san Ireneo debido a la analogía con los seis días de la creación. Pensaba la teología de «las edades del mundo» y sostenía que el sexto milenio había comenzado con Cristo bajo el emperador Augusto y el séptimo día coincidiría con su retorno glorioso. 3) Un tercer esquema fue transmitido por san Agustín al medioevo. Se fundaba en tres etapas: antes de la ley (de Moisés), bajo esa ley, bajo la gracia de Cristo (*ante legem, sub legem, sub gratiam*). El monje Joaquín de Fiore lo retradujo en una división trinitaria de la historia en tres reinos: el reino del Padre, el del Hijo y el del Espíritu

Santo. Aquí apareció un elemento revolucionario en la concepción de la historia porque la plenitud ya no se hallaba en el tiempo de Cristo y su Iglesia, sino que llegaría con «el tercer reino», o «la nueva era del Espíritu». El debate con esa posición comenzó con santo Tomás de Aquino y siguió hasta el presente. La deriva filosófica y política del esquema dio lugar al llamado «joaquinismo» —por el abad Joaquín— que, a partir de Hegel, se dio de forma secularizada en el marxismo, el positivismo y el nazismo. (377) En América Latina hubo huellas de esa tradición por Cristóbal Colón y los primeros misioneros franciscanos. El «joaquinismo novohispano» influyó en algunos movimientos apocalípticos y milenaristas. (378)

¿Cómo fue el paso de la lectura bíblica esquemática a la moderna historia crítica? No es posible resumir la historiografía sobre la Iglesia. (379) Resumo datos que ayuden a una mayor autoconciencia y ubiquen las coordenadas de nuestra obra. El nuevo estudio de la historia eclesial nació a partir de la Reforma protestante. Las divergencias entre confesiones estimularon las investigaciones críticas. En el siglo XVII, ante las objeciones a la legitimidad de la Iglesia romana, los historiadores católicos mostraron su continuidad histórica con un fin apologético. El cardenal César Baronio (†1607) quiso remediar las deficiencias de la base documental, recopiló valiosas fuentes y preparó doce tomos de *Anales eclesiásticos* . Expuso la historia desde el papa Inocencio III (†1216) hasta su tiempo. Su obra fue continuada por otros editores hasta el siglo XIX. Sobre esas huellas avanzaron historiadores que escribieron sobre los padres de la Iglesia, los santos, los fundadores, los concilios y los papas. Para fundamentar la historia de la Iglesia como ciencia histórica se alejaron de la comprensión tradicional de la historia sagrada. Las primeras ediciones críticas de documentos antiguos fueron hechas por los estudiosos bolandistas, de la escuela de Juan Boland SI (†1665), que fundaron la hagiografía científica con la edición de los *Acta sanctorum* . Le siguieron los estudios de los benedictinos de la congregación francesa de san Mauro. Don Mabillon (†1701), fundador de la diplomática, preparó una historia de los benedictinos. En el campo bíblico el oratoriano Richard Simon (†1712) fue un pionero de la exégesis bíblica crítica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Estos aportes contribuyeron a que el método histórico-crítico se convirtiera en el instrumento indispensable de la ciencia histórica. A ellos se debe el axioma de que toda afirmación histórica debe apoyarse en fuentes auténticas y editadas según las reglas de la crítica filológica y literaria. El método fue desarrollado por historiadores de la Iglesia en el inicio de la modernidad, con lo que la historia de la Iglesia se emancipó de la historia sagrada. La separación entre ambas

colaboró a la secularización de la historia, al nacimiento de la llamada historia profana y su separación con la historia eclesial, a la que había que transformar en ciencia. Solo si ella era verdadera historia podía ayudar a la comprensión teológica de la Iglesia. Ese dualismo entre historia sacra e historia profana fue perdiendo importancia y en el siglo XIX la historia de la Iglesia reencontró un lugar en la historia de la salvación. Un testimonio de esa legitimación es que se dejaron las periodizaciones medievales y se asumieron las épocas nombradas por la historia profana: antigua, medieval, moderna y contemporánea. (380)

Otra cuestión fue la secularización de la historia, o sea, el rechazo de su fundamento religioso y teológico. F.-M. Voltaire (†1778) fue el primer pensador que usó la expresión «filosofía de la historia». En ella acopló lo universal, implícito en el término filosofía, y la contingencia, característica de la historia. Elaboró sus siete volúmenes del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos* (1756-68) en antítesis al *Discurso de la historia universal* de J.-B. Bossuet (1681). Si este había introducido un esquema dogmático en la historia, aquel reemplazó la Providencia por el progreso tratando de descubrir las leyes generales de la conducta humana. (381) En aquellos inicios de la Ilustración surgieron filosofías de la historia que fueron secularizaciones diversas de la teología bíblica de la historia. (382) Desde entonces se planteó una alternativa, terminante y falsa, entre la historia profana del mundo y la historia sagrada de Israel y de la Iglesia. En el siglo XIX la ideología del progreso y el mito de la revolución se tornaron los grandes discursos de la razón emancipadora. En el siglo XX se convirtieron en «religiones seculares» que prometían la realización inmanente de las utopías.

La historia de la Iglesia se introdujo como curso curricular en las universidades alemanas en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1773, en el marco de las reformas que hizo para sujetar a la Iglesia al Estado, el emperador austro-húngaro José II elevó a cátedra la enseñanza de historia de la Iglesia. En siglo XIX la disciplina recibió una fuerte impronta teológica en las facultades de teología, protestante y católica, de la Universidad de Tubinga. No es posible hacer aquí un relato de la concepción de la historia de la Iglesia en la escuela católica de Tubinga centrada en la idea central del desarrollo del Reino de Dios. (383) El historiador y eclesiólogo Johann Adam Möhler (†1838) comprendió a la Iglesia como comunidad con Cristo en el Espíritu, la resituó en el discurso teológico de origen bíblico y patrístico, y fue el fundador de la historia de la Iglesia como ciencia histórica y teológica. (384)

La moderna historia de la Iglesia se ha desarrollado como una historia crítica. El historiador intenta reconstruir desde las fuentes los hechos en su sucesión cronológica. La elaboración y la interpretación de las fuentes y la reconstrucción de los hechos son el esqueleto de toda historia. Para hacer esto son necesarios el conocimiento y la práctica del método histórico, no la fe en la Iglesia en perspectiva confesional. En este plano la historia de la Iglesia debe mucho a estudiosos no católicos e incluso no creyentes. Por ejemplo, la edición crítica de las actas de los antiguos concilios fue hecha por el historiador Eduard Schwartz, que era escéptico. En Argentina un historiador de cualquier posición puede aportar mucho al conocimiento de la historia, si publica y estudia seriamente las fuentes.

3.2. Los presupuestos del historiador de la Iglesia

Las diferencias surgen cuando los historiadores buscan conectar y juzgar los sucesos históricos. En este nivel se manifiestan sus puntos de vista religiosos y filosóficos, esas perspectivas que no se pueden extraer sin más de los hechos. La investigación remite a un más allá de la narración fáctica. La conexión causal de los acontecimientos verificados, la indagación de los motivos en juego, la determinación de responsabilidades personales e institucionales, la interpretación de movimientos complejos y cercanos, y, sobre todo, la valoración de los procesos religiosos en la vida social y de los procesos sociales en la vida religiosa, requieren integrar en el análisis histórico presupuestos y principios que no pueden tomarse de la mera ciencia histórica, pero que tampoco pueden serle ajenos.

El reconocimiento de la libertad admite condicionamientos, pero cuestiona los determinismos. La causalidad histórica incluye no solo el conflicto entre libertades, sino también la interacción de fuerzas variadas y poderes ocultos, entre las que no se pueden excluir factores inmanentes y trascendentes a los datos empíricos, que se escapan a la mera descripción. La comprensión requiere criterios para captar los significados y juicios que permitan valorar los hechos y responsabilidades. Se dice que la acción de un grupo político atentó contra el bien común, si hay una noción de bien común como bien o fin de una comunidad. Se dice que la conducción política de un Estado violó derechos humanos, si hay un concepto al menos jurídico que fundamente derechos humanos universales e inalienables. Cierta valoración ética es intrínseca a una cabal comprensión histórica.

El criterio filosófico, religioso y teológico del historiador se deja sentir en este plano de la investigación aun cuando se esfuerce por lograr la mayor imparcialidad posible. Lo mismo se percibe en análisis históricos que se hacen desde corrientes dominadas por concepciones filosóficas del idealismo, el positivismo, el biologismo o el sicologismo. Por ejemplo, las miradas a la religión y a la Iglesia guiadas por las concepciones de estructura y superestructura del materialismo histórico, no hacen justicia a la especificidad del hecho religioso ni a la constitución de la comunidad cristiana.

Para una filosofía de la religión, e incluso para una teología de la religión, esta no es un subproducto de la conciencia, como afirman las teorías reduccionistas que la hacen derivar de factores no religiosos, entendiéndola como una proyección, una alienación, una ilusión o una ideología. (385) El catolicismo afirma una relación intrínseca entre la religión y la cultura más allá de sus configuraciones históricas variables. Sin pretender esbozar una teoría de la religión, señalo que esta es la dimensión más profunda de la vida del hombre y de la cultura de un pueblo que, por mediación de lo sagrado (*ordo ad sanctum*), tiene relación con Dios o con lo divino (*ordo ad Deum*). Ella es una realidad primaria de la vida humana y de la configuración de una identidad cultural, se constituye a partir de lo sagrado como un valor original, originario e irreductible, no derivado ni secundario, y, por eso, no puede ser reducida a ser una fuente de seguridad individual y de integración social. (386)

Hay concepciones que no respetan la más elemental autopercepción de la Iglesia y conducen a una reducción parcial de los elementos que juegan en su actuación. Las miradas reduccionistas sobre la religión cristiana y la Iglesia católica no condicionan solo la perspectiva de análisis, sino también la elección de la materia, e

incluso el mismo lenguaje narrativo. Si se piensa que la Iglesia es solamente una institución política —nacional e internacional— se analizará su historia solo como un factor político, lo que no solo limitará la comprensión de su actividad religiosa en una nación, sino que afectará la comprensión de la misma dimensión política de sus relaciones con la sociedad y el Estado.

Si la Iglesia es la comunidad de los creyentes, lo más esencial es la historia de la fe expresada en las culturas y no su historia política externa, por importante que sea. La vida de la Iglesia incluye sus relaciones con los pueblos, las sociedades y los estados, pero no se limita a la relación de lo que antes se llamaba la esfera religiosa y el orden temporal. Ambos factores se combinan al mirar las dimensiones políticas del actuar eclesial y las influencias religiosas y eclesiales del poder civil. Este campo de análisis puede ser el más interesante y espectacular, pero también puede resultar el más superficial. Quien se limite difícilmente comprenderá los mismos hechos políticos que le interesan. Quien solo analice las relaciones entre el emperador Carlos V y el rey Francisco I de Francia —con sus ideales e intereses— y los papas del siglo XVI, apenas comprenderá el curso del Concilio de Trento. (387) Quien ignore sus debates teológicos y sus decretos pastorales en el contexto de la reforma protestante y la cultura barroca apenas entenderá el significado de ese acontecimiento en la historia de la Iglesia y su influjo en el sustrato cultural y en la piedad popular de América Latina. (388)

Para no abrir todo el abanico de todas las miradas posibles, aquí nos limitamos a la relación entre la fe cristiana, la pertenencia católica y el rigor científico del historiador de la Iglesia. En esta fase de la comprensión histórica pueden hacerse visibles diferencias entre historiadores, sea entre un creyente y un no creyente, sea entre cristianos de distintas confesiones y denominaciones.

¿El historiador católico que estudia, narra e interpreta el accionar de la Iglesia en un momento está ligado a su fe de tal modo que está obligado a explicar los hechos de una forma determinada? ¿La convicción de fe del historiador católico contradice el postulado de que una ciencia rigurosa, en este caso la historia, no debe tener presupuestos? Por cierto, aquí aparecen dos cuestiones distintas.

La pre-comprensión de la historia que posee un historiador no es ni debe ser una justificación de su parcialidad al analizar acontecimientos concretos. Por el contrario, debe ayudarle a ejercitar una comprensión histórica que se acerque lo más rigurosamente posible a lo acontecido. La adhesión libre y razonable a la fe no lleva a

un historiador católico a explicar los hechos de una forma determinada para satisfacer posturas confesionales o negar evidencias históricas. Si así fuera, caería en una apologética parcial que entraría en un fuego cruzado contra otras lecturas ideológicas parciales. Nuestra obra tiene claro que la historia debe alejarse de la apologética justificadora y del panfleto ideológico. Quien conoce y practica el oficio de historiador rechaza las falsificaciones apologéticas en un sentido o en otro, y desea tener un amor incondicionado a la verdad, de la verdad que nos hace libres.

Como mostramos en el primer capítulo, todo historiador, sea creyente, sea agnóstico, tiene algunos presupuestos implícitos y explícitos. No existe una historia objetiva separada del sujeto que la investiga, documenta, reconstruye, narra e interpreta. En cambio, existe el deber de hacer una historia imparcial. El historiador debe esforzarse en comprender la realidad a partir de todos los testimonios y testigos, sabiendo que en los procesos influyen no solo factores visibles y documentables. No debería haber conflictos objetivos entre la convicción de fe del historiador y los resultados de su investigación histórica. En esta obra queremos aproximarnos lo más posible a la verdad histórica de lo sucedido en nuestra Iglesia en los años más difíciles del siglo pasado en la Argentina.

4. La historia de la Iglesia: teología

¿La historia de la Iglesia es también teología? Esta disciplina tiene por objeto la realidad de la Iglesia cristiana, su objeto se recibe de la fe. Sin dejar de ser historia, es una disciplina teológica junto a otras, como el estudio de la Sagrada Escritura, la teología sistemática, la teología pastoral, la liturgia o el derecho canónico. Estas disciplinas se refieren a la Iglesia desde distintas fuentes y con diversos métodos: los textos bíblicos, la exposición dogmática, la misión evangelizadora, la asamblea litúrgica, la norma jurídica. El concepto teológico brinda la identidad fundamental de la Iglesia: su origen en Cristo, su naturaleza como misterio de comunión, su servicio del Reino de Dios. Esta mirada muestra que la Iglesia se desarrolla en la historia desde su naturaleza propia y según leyes históricas.

El fundamento teológico abre el estudio de la Iglesia al método histórico. Ella es una comunidad que debe ser estudiada con rigor crítico en las manifestaciones externas de su vida y su misión. Por su misterio divino-humano participa de forma análoga de la condición singular de Cristo: se desarrolla en la historia, pero su misterio la trasciende; es histórica y también suprahistórica —una palabra que el Vaticano II no usa, porque prefiere decir «escatológica»— (LG 48-51).

La Iglesia está en la historia, no es menos que historia, pero, en algún sentido, supera esta historia.

La historia de la Iglesia es teología a causa de su objeto. Ella es un objeto derivado de la fe. La fe «en» la Iglesia incluye dos aspectos. El primero es su relación con Cristo, su origen, modelo y meta. Él no es solo su fundador histórico, sino su fundamento viviente. Él le dio la misión de anunciar el Evangelio al servicio del Reino de Dios y delineó su estructura fundamental de carácter apostólico-sacramental. En segundo lugar, la fe afirma que la Iglesia, comunidad de seres humanos, no está abandonada a sí misma, sino que está animada por el Espíritu Santo. Las palabras de Jesús: «Yo estoy siempre con ustedes hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), se completan con su promesa: «Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los conducirá en toda la verdad» (Jn 16,13).

El contenido de esta historia es la Iglesia fundada por Cristo y guiada por el Espíritu Santo. Ella no es una realidad invisible, sino una comunidad visible-invisible, y, por ello, una entidad histórica que tiene un cuerpo social. El fundamento teológico para concebir la Iglesia como visible, histórica y, al mismo tiempo, trascendente, es el misterio de la encarnación de Dios en Cristo, por la cual el Dios invisible se hizo un hombre visible en la historia. La Iglesia es histórica y tiene una historia porque está compuesta por seres humanos. La Iglesia no es una idea, sino un misterio que se hace acontecimiento histórico. Quien quiere obtener una imagen exacta de ella debe conocer su historia. Esta nos defiende del espiritualismo y el inmanentismo, del triunfalismo y el derrotismo.

En el conocimiento de la historia de la Iglesia hay presupuestos inevitables. Una comprensión secularizada no es menor prejuicio que una mirada teológica. Puede ser un prejuicio más sutil porque parece plausible, es inconsciente y no se declara. Algunos defensores de una historia de la Iglesia no teológica hacen historia desde otros presupuestos teológicos, filosóficos o ideológicos. La doble dimensión de la comprensión de la Iglesia y su historia tiene la ventaja de «llamar por su nombre a sus supuestos previos y la de interpretar la historia de la Iglesia desde los supuestos propios de ella». (389)

Grandes pensadores mostraron que tener una precomprensión, teológica o filosófica, nace de la dialéctica que hay entre el objeto y el sujeto, y es constitutiva de la historia. La fragmentaria mediación entre ambos requiere un cierto horizonte global de la historia. Es esencial a una comprensión que las partes se entiendan desde el todo y el todo desde las partes. La lógica clásica formuló ambos principios:

pars pro toto y *totum in parte* . Gadamer actualiza esa antigua regla hermenéutica: «Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función iluminadora». (390) Pero el concepto «todo» debe ser determinado porque no se refiere a la totalidad de la historia.

Si ese principio vale para la interpretación de los textos, también vale para la interpretación de los hechos. La fe cristiana ilumina la comprensión de toda la historia desde su final definitivo, anticipado en Cristo, «el Todo en el fragmento». En medio de las convulsiones históricas surgen las preguntas por el sentido de la historia y la posibilidad de justicia. Una comprensión teológica ayuda a hallar un sentido en una historia atravesada por el sinsentido y la injusticia. No se trata de que la índole teológica de la historia responda a todas las preguntas que plantean los historiadores, pero, tampoco, que se callen los interrogantes que acompañan el saber histórico, si bien trascienden sus límites. Es posible escribir una historia que deje intervenir en esos debates a filósofos y teólogos.

Las miradas sobre Cristo, el ser humano y la historia se proyectan sobre la Iglesia, en la medida en que se considere la totalidad de lo que es, hace y significa, más allá de sus aspectos parciales. Si el objeto de una historia científica de la Iglesia fueran solo sus aspectos visibles, ¿cómo serían captados, comprendidos y relatados los elementos que no son empíricamente verificables? Aquí se podría hacer una comparación con otras realidades, comenzando por la historia política. ¿Todo lo que esta conoce y narra es verificable de forma visible? ¿No hay realidades políticas que trascienden lo empírico y requieren interpretar, juzgar y valorar los hechos con otros registros de sentido? ¿Y las respectivas historias de la familia, la sociedad, la cultura, la religión, la literatura, el arte, la filosofía?

4.1. Aportes de historiadores contemporáneos

Importantes historiadores europeos y latinoamericanos han afirmado que la historia de la Iglesia es teología y no solo historia. Uno de ellos es el argentino Enrique Dussel, quien, además de sus trabajos personales, ha dirigido la primera gran obra colectiva acerca de la Historia de la Iglesia en América Latina mediante el proyecto de CEHILA. Hasta entonces la historia eclesial estaba limitada al mundo europeo y no había un relato latinoamericano completo. Dussel tuvo el coraje intelectual de plantear la cuestión epistemológica acerca del estatuto de la historia de la Iglesia justificando que ella es tanto ciencia histórica como ciencia teológica. Sostiene que la historia de la

Iglesia es una parte constitutiva de la teología y lo fundamenta por su momento hermenéutico. Se refiere como teología al «acto interpretativo de la historia de la Iglesia y no simplemente de la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo». (391) Puede haber una historia eclesial como parte de la historia a secas, realizada por un no creyente, sin enfoque teológico, orientada a captar el sentido de los hechos sin ese presupuesto. En cambio, el marco hermenéutico del historiador cristiano está dado por el discurso de la fe; su objeto, la Iglesia, es el mismo de la teología, aunque la mire como hecho histórico. Según los presupuestos que se asuman serán sus explicaciones y conclusiones.

La CEHILA tomó la perspectiva del pobre para hacer una interpretación cristiana —histórica y teológica— de la Iglesia. Dussel afirma que el pobre es «el lugar hermenéutico por excelencia» desde donde se interpreta el sentido de los hechos. (392) En ese marco desarrolla su propia concepción de una teología mediada por las ciencias sociales o hecha por la cientificidad de la mediación socioanalítica, y explicita su concepción acerca de la institución eclesial y los diversos modelos de relación entre la Iglesia y la totalidad sociohistórica. Los reduce, básicamente, a dos modelos: de cristiandad y de los pobres. No es mi intención debatir aquí su concepto de teología ni los modelos de relación Iglesia-Mundo. Basta presentar su tesis básica para la autocomprensión de la Iglesia y de su historia.

La cuestión de fondo es: ¿cuál fue el «modelo» que Jesús concibió para su Iglesia? La respuesta a esta pregunta es central y tiene la mayor importancia. La *eclesiología* tiene la palabra. Una eclesiología de liberación, de eclesiogénesis por la acción del Espíritu en el interior de la vida y de la lucha del pueblo oprimido, es uno de los criterios a registrar en la interpretación de una historia de la Iglesia en América Latina hoy. (393)

La teología sistemática acepta sin dificultad que la historia de la Iglesia no sea, como lo fue, una ciencia auxiliar de la teología dogmática con carácter apologético, lo que le hace perder su autonomía científica. Y justifica que sea, como corresponde, una disciplina teológica que goza de autonomía, se mueve en su campo propio, no depende de juicios dogmáticos y actúa con su propio método. La teología no es una enciclopedia de ciencias sino un discurso científico que alberga varias disciplinas con diferentes métodos, unificadas por la perspectiva formal de la fe que piensa. El estudiante del primer año de un cuatrienio teológico conoce el método histórico desde los cursos de Introducción al Antiguo y Nuevo

Testamento, Orígenes Cristianos, Historia de la Iglesia antigua.

En el debate acerca de si la historia de la Iglesia es solo historia del cristianismo o del catolicismo o, además, una historia que implica la teología, aparece la voz del italiano Giuseppe Alberigo (†2007), gran historiador del Concilio Vaticano II e inspirador de la Escuela de Bolonia. Para él, «la historia de la Iglesia es y debe seguir siendo una disciplina histórica, que tiene objeto propio, una específica razón formal y un método propio». (394) El objeto es la realidad visible de la Iglesia; la formalidad es buscar en las fuentes su contenido fenoménico, no providencial; el método es positivo y empírico. No obstante, el pensador italiano reconoce que, con esa sola perspectiva, no se puede conocer exhaustivamente la compleja estructura divino-humano de la Iglesia y el estudio de su historia presenta problemas específicos e irresolubles por ahora con la mera metodología histórica.

En el debate suscitado en la I Conferencia General de CEHILA, Alberigo sostuvo que el estudio de cuestiones como la Encarnación histórica de Dios o la dimensión interior de la fe rebasan el método empírico. «Nuestro bagaje metodológico es todavía insuficiente y tosco para tratar satisfactoriamente estos problemas específicos». (395) Como el camino de la investigación es el método empírico que ve lo visible, deja reservada esa mirada a la teología. Para el historiador la historia de la Iglesia tiene relevancia teológica en la medida en que es ciencia autónoma. Por eso afirma:

Tal propuesta implica la aceptación plena de la secularización de la historia de la Iglesia, si con tal expresión se quiere significar su inserción total y comprometida en la dialéctica científica de las disciplinas históricas [...] Una secularización «abierta» en el sentido de que la historia de la Iglesia aspire a una sucesión cronológica de las formas de vida cristiana, que para el creyente son también «signo» y el teólogo debe leer a la luz de la revelación del plan salvífico de Dios [...] Estoy convencido de que de ahí se seguiría también una aceleración hacia un eventual salto cualitativo de la historia de la Iglesia, en el sentido de que superaría la limitación más grave que padece: la de estar dotada de unos instrumentos que solo son capaces de percibir el aspecto visible de la Iglesia. (396)

Para el italiano, la comprensión de la historia eclesial reducida a sus aspectos visibles es su más grave limitación. Por eso deja a la teología completar esa información y sostiene que la historia de la Iglesia adquiere relevancia teológica cuando se desarrolla como ciencia autónoma. No obstante, al presentar la historia del Vaticano II que dirigió, y antes de declarar que se realizó con un análisis científico

crítico, en la primera página de su prefacio afirma —como historiador cristiano— que aquella asamblea constituye «una instancia crucial de la intervención del Espíritu en la historia». (397)

La Iglesia es una magnitud histórica y la historia de la Iglesia es una disciplina teológica. Afirmar que es teología e historia sitúa las tareas de un historiador. Al inicio del siglo XX, en la época del historicismo, esa historia fue concebida solo como una parte de la historia general, sin conexión con la teología, o solo como un capítulo de una historia de las religiones estudiada con connotaciones deístas y preconceptos antropológicos. Ese tipo de historia no llevaba a negar el carácter teologal de la Iglesia, pero la limitaba a la narración de sus hechos notorios. No obstante, esa concepción «positiva» —no necesariamente positivista— promovió muchas investigaciones. En 1900 se fundó la *Revue d'histoire ecclésiastique* en Lovaina, que sigue siendo un instrumento bibliográfico indispensable.

Aquella noción comenzó a ser superada cuando se volvió a situar la historia de la Iglesia —como en la escuela de Tubinga— en el ámbito de la teología y se la presentó como «teología histórica». Este nombre se difundió a principios del siglo XX y se aplicó a un campo muy amplio, que incluye la historia de la Iglesia. (398) Estudia el material documental que provee la historia para comprender los misterios de la fe, incluyendo la Iglesia. La historia eclesial necesita de la eclesiología y la eclesiología necesita de la historia para describir la Iglesia como institución humano-divina. (399)

4.2. Un original estatuto epistemológico

Parangonando a Alberigo afirmo que el objeto de la historia de la Iglesia es toda su realidad —el todo— en tanto se manifiesta en su dimensión visible; la perspectiva formal es analizar ese contenido fenoménico en las fuentes conforme con la naturaleza de cada una, dado que son fuentes históricas y teológicas; su método es el análisis crítico propio de la ciencia histórica abierto a la luz de la fe. La teología puede «acompañar todo el proceso de elaboración de la propia historia de la Iglesia, entrando en la especificación de lo que se ha denominado técnicamente el objeto formal *quo* o el objeto formal motivo… Por ello, historia de la Iglesia y teología se exigen». (400) La racionalidad de la fe y la formalidad de la teología no anulan, sino que asumen, amplían y potencian el trabajo de la razón histórica para conocer un poco más la estructuración compleja de la Iglesia. La combinación correcta de lo humano y lo más que humano no se produce de tal modo que los fundamentos teológicos alteren los hechos históricos, sino que estos puedan ser interpretados, también, a

la luz de la fe cristiana.

Nuestra posición comprende la dimensión histórica de la Iglesia, que marca el estudio de la eclesiología, y la dimensión teológica de la historia de la Iglesia, que enriquece el estudio de su historia. Ambas disciplinas se requieren para tener una visión completa de la Iglesia en la historia. (401) La tensión que surge al afirmar que es historia y teología puede ser resuelta, considerando tanto el sujeto común de ambas, la Iglesia, como la autonomía específica de cada disciplina y cada método. La historia de la Iglesia puede llegar a interpretar el significado salvífico de los hechos a la luz de la fe y hacer juicios de valor religioso y ético sobre los acontecimientos conocidos históricamente.

La tesis de que la historia de la Iglesia es teología podría ser controvertida, en línea de principio, por quien no considere que el acto de creer incluye un pensar, ni admita que la teología sea un *logos* que ingrese en el juego de las racionalidades y el diálogo entre las disciplinas. El debate epistemológico que genera esta negación *a priori* puede, además, complicar la narración concreta de la historia de la Iglesia y la comprensión de su actuación en un lugar y un tiempo determinados. La historia enriquece a la eclesiología aportando las imágenes de la Iglesia en cada época histórica. (402)

La tesis de que la historia de la Iglesia es una ciencia histórica y requiere un método riguroso debe ser afirmada ante la tendencia a diluir la historia concreta en la historia salvífica o en una teología de la historia. Se debe rechazar tanto el dualismo entre la historia de la Iglesia y la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), como el monismo que absorbe una en la otra, cayendo en un historicismo, que magnifica los condicionamientos relativos, o en un dogmatismo, que impone un criterio absoluto. El historicismo es otro dogmatismo porque da relevancia absoluta a lo más relativo.

Varios autores han comprendido la historia de la Iglesia como una disciplina teológica no solo por su contenido sino también por su estatuto de ciencia. La Iglesia está formada por seres humanos y sus instituciones. Las llamadas realidades sobrenaturales —la revelación, la vida teologal, los sacramentos, los ministerios— tienen visibilidad histórica y son accesibles a la descripción del historiador. Él cuenta con el carácter religioso y teologal de la Iglesia, al menos como un dato afirmado por la institución. Eso es un hecho. «Tal dato es un *hecho* que debe incorporar a su análisis y su exposición haciendo, por decirlo así, su fenomenología. Como historiador, también puede manifestar que algunos hechos o rasgos de la vida de la Iglesia

pertenecen a un orden distinto del de la historia profana». (403)

La historia de la Iglesia es una sola realidad, la misma para todos. No hay dos especies de historia de la Iglesia, una narrable por la historia y otra legible por la teología, como no hay dos verdades —la científica y la religiosa— en otros planos del conocimiento. Lo que es una auténtica verdad científica es verdad, pura y simplemente, y debe ser aceptada como tal por parte de todos, cristianos y no cristianos, y no puede ser descartada por supuestos datos de la fe. El historiador católico no debe temer que lo que descubre por la ciencia histórica esté en contradicción con lo que profesa como creyente. Hay que evitar dos confusiones. La primera es tomar como verdad histórica cualquier hipótesis científica, historiográfica, más o menos fundada; la segunda es creer como una verdad de fe lo que es una explicación teológica, tradicional o moderna. Las convicciones religiosas de un historiador católico y las convicciones filosóficas o ideológicas de un historiador no católico no pueden impedirles aceptar las conclusiones válidas a las que se accede cuando el método histórico-crítico es correctamente aplicado y los hechos son probados.

La fe del historiador católico no pone, en este punto, límite alguno a su libertad de investigación. No le impide tampoco afirmar, llegada la ocasión, las buenas cualidades de los adversarios de la Iglesia [...] el historiador católico se siente libre para reconocer los dones de Dios, incluso fuera de las fronteras de su Iglesia, y no se considera obligado a escribir la historia desde un punto de vista «confesional», es decir, parcial. (404)

El historiador católico obra con el método de la ciencia histórica en un horizonte abierto a la mirada iluminada por la fe. Su relación con la historia es una síntesis de pertenencia y distanciación. Como hombre de fe mira con los ojos de un corazón creyente, pensante y amante. Como historiador toma distancia en la cercanía y cercanía en la distancia. «Su fe no atenta a la íntima libertad en la búsqueda de la verdad, ni a la decidida voluntad de juzgar imparcialmente personas y hechos; su criterio metahistórico excluye ciertamente el relativismo histórico, pero no la auténtica historia». (405) Para los creyentes la historia de la Iglesia no es un *film* que se desarrolla sin un compromiso personal: es como un drama del cual participamos. Esta relación entre el sujeto y el objeto es única en su género y es otro de los vínculos que unen la historia de la Iglesia con la ciencia de la fe, porque su luz permite descubrir la mano de Dios en los acontecimientos, aun en las tragedias más dolorosas.

El historiador no creyente puede tener simpatía con los

testimonios que analiza y no debería descartar que existan datos que obligan a reconocer la originalidad de un determinado tiempo, como en lo que atañe a Jesús, los apóstoles, los santos, o los períodos de reforma y de misión que cambiaron la historia. En esa situación la fe del cristiano puede hacer aportes al estudio de la historia, por ejemplo, planteando preguntas a las fuentes. Esto es útil cuando hay pocos datos extracristianos científicamente verificados y los documentos de la tradición eclesial son relevantes, comenzando por la existencia histórica de Jesús de Nazaret y los orígenes cristianos. Las preguntas que se proponen, los indicios que se suman, las relaciones que se establecen, son decisivas para esclarecer la historia.

5. El Pueblo de Dios en los pueblos y estados

El Concilio Vaticano II dispuso que en la enseñanza de la historia de la Iglesia se tenga en cuenta la enseñanza de la Constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, promulgada por el mismo Concilio. La historia eclesial expone el origen y el desarrollo de la Iglesia como Pueblo de Dios, que se expande en el tiempo y en el espacio, examinando científicamente las fuentes históricas.

La Iglesia vive «en» el mundo histórico. No es posible desarrollar todo lo que esto significa para esta investigación. En este punto me concentro en cuatro aspectos: la Iglesia siempre está encarnada en comunidades humanas; ella es el Pueblo de Dios en los pueblos y las culturas; ella existe y actúa en el ámbito de los estados; con este trasfondo ha crecido el conocimiento de la historia de la Iglesia en América Latina, en nuestra región histórica-cultural, también en la Argentina.

Para san Pablo la Iglesia está siempre en una comunidad humana. Saluda a «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Co 1,2) o en «Galacia» (Ga 1,3). Se refiere a una región (1 Ts 1,1: «la Iglesia de los tesalonicenses»), una ciudad (Rm 16,1: «la Iglesia que está en Kenkreas»), una casa (Flm 2: «la Iglesia que se reúne en tu casa»), o una asamblea (1 Co 11,18). (406) El apóstol innova ante el Primer Testamento porque emplea el término iglesia en plural: «las iglesias de Judea» (1 Ts 2,14). Esto justifica hablar históricamente de la Iglesia en distintos lugares y tiempos, en una época y en la actualidad, en un país o en el mundo entero. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* no tuvo como tema «La Iglesia y el mundo contemporáneo», sino «la Iglesia "en" el mundo de este tiempo».

La Iglesia es el misterio del Pueblo de Dios peregrino en la historia. Si la palabra «misterio» designa su origen trinitario y su

misión salvadora, la expresión «sujeto histórico» califica al Pueblo de Dios que actúa en la historia. En ella se vincula con las comunidades que surgen de la naturaleza social del ser humano, como la familia y el pueblo o la sociedad. El resto de las sociedades son formaciones contingentes que nacen de la libertad de asociación. La Iglesia no es una de las comunidades naturales, pero tampoco se puede equiparar a una asociación intermedia. Es una gracia que se da por la comunión de libertades entre el amor de Dios y la respuesta de los hombres a partir del acontecimiento de Cristo. La presencia de iglesias locales en el mundo, en un país, en una región, es un hecho contingente que puede darse o no darse, o que, habiéndose dado, puede no darse más, como ocurrió en varias regiones, por ejemplo, con las iglesias antiguas del norte de África.

Por su subjetividad singular, el Pueblo de Dios es un protagonista de la historia. En este camino anda entre los pueblos como un sujeto histórico en medio de otros e interactúa con ellos. La relación entre la Iglesia y los pueblos se rige por la lógica de la encarnación, propia del cristianismo, que une en la distinción y distingue en la unión. Aquellos no se identifican ni se confunden, sino que se distinguen en el plano de la actividad empírica por causa de la naturaleza evangélica y la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero tampoco están separados o divididos absolutamente porque hay formas de unión entre estos sujetos colectivos distintos. El Pueblo de Dios habita y actúa en un espacio interior a los pueblos, entretejiendo su vida y su acción con las naciones en una íntima, real y misteriosa compenetración. En este sentido, hablamos de la presencia de la Iglesia «en» nuestra patria.

El lugar histórico del Pueblo de Dios está en las familias y los pueblos, que son los sujetos primarios de la historia. La unidad en la distinción pide el reconocimiento y el respeto recíprocos. La Iglesia debe respetar la autonomía de los pueblos y reconocerlos en su dignidad de sujetos, siendo consciente de la influencia que tienen las estructuras políticas, económicas y comunicacionales cuando se vuelven poderes anónimos y pretenden comandar una historia sin sujetos. Según la lógica de la encarnación, la vocación de comprender y aceptar a los pueblos como sujetos es confirmar su subjetividad para dar a la praxis histórica y cultural «un sentido humano más profundo» (GS 40).

El Pueblo de Dios debe afirmar la subjetividad de los pueblos y apoyar a todas las comunidades e instituciones intermedias que manifiestan la subjetividad creadora de la sociedad (CA 13, 46, 49). Debe hacerlo con respeto a su subjetividad secular, incluso cuando ha contribuido a formar muchas naciones en distintos continentes y a

regar sus raíces culturales por medio de la evangelización. El respeto a la secularidad de los pueblos previene a la Iglesia de la tentación de ser un factor hegemónico, como si fuera el único sujeto significativo. Ese respeto afirma la libertad individual y colectiva, significando que «el encuentro de la fe con la secularidad en un pueblo depende de la libertad. Toda forma de cristianismo futuro que no sea estatal ni privado ha de pasar por la libertad de ese sujeto histórico básico que son los pueblos». (407) Esto marca una diferencia de la eclesiología católica con la visión hegeliana de la historia llevada por el Espíritu Absoluto que gobierna el mundo. Para el filósofo, ese sujeto total superaría a «los espíritus de los pueblos (que) son tan solo, en su necesaria sucesión de fases, momentos del espíritu general único, que mediante aquellos se encumbra en la historia, consumándose en una "totalidad" que se concibe o se comprende a sí misma». (408)

«El Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra» (LG 13). En su exhortación programática el papa Francisco asume esta concepción del Vaticano II: «Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia» (EG 115). En esta eclesiología laten descripciones antiguas, como la expuesta por san Beda el Venerable (†735) al escribir su historia de los pueblos anglos (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*). Esa historia no es solo una historia de las gestas de Dios en la Iglesia sino, también, la primera historia del pueblo inglés. El Pueblo de Dios peregrina entre las naciones en una «misteriosa compenetración» (GS 40).

Hasta el Vaticano II predominó una idea que miraba la Iglesia y el Estado como «sociedades perfectas», teniendo cada una de ellas todos los medios necesarios para cumplir su fin, en una perspectiva jurídico-política. En ese marco, sus convergencias o sus divergencias eran vistas como juegos de poderes. Medio siglo después del Concilio sabemos que la Iglesia existe en el mundo, y el mundo es la comunidad humana universal formada por los pueblos, las culturas, las sociedades, las naciones y los estados. (409) Los capítulos narrativos de esta investigación muestran encuentros y desencuentros entre ambas comunidades en un período crucial de la historia argentina. En el momento hermenéutico se presentan reflexiones para profundizar los vínculos entre la Iglesia, el Pueblo y el Estado. (410)

5.1. La historia de la Iglesia en América Latina

En este marco cabe destacar el desarrollo de la historia de la Iglesia entre los pueblos de América Latina. Una excelente síntesis de su historia, tanto de los períodos colonial e independiente, como del último medio siglo, se halla en la obra del historiador uruguayo

Alberto Methol Ferré. (411) Una recopilación reúne sus aportes para pensar las relaciones entre historia de la Iglesia y las historias de los pueblos, junto a reflexiones sobre filosofía y teología de la historia. (412) Hasta hace algunas décadas, en nuestra región solo se escribían historias locales de cada Iglesia. El proceso de integración y unificación de los episcopados y las iglesias de América Latina —luego del Caribe—, acelerado a partir de 1955, permitió una progresiva toma de conciencia histórica. Si en tiempos de la conferencia de Medellín primaba el análisis sociológico centrado en la situación, entre Medellín y Puebla se afianzó la comprensión histórica, no solo en cada país, sino en toda la región, como mostró el Documento de Puebla (cf. DP 1-14; 408-443). El mismo Dussel sostiene que ese enfoque histórico-cultural, que permitió superar el esquema jurídico de relaciones entre la Iglesia y el Estado, y al que adhirió en sus primeros trabajos históricos desde 1964, tuvo su punto culminante en la Conferencia Episcopal de Puebla celebrada en 1979. (413) Este proceso historiográfico-eclesial fue contemporáneo a la maduración de una mayor conciencia histórica de la comunidad cultural que une a los pueblos de América Latina en su diversidad y, en especial, a los desarrollos recientes de una filosofía latinoamericana, (414) incluso en la Argentina. (415)

La latinoamericanización de la conciencia de nuestra Iglesia fue posible porque las iglesias de cada país comenzaron a vivir una historia compartida. La historia de nuestra Iglesia —y de nuestra teología—, que en el siglo XVI comenzó siendo regional, en el siglo XIX se fragmentó por el proceso de la independencia americana y el surgimiento de los estados nacionales republicanos. Esa situación empezó a revertirse a partir de 1899, con el Concilio Plenario Latinoamericano, y sobre todo, desde 1955, con la celebración de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro y la creación por parte de Pío XII del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), propuesto por esa asamblea. América Latina fue la primera comunidad regional de iglesias que contó con un organismo al servicio de los episcopados. El CELAM generó una revolución institucional que dio origen a un itinerario colegial y sinodal novedoso en el continente. Esto permitió alcanzar un panorama de la Iglesia en América Latina y favoreció la tendencia a analizar su historia regional.

Después de la Conferencia de Medellín en 1968, América Latina se presentaba como la periferia católica del mundo occidental. Era —sigue siendo— el único subcontinente con mayoría cristiana en el mundo del sur, a diferencia de África y Asia, y la más fuerte concentración de católicos en Occidente, a diferencia de Europa y

Norteamérica. Entonces, uno de cada tres católicos vivía en nuestra región. Hoy, uno de cada tres católicos vive en el Sur global. La elección de Francisco como obispo de Roma en 2013 muestra que el Viento de Dios sopla desde el sur del Sur. Su pontificado arraiga en originalidad de la Iglesia latinoamericana. Desde 1968 —año de la primera visita de un Papa a la región— hasta 2018 —año de la canonización de Pablo VI por el primer Papa americano— la Iglesia de América Latina completó su ingreso progresivo y modesto en la historia mundial. (416)

La historiografía eclesial latinoamericana es abundante. (417) Argentina fue, quizás, el país latinoamericano con más historiografía escrita al comenzar el siglo XX. (418) Después del Vaticano II hubo un florecimiento de la historiografía de la Iglesia en la Argentina. (419) Aquí sintetizo los datos básicos del recorrido historiográfico para saber cómo y por qué las cosas sucedidas se han presentado de una forma determinada. Para eso hay que situarse en lo que se llama la *historia de las iglesias locales* , las comunidades situadas en un ámbito sociocultural determinado marcado por un territorio, sea una provincia, una región, un país o un continente. En este marco se sitúa la Conferencia Episcopal Argentina, que incluye a los obispos católicos que sirven a las iglesias locales en nuestra nación y a la que dedicaremos un análisis detallado a partir de lo que nos muestren las fuentes en los archivos.

Nuestra Facultad de Teología se ha caracterizado por promover el estudio de la historia de la Iglesia en América Latina y, en especial, en Argentina. La antigua Cátedra de Historia —hoy Departamento— privilegió este campo de investigación y enseñanza tanto en sus cursos de grado y posgrado, como en estudios, seminarios, tesis, jornadas, congresos y publicaciones en libros y en artículos, especialmente en nuestra revista *Teología* . (420) Las presentaciones que se hacen de la revista destacan que ella cuenta con «un excelente panel de teólogos e historiadores de la Iglesia». (421)

6. Historia de la historia de la Iglesia en la Argentina

Aquí, el historiador católico argentino tiene una doble pertenencia. Por un lado, es un miembro de la Iglesia que comparte la fe, esperanza y caridad con otros cristianos en la tradición católica. Por otro, es un ciudadano de la República Argentina, por su pertenencia histórica, cultural y jurídica a esta nación. Está situado en estas dos comunidades, una religiosa y otra política, que se entrecruzan.

Néstor Auza ha dejado varios panoramas de la historiografía clásica de la historia de la Iglesia y el laicado católico en Argentina, a cuyo estudio dedicó la vida. Precisó las relaciones entre la historia del país y la historia de la Iglesia, por un lado; y entre la Iglesia, la historia de la Iglesia y la historia de la teología, por otro. Se centró en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del siglo XX. Consideró la historiografía en distintas etapas de nuestra historia estudiando en paralelo o de forma cruzada los procesos, porque la Iglesia se desarrolla en las circunstancias de la vida nacional.

Se ha mostrado que la historiografía argentina se bifurcó a partir de 1852 tomando los cauces del romanticismo cultural y el positivismo científico. Estas corrientes tuvieron sus exponentes en Juan B. Alberdi (†1884) y Domingo F. Sarmiento (†1888). Las dos narrativas están representadas por las obras de Vicente Fidel López (†1903) y de Bartolomé Mitre (†1906). Ambos hicieron una historia «civil» desde un paradigma secular, en el cual no tenía relieve la vida de la Iglesia.

Algo parecido sucedió en la primera gran historia argentina elaborada por la Junta de Historia y Numismática bajo la dirección de Ricardo Levene. Si bien narra la acción evangelizadora en la formación de la nación, no estudia lo vinculado a la Iglesia de 1810 a 1930. Esto manifiesta la falta de conciencia histórica de dirigentes católicos, obispos y laicos, en aquel tiempo, por lo que se refería al país y la Iglesia. La situación comenzó a cambiar por un doble impulso: la acción social y política de laicos entre 1892 y 1929, y el estudio de la filosofía y el derecho en los Cursos de Cultura Católica a partir de 1922. En 1938 la Junta se convirtió en la Academia Nacional de Historia e integró miembros de tradición católica. En 1942 el cardenal Luis Copello creó la Junta de Historia Eclesiástica, que tiene su órgano de difusión en la revista *Archivum* . Al mismo tiempo, varios seminarios comenzaron a enseñar historia de la Iglesia, pero con una clara orientación referida al pasado de Europa y la Santa Sede, sin conocer el itinerario histórico de la Iglesia latinoamericana y argentina.

La historiografía acerca de la Iglesia en nuestro país se desarrolló desde comienzos del siglo XX, pero su estudio aún no se ha realizado plenamente. (422) Son precursores los estudios de Antonio Piaggio, *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1910-1920)* , editado en 1912, y de Rómulo Carbia (†1944), *Historia eclesiástica del Río de La Plata* (1914). En 1915, monseñor Abel Bazán y Bustos (†1926), obispo de Paraná, publicó sus *Nociones de Historia Eclesiástica Argentina* destinadas a cubrir la necesidad bibliográfica del programa de

enseñanza religiosa aprobado por el Episcopado argentino un año antes. A partir de entonces algunos pioneros de la intelectualidad católica se dedicaron a la historia de nuestra Iglesia estudiando hechos, personas e instituciones que se dieron en distintos tiempos y lugares. Entre ellos hubo sacerdotes y obispos, como Pablo Cabrera, José Verdaguer, Juan Isern, Guillermo Furlong, Américo Tonda, Cayetano Bruno, y varios laicos, como Vicente Sierra, Juan Carlos Zuretti, Enrique Udaondo, José M. Ramallo y otros. En distintos períodos algunos autores publicaron visiones de conjunto sobre el desarrollo historiográfico. (423)

Entre 1966 y 1981 el salesiano Cayetano Bruno publicó su *Historia de la Iglesia en la Argentina* en 12 volúmenes, centrada en la labor pastoral de la jerarquía, elaborada con un método positivo que reúne muchos datos y con el acento puesto en el influjo católico en la formación de la nación. En 1993 fue editado un compendio con el título *La Iglesia en la Argentina.* En 1992 el Área Cono Sur de la CEHILA publicó el libro *500 años de cristianismo en la Argentina* . (424) En 2000 se publicó la obra *Historia de la Iglesia argentina* del argentino Roberto Di Stefano y el italiano Loris Zanatta. (425)

Auza explica que en la denominación «historia eclesiástica», difundida a principios del siglo XX en Europa y América, subyace «una idea de Iglesia reduccionista o, si se quiere, limitada, ya que la reduce, como su nombre lo dice, a la naturaleza eclesial, pero entendiendo por tal solo a los miembros de la jerarquía, el clero y las instituciones eclesiásticas». (426) No obstante, historiadores que emplearon esa denominación trascendieron el enfoque clerical, como Zuretti, que incluyó el laicado, las mujeres, el periodismo; otros, como el padre Bruno, titularon «historia de la Iglesia» a su estudio, pero se concentraron en la historia específica de los obispos, las diócesis y las congregaciones.

6.1. La historiografía sobre el catolicismo argentino

El estudio más completo de la historiografía reciente acerca de la historia de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX ha sido realizado por Roberto Di Stefano y José Zanca. Los autores señalan que, a partir de la década de 1980, la Iglesia y el catolicismo comienzan a ser valorados como objetos de estudio y analizados «desde una lógica ajena a la religión católica». (427) El trabajo muestra un proceso de gran vitalidad, producto de investigaciones realizadas en universidades estatales antiguas y nuevas. Varias fueron favorecidas por becas dadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Después de señalar

los análisis de largo plazo que se hicieron en varias obras personales y colectivas —aquellas que destacamos en párrafos anteriores— observan que los estudios recientes se concentraron en dos períodos: el paso del orden colonial a la vida independiente y el renacimiento católico a partir de 1930. El informe hace un relevamiento historiográfico en ambas etapas vinculadas con el estudio de la historia política. Aquí no nos concierne detenernos en las investigaciones realizadas acerca de los siglos XVI-XIX, salvo en lo referido a la polivalente noción de Iglesia, un concepto que varía según los tiempos y las disciplinas, (428) y al que consideramos necesario precisar, en lo posible, para poder avanzar en el diálogo entre la historia y la teología.

En el segundo campo de estudio señalado se constata que, en la década de 1980, investigadores de instituciones no confesionales, tanto en sociología como en historia, comenzaron a interesarse por los fenómenos religiosos. La vuelta de la democracia hizo que algunos ampliaran su interés a la historia del catolicismo. La motivación era, inicialmente, política, porque se buscaba entender el rol que la Iglesia católica había jugado en la esfera pública y la historia institucional del país.

Es desde fines de la década de 1980 que se conforma un campo de estudios que puede autonomizarse de las demandas, tanto confesionales como ideológicas, que coartaban su estructuración. Los trabajos buscaron desprenderse de la retórica teológica que parecía ineludible al hablar del catolicismo. Surgió una historia de la Iglesia y del catolicismo que podía pensar su objeto con instrumentos y reglas ajenos a su propia lógica. Esos primeros trabajos tuvieron un norte claro: entender el rol que había jugado la Iglesia como actor político en el siglo XX. Esa premisa estaba pautada por el clima de la naciente democracia de 1983 y la búsqueda de las matrices autoritarias que habían condenado a la Argentina a una inestabilidad endémica desde, al menos, 1930. La Iglesia —y las Fuerzas Armadas, y en menor grado otras corporaciones, como los sindicatos y los empresarios— eran objetos privilegiados de esta exploración, en la que distintos trabajos intentaban rastrear el origen de la Argentina autoritaria. Es por eso que la política fue el primer interés que llevó a la historia de la Iglesia a constituirse en un subcampo, en el marco de un renacimiento general de la actividad académica en los años de 1980. (429)

Para comprender este proceso reciente hay que remontarse al crecimiento del catolicismo a principios del siglo XX. En la década de 1930 la Iglesia comenzó a tener una mayor presencia en la vida social con la organización del laicado a través de la Acción Católica, desde

1931, y con las grandes movilizaciones del Congreso Eucarístico Nacional celebrado en 1934, precedidas por numerosos congresos parroquiales, diocesanos y regionales. Como se ha estudiado, el llamado «renacimiento católico» había comenzado de forma paulatina en décadas anteriores. (430) En ese proceso influyeron varios factores, como el incremento de la población católica debido a las colectividades de inmigrantes y la reorganización de la vida pastoral argentina durante el pontificado de León XIII, sobre todo después del Primer Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en 1899. Dos años antes, en 1897, aquel Papa había escrito la encíclica *Trans Oceanum* para acompañar la gran inmigración europea que venía a América, con una mayoría de familias italianas y españolas.

Cuando se analiza solo la historia política de la Iglesia se pierde de vista el desarrollo de su misión en el paso de un siglo a otro, registrado por los documentos de la época. (431) En el crecimiento católico en América Latina jugaron un rol importante las decisiones de tres concilios provinciales previos al Concilio Vaticano I (1870); los nueve celebrados entre 1870 y 1899; el Concilio Plenario realizado en 1899 y sus orientaciones en todos los campos pastorales, incluso en lo referido a las relaciones de la Iglesia con la Sociedad Civil y el Estado (Título I, capítulos X y XI); (432) la recepción de esas normas a partir de 1900 por parte de los obispos; los sínodos diocesanos: —cuatro en la Argentina— Tucumán en 1905, Córdoba en 1906, Paraná en 1915 y Cuyo en 1916; los nueve concilios de varias provincias eclesiásticas del continente; y las juntas trianuales de obispos de cada país. (433)

En nuestra nación se celebraron «conferencias (reuniones) episcopales» en los años 1902, 1905, 1909, 1912 y 1915. (434) Aquel crecimiento se expresó en todas las actividades e instituciones, incluyendo la presencia del catolicismo social en la vida pública y sindical. (435) En aquellos años comenzó una nueva etapa pastoral, dirigida por los obispos y orientada a una nueva inculturación o argentinización de la fe y al desarrollo de valores cristianos en el pueblo nuevo que se estaba formando. Conforme con el Concilio, los grandes objetivos se concentraron en la pastoral sacramental, educativa y social, y se profundizó el compromiso de los laicos y la formación de los sacerdotes.

Justamente, en la reunión que tuvieron el 16 de enero de 1915, los obispos argentinos solicitaron a la Santa Sede crear tres facultades eclesiásticas a tenor del canon 697 del Concilio Plenario. (436) El pedido dio lugar a varias gestiones, en las que intervino personalmente el papa Benedicto XV. El resultado fue la erección de nuestra Facultad de Teología —y otra de Filosofía— el 23 de

diciembre de 1915, con sede en el Seminario de Buenos Aires guiado por los jesuitas, el cual estaba en Villa Devoto desde 1898. (437) Esas decisiones —y tantas otras— no dependieron de una estrategia de influencia política, sino que se insertaron en objetivos de largo plazo, como la formación académica del clero en el país —no en Roma— y la renovación del ministerio ante los desafíos del nuevo siglo.

En el proceso historiográfico posterior a 1983 se entendió a la Iglesia como un actor político de peso en la génesis de la Argentina autoritaria. Ella fue vista como una institución que deseaba ocupar el centro de la escena nacional e imponer la identificación entre ser católico y ser argentino.

Esa primera generación de trabajos se interesó por la relación entre el catolicismo, el nacionalismo y el peronismo. Sin duda, la obra de Loris Zanatta fue señera a la hora de construir una agenda de problemas, así como la primera descripción integral del vínculo entre religión y política en la Argentina de entreguerras. Luego, en la *Historia de la Iglesia Argentina* junto a Roberto Di Stefano extendería ese período de análisis a las décadas subsiguientes del siglo XX, hasta llegar a principios de la de 1980. La obra de Zanatta cumplió con creces una doble tarea que se exigía a su carácter pionero: ser a la vez descriptiva y analítica. Desbrozar y exponer un conjunto de fuentes nunca antes consultadas, reconstruir períodos, lugares y actores, y a su vez estructurar una hipótesis plausible del funcionamiento institucional y de la orientación central de la Iglesia en la Argentina a lo largo del siglo. Ese horizonte giró, en la obra del historiador italiano, en torno al concepto del «mito de la nación católica». Este constructo había nacido hacia principios del siglo XX y superponía la condición de ciudadano a la de católico, haciendo del sustrato religioso un componente mítico esencial de la construcción de la nacionalidad argentina. Ser argentino y ser católico, en esta concepción, sería un equivalente que tendría consecuencias discursivas —también historiográficas—, políticas e institucionales. (438)

Las investigaciones centradas en la historia política de la Iglesia argentina tomaron como paradigma el constructo «mito de la nación católica». (439) Ese criterio de interpretación no se aplicó solo al pensamiento y la acción de sectores de la Iglesia en las décadas de los años treinta y cuarenta —que tendrían su mayor expresión en la revolución de 1943— sino que se extendió a todo el siglo XX.

El mito de la nación católica era un vector en torno al cual giraban discursos de distintos actores: nacionalistas, integristas,

liberacionistas, culturalistas, reformistas. Más allá de sus particularidades, todos reivindicaban una Argentina esencialmente católica. Lo que podía cambiar era el sujeto de enunciación: en algunos casos esa esencia era un instrumento para denunciar el liberalismo de las élites del siglo XIX, que habrían abandonado el sentir nacional entregándose a ideas foráneas; en otros casos, el énfasis estaba puesto en el catolicismo cuasi natural del «pueblo», en oposición a las mismas élites religiosas intelectualizadas que pretendían «domesticar» su religiosidad popular. En cualquier caso, no se ponía en duda el componente identitario del mito de la nación católica, ni de las prerrogativas que el mismo le otorgaba, en su administración, a la Iglesia. Ser un pilar esencial de la nación le daba el derecho a presentarse, al igual que a las Fuerzas Armadas, como una institución que podía sobrevolar las diferencias políticas, aquellas que justamente eran propiciadas por los partidos admitidos en el sistema liberal, y que eran causantes de la balcanización social. Un espíritu homogeneizante —consustancial al nacionalismo— se superponía con una concepción integral de la religión, creando una combinatoria que tuvo una relevante capacidad de movilización social y política en el período de entreguerra». (440)

6.2. Historia social y sociología histórica

En aquellos años ochenta la sociología de la religión encontró en la perspectiva histórica una vía para analizar el papel de la Iglesia en la sociedad argentina. Desde el área de *Sociedad, cultura y religión* del CEIL (Centro de Estudios e Investigaciones Laborales) del Conicet, se impulsaron muchas investigaciones. Desde 1983 la revista *Sociedad y Religión* se convirtió en un ámbito de intercambio y el catalizador de estudios de sociología religiosa, encabezada por los sociólogos Floreal Forni y Fortunato Mallimaci. El interés por ese ámbito tenía antecedentes en los estudios acerca del catolicismo popular en la Argentina realizados a fines de la década de 1960 y durante la de 1970. Fueron impulsados por laicos y sacerdotes que valoraban el fenómeno y lo interpretaban desde perspectivas distintas. Incluso hubo debates publicados sobre la forma de comprender las expresiones populares de la fe y de la religión católica desde distintos parámetros estructurados por la sociología religiosa y por enfoques dados por la teología de la fe. (441) Muchas investigaciones y tesis posteriores se situaron en una línea que tiende a unir la historia religiosa y política con la sociología religiosa. La historiadora Lila Caimari, al analizar la postura de la Iglesia en los orígenes del peronismo (1943-1946), dice que ese capítulo de su tesis es «un ensayo de sociología política de la Iglesia». (442)

La caracterización de sociología religiosa no especifica, normalmente, el significado del fenómeno religioso en un diálogo con otras disciplinas, como la historia de las religiones, la fenomenología religiosa, la filosofía de la religión y la teología, que también piensa la religión. En nuestro país socio-histórico del estudio de la religión, desarrollado en el ámbito francés por autores como Émile Poulat, (443) con la historia de la Iglesia local. Una de sus claves fue entender al catolicismo en sus categorías propias, en particular, el concepto de «integralismo» que, desde inicios del siglo XX —y sobre todo en el pontificado de Pío XI (†1939)— marcó la conducta episcopal y el pensamiento laical. En oposición al «catolicismo liberal», que tendió puentes entre la Iglesia y la modernidad en los tiempos antimodernos de Pío IX, el «catolicismo integral» fue una respuesta intransigente de carácter antiliberal y anticomunista a nivel filosófico y político. (444) Esa línea habría sido impulsada por la Santa Sede junto con la romanización de las iglesias de América Latina, que tuvo como instrumentos básicos la formación del clero y el nombramiento de obispos. En la Argentina, la fusión entre lo católico y lo nacional tuvo una fuerte expresión política en el nacionalismo católico y militar de los años treinta y cuarenta.

Esa lectura convirtió al integralismo católico en un paradigma histórico, opuesto a la tesis de la secularización moderna. Por su parte la sociología de la modernización quiso verificar y explicar la secularización señalando que la modernización de las sociedades tradicionales implicaba necesariamente el desplazamiento de la religión como el eje estructurante de la vida y la sociedad. Sin embargo, ya a mediados de los años sesenta, se advertía que aquel proceso también incluía la reconfiguración de la religión en la ciudad secular y la adaptación de la Iglesia a las trasformaciones socioculturales. No obstante, como se observó con fineza, «ni la secularización ni la romanización fueron objeto de un debate crítico». (445) En el diálogo interdisciplinario acerca de esas cuestiones todavía pendiente en ámbitos académicos argentinos, junto con los valiosos aportes que hagan las ciencias sociales, los que cultivamos la teología y la filosofía podemos decir una palabra. (446)

Di Stefano y Zanca señalan que «tanto los trabajos de Zanatta como los de Mallimaci permitían pensar el devenir de la Iglesia y el catolicismo a lo largo del siglo XX». (447) Muchos estudios se dedicaron a mostrar las relaciones entre el catolicismo, por un lado, y los fenómenos políticos del nacionalismo, el militarismo y el peronismo, por otro. También hubo trabajos sobre las relaciones del catolicismo con la violencia armada y la dictadura militar, (448) sobre temas que tratamos en esta obra. En la primera década del siglo XXI se

publicó la obra de Horacio Verbitsky, una lectura de la historia de la Iglesia argentina escrita desde un ángulo ideológico-político y con lenguaje periodístico (2007-2019). Los volúmenes de su *Historia política de la Iglesia católica 1884-1983* se suman a sus otros libros. En 2020 publicó una nueva edición del cuarto tomo sobre el período 1976-1983. (449)

«El mito de la nación católica, que habría sobrevivido a las tormentas intraeclesiásticas de los años sesenta y setenta, serviría como matriz explicativa de esta dificultad». (450) Varios estudios consideran que, más allá de las variables ideológicas, las matrices interpretativas de la nación católica y el catolicismo integral adoptaron distintos ropajes: nacionalista, peronista, liberacionista, culturalista, democrático. Ambos conceptos fueron empleados para comprender la historia de la Iglesia argentina en el siglo XX. Si las nociones tienen fundamento histórico y como categorías deben ser debatidas, sus aplicaciones análogas son discutibles porque incluyen sujetos distintos en tiempos diferentes: la presencia católica de los años treinta, la revolución militar del 43, el peronismo histórico, la defensa de la enseñanza libre, los obispos y laicos gravitantes en varias décadas, la revolución del 66, el nacionalismo católico de derecha e izquierda, la interpretación del catolicismo popular, los teólogos argentinos del Pueblo de Dios, el pueblo y la cultura, la peregrinación juvenil a Luján, el proceso del 76, la conducta eclesial ante los gobiernos de Alfonsín y Menem, la mentalidad de Bergoglio-Francisco…

Una valiosa investigación doctoral sobre la acción política de la Iglesia católica desde 1880 hasta los primeros años de la transición democrática también tomó como matriz la supervivencia de la idea de la nación católica y la asoció con la llamada «teología del pueblo» elaborada desde fines de los años sesenta, como se presenta en el capítulo quinto de nuestra obra. Una tesis del autor es que el catolicismo latinoamericano, tanto en el laicado como en el clero, tuvo varias estrategias de acción política, desde la bandera de una «Iglesia revolucionaria» a la cruzada de una «Iglesia (neo) conservadora». (451) En esta línea ubica a los representantes de la teología de la cultura. La presenta como una variante del neointegralismo populista y la neocristiandad latinoamericanista, afirmando que la teología de la cultura fue una alternativa a la teología de la liberación. (452) Distintos teólogos argentinos no aceptan esa simplificación. (453) Yo tampoco comparto aquella alternativa, como lo he mostrado con distintos argumentos —fundados en textos— en estudios publicados desde 1988. (454)

Aquellas dos categorías forjaron una matriz de lectura y se les atribuyeron a muchos actores eclesiales y políticos, a los que se transfirieron la vocación hegemónica y la praxis autoritaria de un sector católico de otro período. La impresión de una extrapolación ahistórica y acrítica es cuestionada por Di Stefano cuando pide superar «la tendencia a pensar a la Iglesia como un todo monolítico y dotado de una política unívoca con respecto a la sociedad en la que está inserta». (455) Esto nos lleva a introducir, en el tercer volumen de la obra, algunas perspectivas sobre aquel debate hermenéutico.

6.3. Historia de la Iglesia contemporánea

La historiadora Miranda Lida ha hecho una narración bastante completa de la historia social, cultural y política del catolicismo argentino desde el Concilio Vaticano I a las vísperas del Vaticano II. Ha mostrado su *aggiornamento* cultural constante a lo largo del siglo XX, lo que es un índice de su diálogo *sui generis* con la modernidad y de su carácter cosmopolita, no solo romano. (456) En otros trabajos estudió los procesos que desarrollaron los movimientos católicos, sobre todo los grupos juveniles, hasta la década de 1980, al ritmo de las transformaciones sociales, la urbanización creciente, la movilidad social y la heterogeneidad de las clases medias y los sectores populares. Muestra las variaciones en el estilo de vivir la fe, sobre todo a partir de los años sesenta, y las razones por las cuales ya entonces «la idea de un catolicismo compacto, unificado, homogéneo, hacía agua». (457) Algunos ejemplos elocuentes son las misiones y campamentos de trabajo en barrios del conurbano y pueblos rurales, y las peñas folklóricas y los concursos de música en parroquias y colegios. A nivel musical señalo las diferencias de estilo entre el himno del Congreso Eucarístico de 1934, los cantos en latín que enseñaban escuelas tradicionales y los cantos en castellano en el posconcilio y, en el ámbito de la música popular, la *Misa criolla* , de Ariel Ramírez (1964), y *La Biblia* , de Vox Dei (1971).

La irrupción de grupos juveniles en los años sesenta fue un fenómeno singular. Tuvo muchas causas: la renovación conciliar de la Iglesia, el crecimiento de las escuelas católicas, la presencia de curas jóvenes, los ideales de la época, los cambios en las costumbres, el surgimiento de la pastoral juvenil, las nuevas dinámicas de retiros, encuentros, misiones y campamentos, el auge de la televisión, la novedad de la cultura juvenil. Los secundarios y universitarios se movieron entre la música, el deporte, la religión y la política. «(Al mismo tiempo) los jóvenes de los barrios construían la capilla, la unidad básica y la escuela». (458) La película *Tango feroz* , sobre el rockero «Tanguito» a fines de los sesenta, solo muestra las conexiones

entre una parte del incipiente rock nacional y el movimiento político a nivel universitario. Pero omite las referencias religiosas de uno y otro proceso, como se puede verificar en la misma historia del rock local. Al mismo tiempo, impulsados por la realidad del país y el mensaje cristiano, crecieron la militancia social y el compromiso político. La politización de los sectores medios atravesó a la Iglesia en todos los sectores sociales y en todas las provincias. (459)

En sectores de la juventud católica se cruzaron cuatro procesos, que se potenciaron entre sí: la renovación de la Iglesia y del compromiso social de la fe en la lucha por la justicia, urgida por el Vaticano II y Medellín; la aparición de «la juventud» como un nuevo fenómeno social ligado a la revolución cultural occidental; el ideario emancipatorio de los años sesenta incentivado por la revolución cubana; la urgencia del compromiso político ante los golpes militares y la proscripción del peronismo. En ese marco, líderes, intelectuales y jóvenes católicos de las clases medias hicieron «“la opción por peronismo en nombre del cristianismo social” y vieron allí “un potencial revolucionario” y “un cristianismo de los pobres”». (460) Esas coordenadas se cruzaron fuertemente en nuestro país.

En 1966 comenzó una nueva etapa. En el ámbito político la llamada Revolución Argentina, causada por el golpe de Estado del 29 de junio, consolidó la proscripción del peronismo iniciada en 1955 y la amplió, forjando la realidad del «país proscripto». (461) Disolvió los partidos, intervino con violencia la Universidad de Buenos Aires, auspició una prensa adicta. Los sectores medios comenzaron a vivir en carne propia una proscripción cultural que no se limitó a restringir las libertades cívicas. En el ámbito eclesial un mes antes, el 13 de mayo, los obispos hicieron su primera recepción del Vaticano II en la *Declaración pastoral: La Iglesia en la situación posconciliar* y crearon la *Comisión Episcopal de Pastoral* (Coepal) para elaborar un plan pastoral de conjunto. (462) Ambos procesos, político y eclesial, marcan el inicio de esta investigación y son estudiados en otros capítulos.

Di Stefano y Zanca llaman la atención sobre las investigaciones surgidas en los años noventa para conocer las lógicas particulares del catolicismo. Los trabajos de Miranda Lida y Diego Mauro muestran «una historia social del catolicismo» y la relación de la sociedad de masas, que irrumpió a mitad del siglo, con las organizaciones católicas, cuyas formas de crecimiento, formación, movilización y presencia tienen sus propias lógicas y no se pueden reducir a las estrategias políticas de élites conservadoras. «Ese mismo desplazamiento permitió pasar de una historia estrictamente institucional de la Iglesia a una historia del catolicismo. El

presupuesto de esa transición era distinguir las necesidades institucionales de la Iglesia, de las racionalidades de sus militantes y adherentes». (463)

Esta nueva etapa ha entregado muchos aportes sobre la historia sociocultural del catolicismo en ámbitos tan variados como la acción social, la prensa, la actividad cultural, la tarea intelectual, la vida religiosa. En el siglo XXI se da una variada producción sobre la historia de la Iglesia argentina con una óptica distinta a la llamada «confesional», perspectiva que, a veces, es denominada «laica».

En la historia del culto a Nuestra Señora de Luján se superponen estudios realizados desde la historiografía católica tradicional y nuevos trabajos de una historia laica. A algunos autores les cuesta diferenciar sujetos católicos distintos de la jerarquía eclesial y no consideran al pueblo creyente como un protagonista, ni contemplan la variante de los que acuden a Luján movidos por la fe teologal que crea una relación personal con Cristo y con la Virgen, más allá de las consignas con las que se los convocan en un momento histórico o para un evento determinado. A esta dificultad se les suma la tendencia a leer la vida eclesial señalando de modo preponderante las motivaciones políticas y los intereses coyunturales. Por ejemplo, la propensión a ver la difusión del culto a la Virgen como una forma de acentuar el poder de la Iglesia en la sociedad sin captar la lógica de la acción evangelizadora en su conjunto, la cual articula diversos aspectos religiosos y elementos socioculturales.

Aquí habría que considerar el tema más amplio de la relación del Evangelio y la fe con la dimensión política de la vida, la que se ha planteado en América desde la denuncia profética del siglo XVI hasta la teología de la liberación del siglo XX. Toda la historia del cristianismo, desde el Nuevo Testamento hasta el presente, está atravesada por sus relaciones con la vida política de los pueblos y los estados. A esto se agregan las conductas políticas de los dirigentes cristianos —laicos y pastores— que no siempre actuaron desde los valores del Evangelio. Esta dolorosa realidad, que llegó al colmo de la crueldad en el Proceso militar, no cierra la posibilidad de reconocer que en la Iglesia hay acciones que tienen como fin principal la evangelización y no pueden ser reducidas a estrategias de posicionamiento, influencia, captación, poder o control a nivel político. El papa Pablo VI enseñó que «la Iglesia existe para evangelizar» (EN 14) y, por eso, la acción evangelizadora repercute en todas las esferas de la vida personal y la convivencia social, lo que no supone una cosmovisión integralista ni reaccionaria, sino una concepción integral de la evangelización que respeta a las distintas

esferas de la vida. La misión de la Iglesia es un campo abierto al diálogo entre la historia y la teología. (464)

7. ¿Historia confesional o historia laica?

¿Cómo se hace la historia de la Iglesia en la Argentina? La corriente historiográfica autodenominada «laica» ha hecho muchos aportes sobre el período que estudiamos. Ha explorado un conjunto de tópicos que conciernen a las relaciones entre la Iglesia, la Sociedad y el Estado, tanto a nivel de las ideas como en el plano de los hechos, investigando en archivos institucionales y personales. También ha empleado aportes epistemológicos y metodológicos tomados de nuevas formas de hacer historia y nuevas categorías historiográficas, junto al diálogo con perspectivas de otras ciencias como la sociología, la teoría política, la etnología, la economía. Además, ha impulsado el interés por los estudios religiosos en ámbitos académicos que no pertenecen a instituciones confesionales. Por fin, ha puesto sobre el tapete un conjunto de cuestiones disputadas que deben ser mejor investigadas.

Me queda la impresión de que hay historiadores que trabajan muy bien con fuentes locales y según el método histórico, pero no conocen los aportes teóricos de grandes historiadores de la Iglesia, ni las principales afirmaciones del Vaticano II, ni la evolución de la teología y el magisterio latinoamericanos sobre las relaciones entre la fe y la historia. Advierto la escasa presencia de explicitaciones teóricas sobre los vínculos entre la historia de la Iglesia y la teología. Varios historiadores han dado pasos para estudiar esa relación, lo que permite esperar una ampliación del campo teórico en cuestión. (465) Todo esto es comprensible cuando depende de límites personales o de exigencias de especialización. Pareciera que la distancia al empleo de categorías teológicas para entender la realidad es más fruto de un desconocimiento que de un rechazo. Conceptos como Pueblo de Dios, historia de salvación, misión evangelizadora, opción por los pobres, colegio episcopal, fe popular, fieles cristianos laicos y laicas, derechos de los bautizados, ¿no ayudan a entender la Iglesia en la historia?

En algunos estudios hay una noción de ciencia que no deja espacio a la teología. Se tiene la impresión —tal vez equívoca— de que un acceso científico a la historia debe prescindir de un horizonte de fe o debe hacerse desde una perspectiva agnóstica. Llama gratamente la atención que un sociólogo de la religión como Mallimaci pida a otros cientistas sociales que abandonen un modelo positivista que reproduce —a su modo— «el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia a la ciencia de las creencias —teológicas— a las cuales envía a la metafísica». (466) No es posible

resumir el esquema de los tres estadios —teológico, filosófico, científico— del fundador de la sociología, aunque esa tripartición teórica provenía de una secularización del esquema teológico de las tres eras a las que nos referimos antes. (467) ¿Qué impide que la razón histórica ayude a ampliar la comprensión teológica sobre la Iglesia y qué imposibilita que la racionalidad teológica colabore a ampliar la mirada de la crítica histórica?

El tema es complejísimo. Tiene que ver con la llamada «dictadura positivista», (468) que para mí es una inversión de la «dictadura dogmática». Por un lado, el laicismo cultural y el positivismo científico niegan a la teología su carácter de ciencia y su estatuto universitario, en contra de la tradición medieval y moderna, que rige en las universidades estatales de otros países, como en Alemania. Por otro, se niega a la historia de la Iglesia y al catolicismo su carácter teológico, compatible con su índole científica, lo que no lleva necesariamente a una lectura confesional distorsionante ni limita la autonomía epistemológica de la ciencia histórica. Laicos, en el sentido de personas independientes de una fe religiosa, y laicos católicos —y otros cristianos— pueden hacer historia eclesial.

En referencia a esta cuestión hay que destacar que en las últimas décadas se ha pasado a estudiar la relación de la fe con los procesos históricos y de la Iglesia con la sociedad. En su visión de la historiografía argentina, Auza distinguía dos líneas: una, que consideraba que ese enfoque pertenecía a la «historia de la Iglesia»; otra, a la que llamaba «historia del catolicismo», con una expresión que siempre utilizó. Otros piensan que esos temas pertenecen a una «historia de las ideas» o a una «historia de la religión», sin las connotaciones específicas de la Iglesia católica. (469) Por eso, «son estas cuestiones de epistemología que necesitan ser profundizadas a fin de obtener mayor precisión». (470)

Algunos historiadores, rigurosos en su ciencia y coherentes con su fe, como Di Stefano, han planteado la necesidad de un diálogo porque consideran que «los estudios de historia ganarían mucho de la colaboración entre investigadores e instituciones católicos y laicos, pero para que ello sea posible es preciso encontrar un mínimo de puntos de acuerdo. Felizmente estamos logrando avanzar en este camino, del que todavía queda mucho por recorrer». (471) Los que programamos y realizamos esta obra colectiva deseamos ingresar en esa conversación académica amigable, seria, crítica.

Aquí me concentro en el debate sobre el carácter teológico de nuestra disciplina. Deseo proponer, apenas, un horizonte superador —

no una síntesis englobante— de posiciones que hasta hoy parecen irreconciliables pero que, siendo contrarias, no son contradictorias y pueden ser complementarias. La historia de la Iglesia se enriquece si, supuesto el trabajo histórico crítico, se abre a la comprensión de una razón plural e interdisciplinaria, como dije en el capítulo primero y, de un modo peculiar, si se abre a horizontes religiosos que profundizan el sentido y el valor de instituciones y procesos. Esto supone debatir lo que significa hacer historia con independencia de las disciplinas teológicas, (472) por un parte, y aclarar el significado que tiene hacer historia crítica en un horizonte de fe, por otra. Esto lo reclama tanto la condición de la historia, como la vida de la Iglesia, que es «una realidad plural». (473) Trabajos históricos serios, aunque tengan distintos presupuestos y se inscriban en diversos horizontes, pueden cooperar para que la historia del catolicismo sea considerada en las grandes recopilaciones de la historiografía argentina. Esto requiere aprender a respetarse mutuamente, crear espacios comunes de conversación, desmontar prejuicios confesionales y laicistas, generar accesos concretos a archivos, bibliotecas y repertorios, crear la casa común de la historia eclesial.

7.1. Distintas corrientes historiográficas

En 1999, Celina Lértora analizó la producción bibliográfica de los años anteriores integrando los trabajos históricos referidos a las iglesias cristianas institucionalizadas y sin distinguir los enfoques teóricos o metodológicos. Previamente, reconoció que la historiografía argentina tenía larga data y provenía de dos vertientes. Por un lado, de historiadores de instituciones eclesiales que habían producido historias generales y sectoriales —para el país, las diócesis, regiones, órdenes religiosas, ámbitos pastorales, etc.—. Por otro, de historiadores laicos, católicos o no, que estudiaban el tema por su relación a la vida política, social y cultural argentina y porque la Iglesia es parte de nuestra sociedad, aunque no encaraban esa tarea con marcos teológicos. «Este doble enfoque, no siempre compatibilizable, signa profundas diferencias metodológicas, de contenido y de interpretación histórica». (474)

Lértora señala que la historiografía «clásica» compartía criterios de la denominada «historia científica». 1: Interés predominante por la historia documental. 2: Distinción entre descripción e interpretación como instancias independientes. 3: Posibilidad de elaborar una historia objetiva no ideológica. 4: Prescindencia de interpretaciones globales, salvo las que se derivan de su conexión con la esfera secular. 5: Abstracción de vinculaciones teóricas con cuestiones teológicas. Esa línea, que tiene un modelo en la obra del salesiano Bruno, trabaja

sobre originales, comparte documentación, publica fuentes primarias y secundarias. Pero no encara cuestiones críticas y metodológicas, hoy ineludibles. Por eso, esas obras sufren cierta desvalorización de conjunto, aunque cada una resulte valiosa como consulta puntual. Algunos critican a esa posición la omisión de enfoques teológicos explícitos. Lértora destaca la labor mediadora de historiadores laicos, bien preparados en metodologías modernas, que apoyaron investigaciones vinculadas a las relaciones de la Iglesia con la vida argentina.

Los historiadores laicos que tratan los mismos temas se caracterizan por tener enfoques más amplios, incorporan datos socioculturales y establecen correlaciones entre ellos y las respuestas de la Iglesia. En general, son laicos que rescatan la historia del laicado y de la mujer en la vida católica argentina. Historiadores, tanto laicos como presbíteros, se nuclean en instituciones académicas católicas, sobre todo en Universidades, presentan una tónica científica más actualizada y se hacen cargo de algunos problemas propios de las disciplinas históricas. Aunque estas discusiones son muy variadas, no suelen trascender más allá de los claustros docentes y las publicaciones especializadas.

Este debate ha marcado el debate en torno al proyecto y la ejecución de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* por parte de la CEHILA. Esa discusión comenzó en 1973 y mostró la emergencia de cuestiones epistemológicas que no se reducen a la contraposición de posturas ideológicas. Un punto en discusión es si la historia de la Iglesia es también una disciplina teológica y si en toda interpretación hay un modelo eclesiológico explícito o implícito. En este punto, la posición de CEHILA puede acercarse a la del Grupo de Investigación de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, a pesar de sus grandes diferencias en las interpretaciones. (475) Por otra parte, reconociendo el «carácter mixto» de nuestra disciplina, subsisten problemas referidos a los fundamentos y métodos adecuados, tanto históricos como teológicos, para hacer una lectura hermenéutica que pueda reconstruir el pasado en y desde el presente. Más allá de preferencias teológicas o políticas, hay una cuestión metodológica poco explicitada. Pocos autores que hacen historia dedican algún capítulo al debate epistemológico y metódico. De allí el sentido de nuestra contribución abierta a este debate.

Después de revisar distintas publicaciones, Lértora concluye que la mayoría de los autores no hace una dilucidación teológica en temas como el concepto de Iglesia, la inserción eclesial en la vida social, la dimensión específicamente religiosa. La falta de un espacio académico

para estas discusiones entre historiadores hace que ellos hayan adoptado, casi osmóticamente, el punto de vista que tenían más cercano por razones personales o institucionales. Así, las diferencias de concepción entre los trabajos historiográficos publicados en las revistas *Archivum* , *Teología* y *Stromata* , parecen haber sido asumidas de un modo natural porque son opciones teóricas que manejan los teólogos con los que están en contacto —los llama de la Curia Metropolitana, la Universidad Católica Argentina y la Facultad de Teología de San Miguel, respectivamente—. En estos teólogos se evidencian algunas de esas diferencias, sobre todo si se considera el amplio período de los últimos cincuenta años. (476)

Di Stefano y Zanca muestran diferencias entre lo que llaman historia confesional —supuestamente heterónoma— e historia laica —supuestamente autónoma—. Dicen que «todos esos factores permitieron, creemos, comenzar a visualizar a la Iglesia como un objeto de estudio entre otros y a la vez reconocer su particular relevancia —y no solo para la historia política—, dejando suficientemente de lado la tradicional preocupación por defenderla o denostarla». (477) Coincidimos con el deseo de evitar las miradas sesgadas de una ideología ofensiva y de una apología defensiva, y estudiar la Iglesia católica en la historia reconociendo su particular relevancia. Un terreno de diálogo es pensar qué significa verla como «un objeto de estudio entre otros» porque ella no es una institución política sino la comunidad cristiana que tiene diversas dimensiones políticas, y porque, entre «las lógicas particulares del catolicismo», (478) están su condición teologal, su misión evangelizadora y su autocomprensión teológica. Lo decía Forni: «La Iglesia es un mundo muy complejo, de tiempos de particular espesor, que uno simplifica y quizá caricaturiza si pretende leerlo en clave puramente política». (479)

7.2. Sentidos diversos de la Iglesia en la historia

El centro de la cuestión está en explicitar lo que se comprende por Iglesia con el trasfondo de lo que es la historia. Esta investigación invita a la ciencia histórica a dialogar con la ciencia teológica, en especial con la eclesiología del Vaticano II. Pareciera lógico que un historiador, sea o no cristiano, considere lo que aporta la teología acerca de la Iglesia y de su historia. La obra de José Zanca acerca de los intelectuales católicos a mediados del siglo XX muestra un esfuerzo por entender nociones básicas de la eclesiología empleando literatura teológica, por ejemplo, la referida a las nociones Pueblo de Dios y cristiandad. (480) Por cierto, y como dije, para ser historiador de la Iglesia no hace falta profesar una fe religiosa. Por otro lado, parece

razonable que quien se siente atraído a estudiar su historia, tenga en cuenta «un» concepto teológico de Iglesia, y explicite, en lo posible, «su» concepto de Iglesia. La actuación eclesial tiene tal complejidad que requiere la atención simultánea a un conjunto combinado de enfoques y variables, tanto por quienes hacen historia en un horizonte de fe como por quienes prescinden de esa perspectiva. El primer enfoque no debería llamarse «historia confesional» si eso implicara un condicionamiento por la confesión católica del historiador. La segunda mirada no debería ser denominada «historia laica» como si la laicidad o la secularidad fueran sinónimos de no creencia, agnosticismo o laicismo, y si ser secular no fuera, también, un rasgo de la Iglesia y de los creyentes, que están en el mundo laico y, aquí, en el concreto mundo argentino. (481) Sería razonable desprendernos de paradigmas decimonónicos tanto sacralizadores como secularistas.

Un valioso intento por precisar el concepto de Iglesia en nuestra historia, limitado al período colonial e independiente, es el ensayo de Di Stefano: *¿De qué hablamos cuando decimos «Iglesia»* ? Muestra el uso diverso de los conceptos en momentos históricos distintos, como lo han señalado otros historiadores. (482) Evita reducir y trasladar los vínculos que se daban en el antiguo régimen entre lo espiritual, lo religioso / eclesiástico (mixto) y lo temporal, a la relación que hubo entre la Iglesia y el Estado en las repúblicas independientes —con el sobreviviente Patronato—. Sugiere el rol de la secularización como autonomización de esferas en la formación de ambas sociedades en el siglo XIX. Cuestiona la extensión hacia atrás de la cuadrícula que organizó los estudios distinguiendo las historias política, económica, social y religiosa. Distingue tres sentidos de la noción «Iglesia»: a) teológico: la comunidad de los creyentes católicos a nivel universal y local; b) canónico: la organización jurídica a partir del poder sacramental del clero y la subsiguiente delimitación de poderes; c) jurídico-político: la Iglesia como «sociedad perfecta» paralela, equiparable y distinta del Estado nacional, sobre todo por su carácter universal asociado al Papa. (483) Esta comprensión rigió en el siglo XIX, cuando el Estado y la Iglesia se consideraron personas jurídicas soberanas y análogas, y fijaron sus derechos, deberes y bienes firmando concordatos según el derecho público eclesiástico del tiempo. (484) En el siglo XX, después del Vaticano II, cambió la comprensión teológica de la Iglesia y del mundo, que ya no fue visto solo como Estado, sino como pueblo, sociedad, cultura y estado.

La comprensión de la Iglesia cambió no solo por la forma de mirar la historia sino también por la conciencia que alcanzó acerca de sí y su relación con el mundo. En una Iglesia que se consideraba una «sociedad perfecta, jerárquica y desigual», en analogía con la

concepción del Estado y de su autoridad, la historia se centraba en la jerarquía eclesiástica y sus poderes, sobre todo los del Papa a nivel universal, y del obispo o el párroco a nivel local. Las relaciones con la sociedad eran vistas como un juego de poderes entre la Iglesia y el Estado, en especial de sus autoridades. Aquí, conforme con la teología conciliar contemporánea, sostenemos otra eclesiología y otra teología pastoral.

Por el contrario, una Iglesia que se considera a sí misma ante todo como Pueblo de Dios en el itinerario humano, se interesa por la vida de todo el cuerpo, por su «base»; no considera a la Iglesia en relación del dominio, sino de intercambio con el mundo y con la cultura. Por eso, las historias de la Iglesia más recientes tienden a ser historias del Pueblo de Dios. (485)

7.3. La comprensión teológica de la Providencia de Dios

Una cuestión clave en la diferencia de horizontes históricos se juega en la noción teológica de la Providencia. La creencia de que Dios actúa en la historia parece ser la principal piedra de escándalo cuando esta afirmación es la base de una teología de la historia y de la comprensión teológica de la historia de la Iglesia y del mundo. Reconocemos que no siempre la teología y la catequesis presentaron adecuadamente la acción de Dios en la historia. El abuso al recurso de lo sobrenatural para explicar lo inexplicable y la confusión de la fe con una credulidad pietista han alimentado, en una vertiente de la modernidad ilustrada, la idea de que la fe siembra oscuridad porque no se articula con las luces de la razón, ni soporta una mirada crítica de la realidad. Esto llevó a pensar que la providencia era una determinación fatal de los acontecimientos y la historia no era la hazaña de la libertad humana.

Además, en ocasiones se defendieron anacrónicamente esquemas teológicos que respondían a otro contexto temporal para justificar posiciones ideológicas, instrumentalizar presiones políticas y sostener estructuras institucionales. La noción de una providencia inmutable que no incluye las decisiones humanas y los cambios históricos ha servido para sostener el *statu quo* . Es probable que encontremos algunos de estos argumentos en los actores históricos que estudiamos en otros capítulos. Cuando eso sucede, se entiende que un investigador, que tiene una cosmovisión agnóstica y carece de formación teológica, llegue a pensar que toda mirada teológica es un lastre del que hay que desembarazarse. Esto se nota, por ejemplo, en la confusión de quienes creen que cuando se hace una lectura teológica de la historia se asigna una intencionalidad religiosa

explícita a los protagonistas.

En el capítulo segundo expuse una comprensión de la Providencia de Dios que no anula, sino que funda, sostiene y requiere las decisiones de los seres humanos como sujetos libres y actores históricos. Creer en la Providencia no significa validar que el actuar de Dios dirige nuestras acciones, como si fuéramos marionetas, ni pensar que los acontecimientos históricos —sobre todo las tragedias y calamidades— están determinados por un poder ciego que se impone a nuestras libertades y nos castiga. Desde una fe que piensa, los cristianos afirmamos que Dios guía la historia con su providencia salvadora y la conduce a su plenitud final. Para la teología católica el actuar de Dios se vale de la cooperación de las criaturas, sobre todo de los seres que somos racionales y libres.

Dios no solo nos da el ser, sino también la capacidad de ser causas, de ser capaces de obrar en el seno de su Providencia misteriosa. Él da a las criaturas la dignidad de actuar por sí mismas y ser principios unas de otras, de distinto modo. Los seres naturales, que viven procesos necesarios, producen efectos necesarios, siempre del mismo modo, como se observa en la naturaleza vegetal y animal. Los seres libres, en los cuales la naturaleza también es libertad, producen efectos contingentes. A los seres humanos Dios nos dio el poder de ser agentes libres y actores responsables, capaces de cooperar con su proyecto creador y salvador. Con nuestras decisiones, acciones, palabras, oraciones y sufrimientos colaboramos libremente con el proyecto liberador de Dios. La unión entre ambas causalidades se da en un plano solo descifrable por el lenguaje metafísico —no por la verificación empírica— y por el lenguaje religioso, porque aquel que llamamos Dios sostiene el obrar de sus criaturas. Él es la causa primera que opera en, por y más allá de las causas segundas.

La fe descubre la acción de la Providencia no solo en la historia de la Iglesia sino también del mundo. De allí el desafío de discernir su presencia en las vicisitudes humanas. El historiador cristiano reconoce la intervención de Dios en las diversas historias de la Iglesia y de las comunidades humanas, aunque no siempre descifre su sentido. Una regla de oro surgida de la experiencia histórica y de la lectura de la fe es que «Dios escribe derecho con renglones torcidos». Allí donde otros ven azar o milagro, se puede percibir la misteriosa presencia de Dios que camina con nosotros. El cristiano no le pide al historiador no cristiano que se entregue a una creencia que no comparte. Solo pide que admita que la lectura providencial que viene de la fe no se reduce a un fideísmo irracional, así como reconoce que una lectura meramente racional o científica no cae necesariamente en el

racionalismo o el positivismo. El historiador creyente desarrolla una forma de pensar racional en un horizonte distinto y puede aportar el «plus» de otra racionalidad para comprender la historia. Además sabe que, por más esfuerzos que se hagan, hay una dimensión de la historia eclesial que nos trasciende.

8. El juicio histórico y el juicio teológico de la historia de la Iglesia

Ese «plus» de comprensión en el conocimiento de la historia se puede dar, sobre todo, en la interpretación de la historia de la Iglesia. Como toda interpretación, esta incluye el momento «judicativo» del juicio histórico verdadero y debe ser completado por juicios de valor moral. (486) Como dije en el capítulo segundo, la Iglesia formula juicios de valor desde un criterio humanista y ético fundado en la dignidad del ser humano, confirmada por la revelación de Cristo, que es el principio fundamental de su doctrina. Junto a ello puede discernir la formulación de un juicio teológico-moral.

El documento *Memoria y Reconciliación* (MR) de la Comisión Teológica Internacional se elaboró para acompañar el pedido de perdón promovido y realizado por san Juan Pablo II en el Gran Jubileo de 2000. (487) La Comisión explica que, solo después de haber hecho un «juicio histórico riguroso» (MR IV,1), el cristiano —también el historiador cristiano— puede hacer una valoración teológico-moral de los hechos (MR IV, 2). En este punto cabe preguntarse «si eso que ha sucedido, que se ha dicho o realizado, *puede ser interpretado como conforme o disconforme con el Evangelio* » (MR IV, Intr). El criterio de conformidad con el Evangelio orienta la lectura teológica de la historia pasada y presente. Ambos momentos judicativos, en su distinción y unidad, fundamentaron el proceso de purificación de la memoria, confesión de las culpas y súplica de perdón que hizo Juan Pablo II. (488)

Aquí importa fundamentar las razones por las cuales se puede articular el juicio histórico y el juicio teológico al interpretar acontecimientos de la historia eclesial. El capítulo primero mostró que la comprensión histórica incluye un proceso reflexivo y judicativo. Un acto se llama reflexivo porque, cuando se ha logrado una explicación satisfactoria de los hechos investigados, el historiador sigue planteando nuevas cuestiones a los testimonios estudiados y valorados. Su interrogación se da antes, durante y después de la verificación y la explicación. La historia no es neutral en el sentido de que el historiador deba abstenerse de todo juicio de valor. Por eso, otro de sus actos se llama «judicativo» cuando, después de haber investigado de forma suficiente, el historiador puede emitir un juicio que sea verdadero o que resulte la mejor opinión disponible sobre un hecho contingente. (489)

Un juicio histórico es verdadero cuando se puede sostener —en base a los testimonios y fuentes correspondientes— que lo que se enuncia o se dice ha ocurrido realmente tal como se enuncia o dice. Si afirmamos que nuestro juicio es verdadero, decimos que estamos convencidos —basados en pruebas científicas— de que nuestro juicio concuerda con el hecho histórico real, tal como se ha verificado, según lo patentizan los testimonios disponibles. Pero, como hemos dicho, el contenido positivo del juicio histórico-crítico no aspira a ser más que «la mejor opinión disponible» en el caso de una investigación en proceso y en el caso de las investigaciones ya concluidas. Siempre existe la posibilidad de introducir correcciones porque se descubren nuevas fuentes de información o porque aparecen eventos posteriores que colocan a los acontecimientos anteriores en una nueva perspectiva.

La identificación de las culpas del pasado implica un juicio histórico correcto. Cuando la investigación ofrece respuestas adecuadas a los interrogantes: ¿qué es lo que realmente sucedió en este acontecimiento?, ¿qué es exactamente lo que se dijo o no se dijo, se hizo o no se hizo?, se puede dar el paso al juicio teológico que discierne conforme con el Evangelio. Aquel se orienta a juzgar si los miembros de la Iglesia, que actuaron de un modo y no de otro, se dieron cuenta de lo que eso significaba en el contexto en el que actuaban. Solo cuando se llega a la certeza moral de que cuanto se hizo contra el Evangelio y en su nombre habría podido ser comprendido como tal, y por eso, podría haber sido evitado, se alcanza la legitimidad y el sentido de hacer enmienda de las culpas del pasado.

En cambio, quien considera los desarrollos errados e incluso pecaminosos del pasado y los indica como tales sin un juicio histórico verdadero, emplea el presente como unidad de medida de la historia. Juzga de forma anacrónica porque no tiene en cuenta las situaciones en las cuales se han producido los fenómenos recordados y emite un juicio condenatorio sobre ellos desde un punto de vista propio de su presente contingente. Cuando esto sucede nos erigimos en jueces del pasado. Pero la historia no es un tribunal, tampoco la historia de la Iglesia. Tampoco se trata de congelar el pasado como si «todo tiempo pasado fue mejor», también en la Iglesia. El estudio de su historia no educa para la repetición y el tradicionalismo. Quien reconoce la relatividad histórica de un fenómeno se puede situar en un plano superior y no dejarse condicionar por sus efectos. Puede mirar más lejos.

La relación entre el «juicio histórico» y el «juicio teológico» es necesaria y determinante. Se requiere ponerla por obra evitando los desvaríos en un sentido y en otro: hay que evitar caer tanto en una apologética que pretenda justificarlo todo, como en una culpabilización indebida que se base en la atribución de responsabilidades insostenibles desde el punto de vista histórico. El Magisterio eclesial necesita, para realizar un acto religioso y ético como es una petición de perdón, una información exacta de lo sucedido en el pasado gracias al aporte que recibe de los historiadores.

La Comisión Teológica Internacional asume las operaciones del acto hermenéutico y las emplea integrando el juicio histórico y el juicio teológico. En este tipo de interpretación se debe prestar atención a los elementos de diferenciación entre el presente y el pasado. Analizar posibles culpas pasadas requiere tener presente que los tiempos históricos, sociológicos y culturales de la acción eclesial son diversos. Paradigmas y juicios propios de una sociedad y una época podrían ser aplicados erróneamente en la valoración de otras fases de la historia dando origen a no pocos equívocos. Las personas, las instituciones y sus competencias son diversas; son diversos los modos de pensar y de actuar y los condicionamientos circunstanciales. Hay que precisar las responsabilidades de los acontecimientos y de las declaraciones considerando que una petición de perdón compromete a la Iglesia como sujeto teológico en la variedad de las formas en las cuales los individuos representan a la comunidad eclesial y en la diversidad de sus situaciones históricas y geográficas. Cualquier generalización debe ser evitada. Cualquier pronunciamiento debe quedar situado y ser producido por los sujetos comprometidos en la Iglesia universal, en los Episcopados nacionales y en las Iglesias particulares.

La correlación entre el juicio histórico y el juicio teológico debe tener en cuenta el hecho de que, para la fe, la conexión entre el pasado y el presente no está motivada solamente por los intereses actuales y por la común pertenencia de todo ser humano a la historia y a sus mediaciones expresivas. Aquella relación se fundamenta también en la acción unificadora del Espíritu de Dios y en la identidad permanente de la revelación, que es el principio constitutivo de la comunión de los creyentes.

La Iglesia, por la comunión producida en ella por el Espíritu de Cristo a lo largo del tiempo y del espacio, se reconoce como un sujeto histórico *sui generis* , en cierto modo único, llamado a corresponder al don de Dios en situaciones diversas por medio de las opciones de sus miembros, aun con todas sus carencias. La comunión en el único Espíritu Santo es el fundamento objetivo y trascendente de una comunión de todos los cristianos, en nuestro caso de los católicos, en virtud de la cual los bautizados de hoy se sienten vinculados a los que los precedieron. Por eso, así como se benefician de sus dones y méritos, y se nutren de su testimonio de santidad, igualmente se sienten en el deber de asumir el peso actual de sus culpas, tras haber hecho un discernimiento atento tanto desde el punto de vista histórico como desde la mirada teológica.

La interpretación creyente reconoce en el pasado eclesial un significado para el momento presente. El encuentro con ese pasado en el acto de la interpretación puede revelarse cargado de significados peculiares y contiene una eficacia performativa que no siempre puede calcularse de modo previo ni preciso. El carácter unitario del horizonte hermenéutico y del sujeto eclesial interpretante deja expuesta la consideración teológica al riesgo de ceder a lecturas apologéticas o instrumentales. En este punto es necesario el ejercicio hermenéutico dirigido a aprehender los sucesos y las palabras del pasado, medir la corrección de su interpretación para el presente, y hacer un juicio histórico justo.

La lectura creyente se sirve de los aportes que ofrecen las ciencias históricas y los métodos de interpretación. El ejercicio de la hermenéutica histórica no debe impedir a la valoración de la fe recibir la interpelación de las fuentes y hacer que puedan interactuar el presente y el pasado en la conciencia del sujeto eclesial implicado en aquellos textos. Esto pone en guardia frente a todo historicismo que relativice el peso de las culpas pasadas y considere que la historia es capaz de justificarlo todo. «Un correcto juicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los condicionamientos culturales del momento… Pero la consideración de las circunstancias atenuantes

no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos» (MR IV, 2).

El Documento *Memoria y Reconciliación* afirma que la comunidad eclesial

[…] no tiene miedo a la verdad que emerge de la historia y está dispuesta a reconocer equivocaciones allí donde se han verificado, sobre todo cuando se trata del respeto debido a las personas y las comunidades. Pero es propensa a desconfiar de los juicios generalizados de absolución o de condena respecto a las diversas épocas históricas. Confía la investigación sobre el pasado a la paciente y honesta reconstrucción científica, libre de prejuicios de tipo confesional o ideológico, tanto por lo que respecta a las atribuciones de culpa que se le hacen como respecto a los daños que ella ha padecido (MR IV, 2).

Ese documento presenta ejemplos concretos. Aquí solo señalo lo que dice y juzga acerca de *El uso de la violencia al servicio de la verdad* . «Está también la falta de discernimiento de no pocos cristianos respecto a situaciones de violación de los derechos humanos fundamentales. La petición de perdón vale por todo aquello que se ha omitido o callado a causa de la debilidad o de una valoración equivocada, por lo que se ha hecho o dicho de modo indeciso o poco idóneo» (MR V, 3). Esta enseñanza nos brinda un marco adecuado para reconocer la realidad dolorosa vivida entre nosotros.

9. Hacia una memoria lúcida de la historia de la Iglesia

Es necesario establecer la verdad histórica mediante la investigación histórico-crítica. Establecidos los hechos, es necesario evaluar su valor espiritual y moral. Solo así es posible acceder a una adecuada memoria crítica, capaz, a la luz de la fe, de producir frutos de conversión y renovación. De los rasgos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe mover a todo cristiano a afianzarse en el principio fijado por el Concilio: «La verdad no se impone más que por la fuerza de la misma verdad, que penetra de modo suave y a la vez con vigor en las mentes» (DH 1).

La Iglesia es una, es la Iglesia de la fe y de la historia. Como se trató de mostrar en el capítulo segundo, no existen dos historias separadas, una exterior destinada a la comprensión racional y otra mística perceptible solo por la fe. Está formada por seres humanos, débiles y falibles, infieles y pecadores. En su historia se dan los errores y pecados de sus miembros. Negarlo es una falsa apologética. Siempre

hubo cristianos, de todas las condiciones, que actuaron mal, de forma antievangélica e inhumana. No obstante, el pecado no logró destruir la santidad vital de la Iglesia que proviene del Espíritu santo y santificador. Ella atravesó períodos oscuros de parálisis y decadencia, pero jamás se arruinó completamente y pudo salir adelante renovándose en la gracia de Cristo. La Iglesia histórica se fatiga, enferma y envejece; sin embargo, cuando entra en un proceso de conversión o reforma, se rejuvenece, supera sus incoherencias, cura sus enfermedades, elimina los abusos. Por ser peregrina es una comunidad penitente y nunca debe ser ni aparecer como una institución triunfante. Una historia de la Iglesia que quisiese indicar solamente las luces, pero dejase de nombrar las sombras, no sería verdadera ni fidedigna. La verdad es que tiene resplandores y tinieblas. El reconocimiento de los aspectos negativos hace más creíble la descripción de los aspectos positivos. (490)

Los miembros de la comunidad cristiana, sobre todo sus pastores, son responsables de sus actos. Deben examinar su conciencia, asumir sus responsabilidades y arrepentirse de sus culpas. Poco tiempo después que Martín Lutero se levantó contra la Iglesia de Roma hubo conversaciones teológicas para restaurar la unidad. El 25 de noviembre de 1522 Adriano VI dio una instrucción a su legado, el obispo Francesco Chieregati, que este leyó en la Dieta de Nürenberg el 3 de enero de 1523. Es un texto único en la historia de la Iglesia. El papa Adriano hizo un *mea culpa* por la enfermedad moral de la curia romana que se había extendido de la cabeza a los miembros y deploró lo sucedido en el pontificado de su predecesor inmediato León X, miembro de la familia florentina de los Médici.

Debes decir que nosotros reconocemos libremente que Dios ha permitido esta persecución a la Iglesia por causa de los pecados de los hombres y, particularmente, de los sacerdotes y los prelados de la Iglesia [...] La Sagrada Escritura proclama que los pecados del pueblo tienen su fuente en los pecados del clero [...] Sabemos que incluso en esta Santa Sede, desde hace muchos años, se vienen cometiendo numerosas abominaciones, abusos de las cosas espirituales, excesos en los mandatos y, además, todo se ha convertido en perversión... pondremos todo cuidado para que esta curia, de la cual han surgido todos los males, sea reformada para que, así como desde ella se propagó la corrupción a todos los súbditos, también de la misma brote la curación y la reforma de todos. (491)

Aquella declaración expresa que el papa Adriano se comprometió a poner todo cuidado en la reforma de la Curia romana y de toda la Iglesia de su tiempo. Retomando esa tradición reformista el Concilio

Vaticano II expuso la necesidad de una reforma permanente (UR 6). La Constitución *Lumen gentium* declaró que «la Iglesia contiene en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación» (LG 8). Ella es y debe ser la *Ecclesia semper reformanda* porque necesita una renovación permanente. (492) La reforma de cualquier institución, especialmente si tiene una historia larga y compleja, no es una tarea fácil. Tampoco es un quehacer que se concluya de una vez por todas, sino que es un proyecto continuo. La paradoja del Estado absolutista, tanto monárquico como republicano, tanto en España como en América, tanto en México como en la Argentina, tanto antes como ahora, es querer reformar la Iglesia desde fuera, sometiéndola con su poder coercitivo. La Iglesia, atenta a los cambios históricos y estímulos externos, se reforma desde el misterio del Espíritu que habita en su interior y a partir de procesos que surgen en las periferias y se convalidan desde el centro. (493)

En 1994 Juan Pablo II, en la Carta *El tercer milenio que adviene* (*Tertio millennio adveniente,* TMA), convocó a preparar el Jubileo de la Encarnación del Hijo de Dios y el comienzo del tercer milenio cristiano. En la preparación mediata (1995-1996) llamó a la Iglesia universal y a todas las iglesias locales a hacer un examen de conciencia y pedir perdón por los pecados cometidos en el segundo milenio (TMA 31-36). Durante la fase de preparación inmediata (1997-1999) comenzó un largo proceso por clarificar la «memoria» histórica de la Iglesia. Se sentía que el cuerpo eclesial tenía heridas abiertas y dolorosas cicatrices. Juan Pablo II invitó a la Iglesia a postrarse ante Dios para pedir perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos. Pidió que se repita sin temor: «Hemos pecado» (Je 3,25), manteniendo firme la certeza de que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5,20).

La invitación a purificar la memoria histórica, reconocer las culpas del pasado y manifestar en forma pública el arrepentimiento se basa en un motivo teológico referido a la naturaleza de la Iglesia. En ella, por la solidaridad que une a sus miembros a lo largo de la historia, los cristianos del presente somos portadores del peso de los errores y las culpas de quienes nos precedieron. Ante el nuevo milenio, el Papa polaco invitó a asumir sus responsabilidades históricas, incluido el reconocimiento de las infidelidades que acompañaron su tarea evangelizadora. Esta es la autopurificación de la propia memoria histórica. Mediante un cuidadoso juicio histórico y teológico-moral, la Iglesia de nuestros días tomó mayor conciencia de la necesidad de asumir sus responsabilidades y hacer enmienda de las culpas. No deseaba emitir juicios sobre la responsabilidad subjetiva de

cada cristiano. Esa facultad compete solo a Dios, el único que puede «escrutar el corazón y la mente» (Jr 20,12).

La Iglesia jubilar imploró el perdón por los pecados de sus hijos. Esa petición reconoció como fundamento la responsabilidad objetiva que une a los cristianos de todos los tiempos por ser miembros del único Pueblo de Dios que peregrina por la historia. Si la Iglesia volvía humildemente la mirada hacia el pasado del segundo milenio, podía cruzar mejor el umbral hacia el tercer milenio. Era necesario que diera ese paso con la clara conciencia de lo que había vivido en el curso de los últimos diez siglos. El deber de purificar la memoria llevaba consigo la exigencia de edificar el futuro a partir del presente. De este modo, los *mea culpa* recayeron sobre la conciencia misma de la Iglesia de nuestros días, para afianzar el deseo de ser fieles al Evangelio y no cometer las mismas faltas. «Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y valentía que nos ayuda a reforzar nuestra fe, haciéndonos capaces y dispuestos para afrontar las tentaciones y dificultades de hoy» (TMA 33).

9.1. La súplica de perdón en el Jubileo de 2000

Juan Pablo II celebró la Jornada jubilar del perdón en 2000. La hizo en el contexto de una Eucaristía celebrada al comienzo de la Cuaresma en la Basílica de San Pedro. El 12 de marzo de 2000 hizo un gesto eclesial sin precedentes y con una significación extraordinaria. Invitó al conjunto de los cristianos a reconocer las faltas cometidas en el transcurso de los siglos, y los instó a perdonar a quienes los hubiesen hecho sufrir a causa de su fe a lo largo de la historia. Esa exhortación se resumió en la expresión *¡Perdonemos y pidamos perdón!* Ese acto fue el reconocimiento humilde de los pecados cometidos y un signo de conversión que posibilitaba la reconciliación con Dios y los hombres.

El documento *Memoria y reconciliación* fue un aporte teológico novedoso en la historia de la Iglesia y de la teología. Se insertó en la tradición litúrgica de la confesión de los pecados que hacemos al comienzo de la misa en primera persona diciendo «yo confieso» (*confiteor*). Por ella expresamos juntos: «Por mi culpa, por mi grandísima culpa». La Iglesia es la comunidad de los creyentes que se reconocen pecadores ante Dios y los hermanos. Esta tradición arraiga en la experiencia de Israel que suplicaba el perdón de Dios en los salmos y las liturgias penitenciales del Antiguo Testamento, y que los cristianos rezamos como miembros del mismo Pueblo de Dios que camina en la historia.

La novedad de la confesión de las culpas realizada por el obispo de Roma estuvo en superar la reivindicación apologética que hizo la Iglesia católica ante la impugnación hecha por la Reforma de ser la anti-Iglesia, lo que le llevó a atenuar la confesión pública de sus pecados. La confesión implicó la voluntad de no negar lo sucedido y hacer la verdad por la palabra. Para Joseph Ratzinger el documento de la Comisión Teológica implicó, siguiendo a san Agustín, una confesión de las faltas (*confessio peccati*) en el seno de la profesión de la fe en la Misericordia de Dios (*confessio fidei*) y del reconocimiento agradecido de la alabanza por el amor vivido en la Iglesia (*confessio laudis*). (494)

En relación con los hechos sucedidos en nuestro país en las décadas que investigamos, la Conferencia Episcopal Argentina hizo varios pronunciamientos públicos entre 1983 y 2000. El primero se halla en el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* de 1981 (ICN 31-37). Después de la guerra por las Islas Malvinas publicó *Camino de reconciliación* (1982). Antes del retorno a la vida democrática promulgó *Dios, el hombre y la conciencia* (1983) en el que volvió sobre la cuestión (DHC 60). Sobre estos documentos informan capítulos del primero y del segundo volumen. Sin que el tema fuera abandonado, volvió con una nueva perspectiva y un nuevo dinamismo a mediados de los años noventa. Entonces el Episcopado recibió la invitación de Juan Pablo II a las iglesias locales para hacer un examen de conciencia en orden a reconocer las culpas e implorar perdón. Lo hizo al comienzo de la preparación al Jubileo en la exhortación *Caminando hacia el tercer milenio* (1996, CTM). (495) El reconocimiento de las faltas abarcó cuatro tópicos: pecados contra la unidad, indiferencia religiosa, pecados contra la dignidad y los derechos del hombre, la recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina. El tercer ámbito incluyó una reflexión sobre las violaciones a los derechos humanos, una revisión de la actuación episcopal y un pedido de perdón (CTM 18-22). El documento generó una lúcida reflexión teológica sobre el pecado en y de la Iglesia, (496) y sobre el «mea culpa» del milenio en Argentina. (497) En un párrafo novedoso y significativo, los obispos pidieron solidariamente perdón:

Solidarios con nuestro pueblo y con los pecados de todos, imploramos perdón a Dios nuestro Señor por los crímenes cometidos entonces, especialmente por los que tuvieron por protagonistas a hijos de la Iglesia, sean los enrolados en la guerrilla revolucionaria, sean los que detentaban el poder del Estado o integraban las fuerzas de seguridad. También por todos los que, deformando la enseñanza de Cristo, instigaron a la violencia guerrillera o a la represión inmoral (CTM 19).

En 2000, en el marco de la liturgia de reconciliación celebrada en el encuentro eucarístico nacional en la ciudad de Córdoba el 8 de septiembre, el Episcopado pronunció la oración *Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina* . (498) Esa súplica de perdón incluye ocho grupos de faltas; entre ellas, la referida a los pecados contra los derechos humanos. Allí nombra las violaciones a los derechos fundamentales; el mal de la violencia, sobre todo en la violencia guerrillera y la represión ilegítima; la indulgencia ante posturas totalitarias y la lesión de libertades democráticas; las acciones u omisiones en las que se discriminaron a algunos hermanos y no se defendieron sus derechos. Dirigiéndose a Dios, expresa el arrepentimiento en primera persona plural, pide sanar las heridas de nuestro pueblo y pronuncia esta petición de perdón:

Padre, tenemos el deber de acordarnos ante Ti de aquellos hechos dramáticos y crueles. Te pedimos perdón por los silencios responsables y por la participación efectiva de muchos de tus hijos en tanto desencuentro político, en el atropello a las libertades, en la tortura y la delación, en la persecución política y la intransigencia ideológica, en las luchas y las guerras, y la muerte absurda, que ensangrentaron nuestro país.

Padre bueno y lleno de amor, perdónanos y concédenos la gracia de refundar los vínculos sociales y de sanar las heridas todavía abiertas en tu comunidad. (499)

Lamentablemente, el gesto no tuvo la claridad, la expresión y la difusión necesarias para que el pueblo argentino sintiera que la Iglesia católica pedía perdón por sus faltas en la dictadura militar. En ese Año Santo el Episcopado propuso tres gestos de contenido religioso y social: una amnistía para los inmigrantes indocumentados, el reconocimiento del derecho a la tierra de los pueblos aborígenes, el acompañamiento a personas privadas de libertad. Enmarcados en la tradición bíblica de la reconciliación y la paz, fueron iniciativas audaces en una sociedad cada vez más fragmentada. (500) Al concluir su primera asamblea del año 2000, la Conferencia Episcopal publicó una profesión de fe en forma de meditación teológica: *Jesucristo, Señor de la Historia* . (501) El texto fue una nueva expresión del cristocentrismo del magisterio argentino, acentuado desde las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990). Presenta a Cristo como la plenitud de la historia, abarca la triple coordenada temporal, conecta la memoria, la presencia y la esperanza. (502) En línea con esa plegaria y ese documento esperamos que nuestra obra colabore a seguir purificando la memoria de la Iglesia.

10. La historia desde el realismo de la esperanza cristiana

¿El pasado determina el futuro y la memoria bloquea la esperanza? Al final de la entrevista al sacerdote y filósofo Héctor Mandrioni, el investigador José Pablo Martín, refiriéndose al trabajo que estaba haciendo, le planteó una cuestión que converge con lo que nos ocupa en este estudio-ensayo.

JPM: Yo quisiera plantear una cuestión fundamental y compleja: el cristianismo en cuanto historia, y la historia, en cuanto marcada por el cristianismo.

MANDRIONI: Va a ser un aporte para la toma de conciencia de todo ese pasado. Veo que usted quiere considerar esa «historia efectual», la *Wirkungsgeschichte* , de la que habla Gadamer. Usted es un especialista en historia y lo va a saber hacer. Hay que liberar el pasado para el futuro. Como dice Ricoeur, tomando una idea de Koselleck, hay que indeterminar más el pasado y determinar más el futuro, dejando así lugar para la iniciativa del presente. Como dice en *Del texto a la acción* , el pasado devela las cosas que no se han actuado. Yo veo que la intención suya es muy linda, rescatar del pasado intencionalidades embutidas, que no se han sabido o podido desplegar. (503)

Mandrioni sabía mirar más allá y respondió citando tres filósofos que pensaron la historia: Gadamer, Ricoeur, Koselleck. Desde el comienzo nuestro trabajo analizó las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro en el tiempo histórico. En línea con Mandrioni desea representar y liberar la memoria del pasado para caminar con lucidez en el presente y construir con esperanza el futuro.

Desde los poemas de Homero y el relato del Génesis, el viaje a otra tierra fue considerado un símbolo de la aventura humana. Mientras la «odisea» de Ulises era la vuelta de un largo exilio, el «éxodo» de Abraham es una partida sin retorno (Gn 12,1), «sin saber adónde iba» (Hb 11,8). Aquel navegaba por el agua, este caminó por la tierra. La navegación y la caminata son dos formas de peregrinar de los seres humanos hacia una meta. En el Evangelio y en la Iglesia ambas metáforas, navegar y caminar, orientan la peregrinación orante y evangelizadora del Pueblo de Dios en la historia.

La historia es una peregrinación hacia el destino teologal de cada ser humano y de toda la humanidad. Los peregrinos tenemos un fin y recorremos un camino, como sucede en las marchas a los santuarios. En el capítulo quinto se muestra el sentido y el impacto de las

peregrinaciones juveniles a Luján en la historia reciente. (504) Sin liberarnos de las tensiones del tiempo, inacabado e imprevisible, la fe encamina hacia el Sentido definitivo. El ser humano se orienta por la brújula que señala al Reino de Dios y al Dios del Reino, el Padre de Jesús y nuestro Padre, como el Fin último de la vida y la historia. Va al encuentro del Dios que viene a su encuentro y le invita a hacer una historia siempre nueva, abierta a las sorpresas. El futuro no es solo *futurum* , mera continuación del presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que ya somos en lo que seremos. Es también *adventus* , adviento de una novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso. El cristiano está llamado a vivir en un clima de adviento ante el Dios que se hace Don: *In adventu Domini* .

En 2016, Fernando Gil publicó su último texto como teólogo historiador: «"El tiempo es el mensajero de Dios". Esbozos para una teología de la historia del papa Francisco». (505) Analiza el pensamiento de tres discípulos de san Ignacio de Loyola: el fundador san Pedro Fabro, el misionero Antonio Garriga, el padre Jorge Mario Bergoglio-Francisco. En *Evangelii gaudium* el Papa afirma: el tiempo es mensajero de Dios (EG 171); el tiempo es superior al espacio (EG 222). Fabro decía que «Dios es el único que nos puede dar el tiempo» y se interrogaba «acerca de la cuenta que hemos de dar del tiempo». Gil comentó esta frase: «Cada día es un breve diseño de toda la vida». Cada día es un breve diseño de lo que Dios nos concede y nos propone para transitar la historia con esperanza.

La esperanza es la virtud del peregrino. Apoyada en la promesa de Dios y en la novedad de su gracia, sostiene la misión que Dios confía. La promesa (*pro-missio*) envuelve una misión (*missio*). Cada persona es llamada y enviada por Dios, el Padre, a servir a sus hermanos y hermanas. Abraham, padre de las tres religiones monoteístas, es el modelo del peregrino creyente que, fundado en la promesa, cumple su misión. «Esperando contra toda esperanza, Abraham creyó y llegó a ser padre de muchas naciones» (Rm 4,18). Si esperamos en Dios y a Dios, Dios nos espera y espera en nosotros, porque nos confía una misión y nos ayuda a cumplirla. Cada uno debe confiar en Dios y también en sí y en su acción, pero confiándose, confiándosela y confiando su fruto a Dios. Todo ser humano, especialmente el que se siente más «chiquito», es valioso para el Absoluto y absolutamente valioso.

La esperanza se alimenta de la memoria del pasado y de la promesa para el futuro. El peregrino se reconoce desde un origen que lo encamina y hacia un fin que lo espera. La esperanza enseña a

guardar la memoria y confiar en la promesa. Cuando una comunidad sufre, una fuerte crisis de tradición e ideales debe arraigar en el pasado y proyectarse al futuro. La juventud debe alimentar sus raíces para desplegar sus alas. La formación de la conciencia histórica brinda a los jóvenes raíces y razones. Con esta obra deseamos colaborar modestamente en la tarea formativa de las nuevas generaciones.

«La esperanza de Dios en el hombre funda la esperanza del ser humano en sí mismo y en Dios. Dios espera en nosotros y nos espera». (506) El poeta francés Charles Péguy «logró abrir una brecha para una teología plenaria de la esperanza, que hoy se va haciendo notar, callada pero inconteniblemente, en una reestructuración del edificio teológico». (507) Aquel autor puso en boca de Dios estas bellas palabras: «La fe que más amo, dice Dios, es la esperanza». Luego agregó: «La fe no me sorprende… La caridad, dice Dios, no me sorprende… pero la esperanza, dice Dios, esto sí que me sorprende. Me sorprende a mí mismo, esto sí que es algo verdaderamente sorprendente». (508) El poeta místico percibió la sorpresa de la esperanza que se alberga en el corazón de Dios y escribió:

Es necesario tener confianza en Dios, él ha tenido de verdad confianza en nosotros.

Es necesario poner confianza en Dios, él nos ha otorgado de verdad su confianza a nosotros.

Es necesario depositar la esperanza en Dios, él ha depositado de verdad la esperanza en nosotros.

Es necesario dar crédito a Dios, él nos ha dado de verdad crédito a nosotros.

Qué crédito. Todos los créditos.

Es necesario poner fe en Dios, él ha puesto de verdad fe en nosotros… (509)

Péguy profundizó en el misterio de la esperanza, al que consideró una extraña inversión.

Extraña inversión, extraño vuelco, es el mundo al revés.

Poder de la esperanza.

Todos los sentimientos que debemos tener para con Dios,

Dios ha comenzado por tenerlos para con nosotros . (510)

10.1. Recapitulación y apertura

En esta parte del volumen hemos analizado varios fundamentos del conocimiento de la historia —epistemológicos, históricos, filosóficos y teológicos, y sus relaciones interdisciplinarias— y el contexto de ideas e imaginarios que enmarcan nuestra investigación colectiva. En ese marco ha recordado hechos y procesos que nos presentan el desafío de hacer una narración y una interpretación histórica y teológica de la Iglesia en Argentina entre 1966 y 1983. Por eso, es una introducción al conjunto de la obra.

He dado tres pasos. El capítulo primero desarrolló los tópicos relativos a la historia, la memoria, la ciencia histórica y la hermenéutica de los acontecimientos, conectando los saberes de la historia, la filosofía y la teología. El proceso reflexivo articuló principios teóricos de la historiografía general con situaciones fácticas de la historia argentina. Analizó el proceso de la metodología y estableció criterios para alcanzar una verdad histórica a partir de distintas perspectivas interpretativas.

El segundo analizó la interrelación entre la fe cristiana y el acontecer histórico, sobre todo, la legitimidad de hacer una interpretación teológica de procesos históricos del mundo y la Iglesia. Desde esas bases justificó una lectura de los signos de los tiempos y del pasado reciente de la Iglesia en la Argentina. Se estudiaron interpretaciones realizadas en ese tiempo, como las que expresaban o cuestionaban el mito de la revolución transformadora y la apología de la revolución purificadora.

Este capítulo tercero, el más extenso y el que directamente prepara a este y los siguientes volúmenes, ha querido ser un aporte al diálogo acerca del estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia, entendida como historia y como teología, más precisamente como eclesiología. Para eso analizó distintas miradas sobre la comunidad eclesial, clarificó el sentido de la expresión «Iglesia» en la teología católica, recogió distintas posturas sobre la naturaleza de la historia eclesial, nos ubicó en el desarrollo situado de esta disciplina al considerar el Pueblo de Dios peregrino en América Latina, y se concentró en la historiografía sobre el catolicismo argentino. Allí se encuentran algunos acentos característicos de la forma de hacer historia que intentamos en esta obra colectiva.

Los últimos puntos fijaron las condiciones de posibilidad para

articular un juicio sobre la verdad de la historia con un juicio ético-teológico acerca de lo sucedido; presentaron el camino a una purificación de la memoria por parte de la Iglesia en Argentina, y ofrecieron una reflexión sapiencial sobre una memoria lúcida y realista, que desea conjugar el arrepentimiento con la esperanza.

Como se observa, los tres capítulos articularon tres niveles de análisis: la historia vivida por los argentinos y por la Iglesia católica en una época marcada por una espiral de violencia y de terror; la historiografía entendida como el oficio y la obra del historiador que documenta, comprende y describe lo acontecido, buscando alcanzar la verdad histórica; la relación de ambas dimensiones con la historia de la salvación, la fe cristiana y la teología católica.

Esta parte interdisciplinaria inicia la experiencia compartida de nuestra obra colectiva, que significa un viaje de ida y vuelta por la historia reciente de la Iglesia argentina. Este camino de aprendizaje compartido es, como toda historia, una navegación esperanzada. Con el realismo de la esperanza cristiana he escrito este estudio-ensayo, en y desde la Iglesia que vive en la Argentina, mirando su historia con seriedad y compromiso. Espero que sus datos, análisis y reflexiones pongan algunas bases para seguir la riqueza de los estudios que componen los dos momentos de nuestra investigación.

354 . Cf. Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative* , t. II, París, DDB, 1941, pp. 875-913.

355 . Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I* , Madrid, BAC, 2005, p. 109.

356 . Cf. Lucio Gera, «Identidad de la Iglesia católica», en Silvia Kot (coord.), *Ser católico hoy frente al tercer milenio* , Buenos Aires, Manrique Zago, 1997, pp. 18-35.

357 . Véanse los capítulos décimo octavo y décimo noveno del Tomo II.

358 . Methol Ferré, Reflexiones sobre la historia de la Iglesia , p. 320.

359 . Von Balthasar, Il tutto nel frammento. Aspetti di teología della storia , p. 111.

360 . Hubert Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», en Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia t. I* , Barcelona, Herder, 1966, p. 28.

361 . Cf. Hermann Pottmeyer, «La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios», en Antonio Spadaro, Carlos M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* , Santander, Sal Terrae, 2016, p. 83.

362 . Cf. Abelardo Levaggi, La frustrada preconización de monseñor Miguel de Andrea al Arzobispado de Buenos Aires (1923-1926). La sombra del patronato , Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 2021, pp. 187-206.

363 . Norberto Padilla, «La Iglesia católica (1961-1983)», en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina, tomo 8: La Argentina en el siglo XX* , Buenos Aires, Planeta, 2001, pp. 337-362, 344.

364 . Cf. Juan C. Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* , Santander, Sal Terrae, 2017, pp. 15-93, 181-274.

365 . Cf. Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito», 18-29; Borghesi, Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica , pp. 67-77.

366 . Cf. Fernando Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?* , Buenos Aires, Patria Grande, 1974. Su mirada a la historia se basa en la antropología teológica; cf. *Teología de la historia* , Buenos Aires, Lumen, 2011, pp. 7-37 y 113-137.

367 . Cf. Carlos M. Galli, «El "retorno" del "Pueblo de Dios"», en Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II* , Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2015, pp. 405-471.

368 . Yves Congar, «Teología histórica», en Bernard Lauret, Francois Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología t. I* , Madrid, Cristiandad, 1984, p. 239.

369 . Aubert, *Introducción general* , p. 22.

370 . Francisco, «Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos», 17 de octubre de 2015, AAS, nº 107, 2015, p. 1139.

371 . Ghislain Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois* , París, Cerf, 2017, p. 26, cf. pp. 131-197, 218-233, 251-260.

372 . Cf. Hubert Jedin, *Chiesa della fede. Chiesa della storia* ,

Brescia, Morcelliana, 1972, pp. 51-65.

373 . Cf. Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia del pensamiento t. I* , Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 15-37; Roger Aubert, «Introducción general», en Jean Daniélou, Henri-Irénée Marrou, *Nueva historia de la Iglesia t. I* , Madrid, Cristiandad, 1964, pp. 17-37; Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», pp. 25-106; Klaus Schatz, «Ist Kirchengeschichte Theologie?», *Theologie und Philosophie* , nº 55, 1980, pp. 481-513.

374 . Cf. Congar, «La historia de la Iglesia, "lugar teológico"», pp. 86-97; Congar, «Teología histórica», pp. 238-269; Walter Kasper, «La historia de la Iglesia como teología histórica», en Kasper, *Teología e Iglesia* , pp. 135-157; Leo Scheffczyk, «La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático», *Anuario de Historia de la Iglesia* , nº 5, 1996, pp. 25-42; Guy Bedouelle, *L'Histoire de l'Eglise. Science humaine ou théologie?* , París, Mentha, 1992.

375 . Anton Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie , Túbingen, 1841, pp. 125-126.

376 . Cf. Jedin, Chiesa della fede. Chiesa della storia , pp. 34-50.

377 . Cf. Henri de Lubac, La posterité spirituelle de Joachim de Fiore. II De Saint-Simon à nos jours , París, Lethielleux, 1979.

378 . Cf. Josep-Ignas Saranayana, Ana de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América* , Pamplona, EUNATE, 1992, pp. 104-126.

379 . Cf. Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», pp. 46-91; Chappin, *Introducción a la Historia de la Iglesia* , pp. 17-29.

380 . Cf. Scheffczyk, La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático , pp. 33-36.

381 . Cf. Martín Caparrós, «Estudio preliminar», en Francisco María Voltaire, *Filosofía de la Historia* , Madrid, Tecnos, 1990, XVII.

382 . Cf. Löwith, *El sentido de la historia* , pp. 25, 50, 64, 71, 95, 102, 115, 179, 208, 218, 235.

383 . Cf. Kasper, «La historia de la Iglesia como teología histórica», pp. 135-143; Josep-Ignas Saranayana, «La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo», *Anuario de Historia de la Iglesia* , nº 5, 1996, pp. 25-42, esp. 132-136.

384 . Cf. Yves Congar, «Johann Adam Möhler 1796-1838», *Theologische Quartalschrift* , nº 150, 1970, pp. 47-51.

385 . Cf. Henrique de Lima Vaz, «Cultura y religión», *Nexo* , nº 15, 1988, pp. 33-37; «Religiao e Modernidade Filosófica», *Síntese* , nº 18, 1991, pp. 147-165.

386 . Cf. Juan C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* , Barcelona, Anthropos, 2005, esp. pp. 13-76 y 271-288; «Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina», *Stromata* , nº 65, 2009, pp. 21-43.

387 . Cf. John O'Malley, *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé* , Bruxelles, Lessius, 2013, pp. 69-98; Jean Pierre Soisson, *Carlos V. Emperador de dos mundos* , Buenos Aires, El Ateneo, 2005, pp. 45-104, 205-231.

388 . Cf. Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* , pp. 123-162, 219-355.

389 . Kasper, «La historia de la Iglesia como teología histórica», p. 147

390 . Hans Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* , Madrid, Tecnos, 2001, p. 96; cf. *Verdad y método* , pp. 360-370.

391 . Enrique Dussel, «Prolegómenos», en CEHILA, Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina , Salamanca, Sígueme, 1983, p. 60; cf. pp. 55-64.

392 . Cf. Dussel, Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina , pp. 24, 26, 63, 70, 78, 85.

393 . Ibíd., p. 80.

394 . Cf. Giuseppe Alberigo, «¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?», *Concilium* , nº 57, 1970, pp. 66-85, 73; cf. pp. 72-76.

395 . Cf. Giuseppe Alberigo, «Metodologia para uma Historia da Igreja na Europa», en CEHILA, *Para uma Historia da Igreja na América Latina. O debate metodológico* , Petrópoli, Vozes, 1986, pp. 28-46, 38.

396 . Alberigo, «¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?», p. 73.

397 . Giuseppe Alberigo, «Premisa. A treinta años del Vaticano II», en Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación* , Salamanca, Sígueme, 1999, p. 9.

398 . El primero que habló de la historia de la Iglesia como una teología histórica fue uno de los fundadores de la Escuela teológica católica de Tubinga en 1819; cf. Johann Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* , Frankfurt, 1966, p. 174.

399 . Cf. Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», pp. 26-27.

400 . Saranyana, «La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo», pp. 149-150.

401 . Cf. Ricardo Corleto, «La formación teológica del historiador de la Iglesia», *Teología* , nº 66, 1995, pp. 227-234.

402 . Cf. Scheffczyk, La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático , p. 32.

403 . Congar, «Teología histórica», p. 249. Cursiva en el original.

404 . Aubert, «Introducción general», p. 28.

405 . Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia», p. 38.

406 . Cf. Luis Rivas, *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre «las eclesiologías» paulinas* , Buenos Aires, Claretiana, 2008, pp. 5-9; Walter Kasper, *Chiesa católica. Essenza-Realtá-Missione* , Brescia, Queriniana, 2012, pp. 151-154.

407 . Lucio Gera, «Evangelización y promoción humana», en Carlos M. Galli, Luis Scherz, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. II Identidad cultural y modernización en América Latina* , Buenos Aires, Paulinas, 1992, pp. 23-90, 89.

408 . Hegel, Lecciones de filosofía de la historia , p. 103.

409 . Cf. Gustave Martelet, «L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception», en Guilherme Baraúna, *L'Église de Vatican II. La Constitution «Lumen Gentium». II* , París, Cerf, 1965, pp. 517-539.

410 . Cf. Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* , pp. 87-122; el estudio «La Iglesia y el Estado» fue publicado

originalmente en la revista *Víspera* , nº 27, 1972, pp. 24-30.

411 . Cf. Alberto Methol Ferré, «La Iglesia latinoamericana de Río de Janeiro a Puebla (1955-1979)», en Paul Lesourd, Jean M. Benjamin (eds.), *La Iglesia hoy* , Valencia, EDICEP, 1981, pp. 697-725; reeditado luego como *La Iglesia en la historia de Latinoamérica. Desde la posguerra a nuestros días* , Buenos Aires, Nexo, 1987.

412 . La obra de Methol, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* , tiene diez trabajos sobre la Iglesia latinoamericana.

413 . Cf. Dussel, *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina* , p. 36, cf. pp. 33-38 y 45-55. Sobre el cruce entre la historia de la Iglesia y la historia de la/s cultura/s cf. Enrique Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano* , Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1972, pp. 19-23.

414 . Los mejores estudios históricos acerca de los aportes de grandes intelectuales que pensaron nuestra América son: Carlos Piñeiro Iñíguez, *Pensadores latinoamericanos del siglo XX* , Buenos Aires, Ariel, 2014; Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino* , Buenos Aires, Eudeba, 1989; Alberto Methol Ferré, «El resurgimiento católico latinoamericano», en CELAM, *Religión y cultura* , Bogotá, CELAM, 1981, pp. 63-124.

415 . Cf. Leocata, Los caminos de la filosofía en la Argentina , pp. 463-499 y 539-574.

416 . Cf. Galli, La alegría de evangelizar en América Latina , pp. 13-22, 99-124.

417 . Cf. Ricardo García, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica. Panorama Actual* , Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1990.

418 . Cf. Dussel, «Prolegómenos», p. 53.

419 . Cf. Néstor Auza, *La Iglesia argentina* , Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, pp. 55-117, 133-160, 207-230; del mismo autor, «La Iglesia católica (1914-1960)», en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo 8: La Argentina del siglo XX* , Buenos Aires, Planeta, 1997, pp. 301-335.

420 . Cf. Cátedra de Historia de la Iglesia, «Monseñor Lucio Gera y la Cátedra de Historia de la Iglesia. Su estímulo y apoyo fraterno a

proyectos y actividades», en Ferrara, Galli, *Presente y futuro de la Iglesia en la Argentina* , pp. 195-219, esp. 205-210.

421 . Cf. Carmen-José Alejos Grau, «Revistas católicas», en Josep Ignasi Saranyana, Carmen-José Alejos Grau (dirs.), *Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* , Madrid, Iberoamericana, 2002, p. 626; Cecilia Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», *Boletín de Historia* , nº 30, 1999, pp. 13-33, 16-17.

422 . Cf. Auza, *La Iglesia argentina* , p. 111; para un repaso de la historiografía cf. pp. 55-117, 133-160, 207-230.

423 . Cf. Guillermo Furlong, «La historiografía eclesiástica argentina. 1536-1943», *Archivum 1* , 1943/1, pp. 58-92; Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina t. I* , Buenos Aires, 1966, pp. 27-32; Néstor Auza, «La historiografía argentina y su relación con la Historia de la Iglesia», *Teología* , nº 47, 1986, pp. 55-83.

424 . Cf. María Liboreiro, Horacio Brito, Emilio Mignone, Fortunato Mallimaci, Mercedes Moyano, Leonardo Pérez Esquivel, Daniel Ochoa, Miguel Alba, Norman R. Amestoy, Floreal H. Forni, *500 años de cristianismo en Argentina* , Buenos Aires, Nueva Tierra, 1992.

425 . Cf. Roberto Di Stefano, Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* , Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000 (reimpreso en 2009).

426 . Auza, La Iglesia argentina , p. 151.

427 . Cf. Roberto Di Stefano, José Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* , nº 24, 2015, pp. 15-45, esp. 15, 32; cf. Roberto Di Stefano «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», *Prohistoria* , nº 6, 2002, pp. 173-201.

428 . Cf. Roberto Di Stefano, «¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico», (en línea) *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas, Universidad del País Vasco* , I, 2012, pp. 195-220. Disponible [http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/issue/view/476/showToc].

429 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 32.

430 . Cf. Roberto Di Stefano, «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina», *Quinto Sol* , nº 15, 2011, pp. 1-31. Este valioso estudio propone una periodización de los distintos procesos de secularización en nuestra historia.

431 . Cf. Ernesto Maeder, «La vida de la Iglesia», en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. T. V: La configuración de la República independiente (1810-1914)* , Buenos Aires, Planeta, 2003, pp. 277-312.

432 . Cf. Comisión Pontificia para América Latina, *Acta y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina. Edición facsímil* , Vaticano, LEV, 1999, Título I, capítulos X-XI, pp. 79-96. Estudios muy completos en Comisión Pontificia para América Latina, *Los últimos 100 años de evangelización en América Latina* , Vaticano, LEV, 2000, esp. pp. 69-317.

433 . Cf. Saranyana, Alejos Grau (dir.), Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001) , 2002, pp. 39-60.

434 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino. Tomo I: 1889-1909* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 1993; *Tomo II, 1910-1921* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 1994.

435 . Cf. Néstor Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino I-II* , Buenos Aires, Guadalupe/Don Bosco/Docencia, 1987.

436 . El texto de la solicitud en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino, Tomo II, 1910-1921* , pp. 122-123.

437 . Cf. Juan G. Durán, «Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y Breve fundacional», en José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, Federico Tavelli, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* , Buenos Aires, Facultad de Teología/Ágape, 2015, pp. 49-103, esp. 80-94.

438 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 33.

439 . Expresión acuñada por el historiador italiano Loris Zanatta; cf. Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943* , Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y*

dictadura en la Argentina , Buenos Aires, Sudamericana, 2015. La IV parte de este libro interpreta a la Iglesia durante el Proceso militar con el «mito de la nación católica», pp. 211-302.

440 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 34.

441 . Cf. Aldo Büntig, «Hipótesis para una interpretación del catolicismo popular en la Argentina», *CIAS* , nº 171, 1968, pp. 5-39; *El catolicismo popular en la Argentina. 1: Cuaderno Sociológico* , Buenos Aires, Bonum, 1969, pp. 13-24. Algunos peritos de la Coepal debatieron con las posiciones sociológicas y sico-sociológicas de Büntig. En 1969, Rafael Tello cuestionó la reducción de la fe teologal a las prácticas exteriores y mecanismos motivacionales: cf. Fabricio Forcat, «¿Catolicismo popular? La diversidad en la mirada de Rafael Tello y Aldo Büntig», *Anatéllei. Se levanta* , nº 35, 2016, pp. 47-65. Las posiciones de Tello están reflejadas en Comisión Episcopal de Pastoral, «Reflexiones sobre religiosidad popular en la Argentina», *Boletín Coepal* , nº 15, 1971, pp. 7-48. Guillermo Rodríguez Melgarejo cuestionó la interpretación de diversas prácticas de la fe popular: cf. Guillermo Rodríguez Melgarejo, «Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario», *Boletín COPEAL* , 1973, pp. 7-32. Si bien no suscribo a algunas posiciones de ambos lados, comparto la mirada teologal de Tello e integro aportes de las ciencias sociales en una reflexión teológica: Carlos M. Galli, «La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad», en Galli, Scherz, *Identidad cultural y modernización* , pp. 147-176. Otras miradas socio-pastorales sobre el tema en Gerardo Farrell, Juan Lumerman, *Religiosidad popular y fe* , Buenos Aires, Patria Grande, 1977; Floreal Forni, «Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular», *Sociedad y Religión* , nº 3, 1986, pp. 4-24.

442 . Caimari, Perón y la Iglesia católica , p. 58.

443 . Cf. Étienne Fouilloux, «Histoire et sociologie religieuse en France depuis un siécle», en Massimo Faggioli, Alberto Melloni (eds.), *Religious Studies in the 20th Century* , Berlín, LIT Verlag, 2006, pp. 197-218.

444 . Cf. Fortunato Mallimacci, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* , Buenos Aires, Biblos, 1988. Mallimacci realizó y dirigió muchos estudios sobre la religión católica en la Argentina. En la última década ha puesto en cuestión lo que llama «el mito de la Argentina lacia»; cf. Fortunato Mallimacci, «Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina», en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de*

la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo , México, El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos, 2008, pp. 243-245; *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado* , Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

445 . Cf. Miranda Lida, «La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización», *Historia Mexicana* , nº 56/4, 2007, pp. 1393-1427,1414; cf. 1413, 1417.

446 . Hace treinta años propuse debatir los sentidos y las relaciones que hay entre la modernidad y la secularización, cf. Carlos M. Galli, «La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad», en Galli, Scherz, *Identidad cultural y modernización* , pp. 147-176, esp. 172-176; cf. «Dios vive en la ciudad». *Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* , pp. 83-97.

447 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», pp. 33-34.

448 . Cf. Luis Donatello, *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto* , Buenos Aires, Manantial, 2010; Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* , Córdoba, EDUCC, 2003; Martín Obregón, «La iglesia argentina durante el "Proceso"», *Prismas. Revista de Historia Intelectual* , nº 9, 2005, pp. 259-270.

449 . Cf. Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios* , Buenos Aires, Las Cuarenta, 2020. Las primeras 180 páginas se titulan «Los fantasmas del papa Francisco» y ofrecen su punto de vista sobre el rol de Bergoglio-Francisco en la historia reciente.

450 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 38.

451 . Cf. José M. Ghio, *La Iglesia católica en la política argentina* , Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 7-18, 199-212, 253-267.

452 . Cf. ibíd., pp. 18, 202, 262.

453 . «Ahora planteado como Teología de Liberación versus Teología de la Cultura, que personalmente encuentro artificial como alternativa», Eduardo de la Serna, en Marta Diana, *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* , Buenos Aires, Planeta, 2013, p. 255. La obra de Diana

contiene muchos testimonios de varias generaciones cristianas, algunos de los cuales son citados en los capítulos siguientes de este tomo.

454 . Aquí nombro solo tres de mis primeros trabajos que incluyen ese tema: «Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia», *Stromata* , nº 46, 1990, pp. 187-203; «Evangelización, cultura y teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada», *Teología* , nº 58, 1991, pp. 189-202; «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio», en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina* , Bogotá, CELAM, 1996, pp. 242-362.

455 . Di Stefano, «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», p. 197.

456 . Cf. Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina* , pp. 14, 215, 245-246.

457 . Cf. Miranda Lida, «La "nación católica" y la historia argentina contemporánea», *Corpus* (en línea), 3/2, 2013, pp. 1-6, 3; cf. «Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX», *PolHis* , nº 8/2, 2011, pp. 121-128.

458 . Del testimonio del presbítero José Piguillém en Diana, *Buscando el Reino* , p. 191.

459 . Cf. Gerardo Farrell, *Iglesia y pueblo en la Argentina. 500 años de evangelización* , Buenos Aires, Patria Grande, 19924, pp. 213-214, 230-235.

460 . Caimari, *Perón y la Iglesia católica* , pp. 318-319.

461 . Farrell, Iglesia y pueblo en la Argentina , p. 213.

462 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Declaración pastoral: La Iglesia en la situación posconciliar», en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981* , pp. 18-30.

463 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 34. Entre muchos estudios solo señalo: Miranda Lida, Diego Mauro (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950* , Rosario, 2009; Diego Mauro, *De los templos a las calles: catolicismo, sociedad y política: Santa Fe, 1900-1937* , Santa Fe, 2010; Miranda Lida, «El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico», en Cynthia Folquier, Sara Amena

(eds.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales* , Tucumán, UNSTA, 2010, pp. 396-423; Miranda Lida, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad. El Pueblo 1900-1960* , Buenos Aires, Biblos, 2012.

464 . Cf. Enrique Bianchi, «Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján», *Teología* , nº 135, 2021, pp. 11-40.

465 . Cf. Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», pp. 13-33, 31.

466 . Fortunato Mallimaci, «Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina», en Verónica Giménez Béliveau, *La religión ante los problemas sociales* , Buenos Aires, CLACSO, 2020, pp. 283-315, 285.

467 . Cf. de Lubac, La posterité spirituelle de Joachim de Fiore .

468 . Marrou, El conocimiento histórico , p. 187.

469 . Cf. Auza, *La Iglesia argentina* , pp. 139-160.

470 . Cf. ibíd., p. 154.

471 . Di Stefano, «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», p. 175.

472 . Cf. ibíd., p. 188; cf. p. 200.

473 . Ibíd., p. 197.

474 . Cf. Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», p. 13, cf. pp. 25-27.

475 . Cf. Cecilia Lértora Mendoza, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la iglesia latinoamericana», *Anuario de Historia de la Iglesia* , Pamplona, nº 8, 1999, pp. 397-406, esp. 404-405.

476 . Cf. Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», p. 28.

477 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 45.

478 . Ibíd., p. 39.

479 . Forni, «Catolicismo y peronismo III», p. 140.

480 . Cf. José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966* , Buenos Aires, FCE/Universidad de San Andrés, 2006, pp. 9-37, 137-163.

481 . Cf. Bruno Forte, *Laicado y laicidad* , Salamanca, Sígueme, 1987. Obra que distingue la laicidad en el mundo, el laicismo como ideología, la secularidad de toda la Iglesia que está en el mundo y la secularidad propia de los laicos o seglares.

482 . Cf. Fernando Gil, «Eclesiologías en tiempos de la revolución. Fray Cayetano José Rodríguez y la Asamblea del año 13», en Juan G. Durán (ed.), *II Congreso Nacional Bicentenario Patrio. Sociedad, libertad y cultura en la Asamblea Constituyente del Año XIII* , Buenos Aires, Ágape/Fundación Universidad Católica Argentina, 2014, pp. 141-145. Hay varios estudios del santafesino Américo Tonda; cito uno: *La eclesiología de los doctores Funes y Castro Barros* , Rosario, UCA, 1982.

483 . Cf. Di Stefano, «¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"?», pp. 220-222.

484 . Cf. Yves Congar, «D'une ecclésiologie en gestation a Lumen gentiium, ch. I-II», *Freiburger Zeitschrif für Philosophie und Theologie* , nº 18, 1971, pp. 366-377.

485 . Congar, «Teología histórica», p. 246.

486 . Lonergan, *Método en teología* , p. 226: «Los juicios de valor verdaderos son el logro de una objetividad moral… de una objetividad que, lejos de estar opuesta a la objetividad de los juicios de hecho verdaderos, los presupone y los completa añadiendo a la mera autotrascendencia cognoscitiva, la autotrascendencia moral».

487 . Cf. Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* , Madrid, BAC/ Documentos, 2000, pp. 51-58.

488 . Juan Pablo II, «Oración universal para la confesión de las culpas y la petición de perdón», *Criterio* , nº 2249, 2000, p. 172.

489 . Lonergan, *Método en teología* , pp. 184-185: «Si de hecho ya no hay cuestiones ulteriores pertinentes, entonces, de hecho, el juicio histórico que se haga será verdadero […] también en la historia crítica el contenido positivo del juicio no aspira a ser más que la mejor opinión disponible…».

490 . Cf. Lortz, Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia del pensamiento , p. 29.

491 . Traduzco parte del mensaje del papa Adriano VI de la edición crítica bilingüe latín-italiano, cf. Nico de Mico; Lubomir Zak, *Lettere di Adriano VI su Martin Lutero e la riforma della Chiesa* , Roma, Novo Millenniun Romae, 2018, pp. 228-230.

492 . Cf. Spadaro, Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* , pp. 139-172.

493 . Cf. Yves Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* , Salamanca, Sígueme, 2014, pp. 233, 234, 237, 240.

494 . Cf. Joseph Ratzinger, «Las culpas de la Iglesia», en *Obras completas. T. VIII/1: Iglesia. Signo entre los pueblos* , Madrid, BAC, 2015, pp. 461-468.

495 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Caminando hacia el tercer milenio. Carta pastoral para preparar la celebración de los 2000 años del nacimiento de Jesucristo* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 1996. Cf. Fernando Albistur, «Apostillas a "Caminando hacia el tercer milenio"», *CIAS* , nº 453, 1996, pp. 231-243.

496 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *La alegría de la conversión* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 1996; con trabajos de Luis Rivas, «La Iglesia santa y necesitada de purificación», pp. 7-41, y de José Rovai, «Intentos de reflexión sobre la Iglesia y el pecado», pp. 43-83.

497 . Cf. Ignacio Pérez del Viso, «El "mea culpa" del milenio», en Ignacio Pérez del Viso, Norberto Padilla, Carlos M. Galli, *Desafíos ante el tercer milenio* , Buenos Aires, Criterio-Paulinas, 1996, pp. 9-90; «Iglesia penitente hacia el tercer milenio», en Sociedad Argentina de Teología, *Caminando hacia el tercer milenio* , Buenos Aires, San Pablo, 1997, pp. 141-177.

498 . En la decisión de hacer ese acto influyó el encuentro que hubo, durante la celebración de los treinta años de la Sociedad Argentina de Teología, entre Estanislao Karlic, presidente de la Conferencia Episcopal, y el teólogo italiano Bruno Forte, presidente de la subcomisión que elaboró el documento Memoria y reconciliación. Ambos participaron de la jornada académica del 17 de julio de 2000 por nuestro jubileo teológico; cf. Carlos M. Galli, «Palabras iniciales» y «Palabras finales», en Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico* , Buenos Aires, San Benito, 2001, pp.

1-20 y 53-58.

499 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Reconciliación de los bautizados. Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina», *Criterio* , nº 2255, 2000, pp. 592-595, 594.

500 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Gestos jubilares* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2000, pp. 3-14.

501 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Jesucristo, Señor de la historia* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2000; Carlos Schickendantz, «Jesucristo, Señor de la Historia. Preparación previa, estructura y contenido del documento», *Proyecto* , nº 38, 2001, pp. 148-157.

502 . Hace más de una década hice un comentario completo al texto, cf. Carlos M. Galli, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario* , Buenos Aires, Ágape, 2010, pp. 147-155.

503 . Martín, «Héctor Mandrioni» (16/5/1989), en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , pp. 144-145.

504 . Cf. Carlos M. Galli, «Una imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina», en Carlos M. Galli, Graciela Dotro, Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján* , Buenos Aires, Ágape/Guadalupe, 2004, pp. 373-389.

505 . Cf. Fernando Gil, «“El tiempo es el mensajero de Dios”. Esbozos para una teología de la historia del papa Francisco», en Sociedad Argentina de Teología, *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia. XXXVa. Semana Argentina de Teología* , Buenos Aires, Ágape, 2017, pp. 347-366.

506 . Olegario González de Cardedal, *Raíz de la esperanza* , Salamanca, Sígueme, 1995, p. 525.

507 . Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* , pp. 3, 487.

508 . Charles Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud* , Madrid, Encuentro, 1991, pp. 13 y 16.

509 . Ibíd., p. 93.

510 . Ibíd., pp. 102-103.

SEGUNDA PARTE

La vida laical, sacerdotal consagrada y episcopal en la complejidad del post Concilio Vaticano II, la violencia, las dictaduras militares y el terrorismo de Estado

CAPÍTULO 4

Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado

RICARDO R. ALBELDA

1. Palabras introductorias: el contexto internacional

Resulta indudable que abarcar la totalidad de lo acontecido en la Argentina en las décadas de 1960 y 1970 es una tarea titánica. Innumerables escritos dan cuenta de los acontecimientos sucedidos, bajo distintas perspectivas y orientaciones por lo que nos limitaremos aquí a realizar una sucinta narración de ciertos aspectos nodales. La dicotomía peronismo-antiperonismo —aun cuando existieron otras opciones— y sus numerosas manifestaciones de violencia política, resulta la clave inexcusable desde donde comprender la historia política argentina del siglo XX. (511) Cuándo y por qué empieza exactamente la violencia en la historia argentina reciente es difícil de responder, pero sin dudas la conocida sentencia sobre la «violencia que engendra violencia» alcanza en nuestro país una absoluta y absurda confirmación.

Conviene notar de antemano que lo sucedido en nuestro país se inserta en un contexto internacional más amplio. En efecto, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) contribuyó al surgimiento de dos grandes potencias —los Estados Unidos de Norteamérica y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas— que, intentando dominar al mundo política, económica e ideológicamente, contribuyeron a la división de las naciones en dos bloques: el bloque capitalista occidental y el bloque comunista oriental. Este conflicto, carente de un enfrentamiento directo armado entre ambos Estados, se conoció con el nombre de «guerra fría» y se extendió hasta 1989 —«el año de las revoluciones», también llamado «El otoño de las naciones»—, marcando el fin de la «Cortina de hierro», la caída del «Muro de Berlín» y, finalmente, la posterior desaparición de los Estados

socialistas soviéticos (1991).

Más allá de las desavenencias político-militares, el verdadero cerco de separación entre ambos bloques fue el ideológico, con sus diferencias político-económicas: las visiones del capitalismo norteamericano y de comunismo soviético resultaban diametralmente opuestas. En efecto, mientras uno preservaba la primacía de las libertades individuales (interés centrado en el individuo), el otro bregaba en pos de una conciencia colectiva de clase (interés centrado en la comunidad); uno asumía una «economía de mercado» —libre juego de oferta y demanda, aunque con reglas fijadas por el Estado— y el otro sostenía una «economía planificada» —desde el Estado y con el control de los medios de producción—. Finalmente, mientras uno concebía un Estado democrático, garante de los derechos civiles —cuyo límite son esos mismos derechos—, el otro defendía la existencia de un Estado totalitario (libertad seriamente restringida) con poder absoluto, al punto de prescindir de cualquier ordenamiento jurídico para el ejercicio de su autoridad —apelación al principio de autoridad exenta de crítica—, hasta el extremo de avasallar —si fuera necesario— los mismos derechos civiles (orden social opresivo). (512)

Dentro de su rigidez, ciertas grietas o contradicciones inherentes a sus mismas cosmovisiones favorecieron el surgimiento de crisis internas en ambos bloques, que ocasionaron un desenvolvimiento histórico lleno de tensiones. Estrategias geopolíticas de ambos actores, temerosos de una expansión territorial y/o económica de su adversario, entraron en juego en el delicado equilibrio mundial. De este modo, los conflictos tuvieron como escenario privilegiado —aunque no único— países subdesarrollados —tanto social como políticamente, en Latinoamérica, en Asia y en África— que se vieron seriamente afectados por la influencia económica, política y/o militar ejercida por aquellas dos grandes potencias.

Efectivamente, la presencia tanto de Estados Unidos de Norteamérica como de la Unión Soviética en el Tercer Mundo, fueron por demás evidentes. Alimentando vivamente las tendencias nacionalistas de instituciones fuertes (el ejército), de movimientos subversivos del orden imperante —tanto de derecha como de izquierda— o de la oligarquía nacional, bregaron por la autonomía de los Estados, pero de acuerdo con parámetros fijados de antemano —anticomunismo o anticapitalismo— y con el solo fin de frenar la influencia del bloque adversario.

Particularmente en Latinoamérica, el neocolonialismo surgido a partir de los años sesenta-setenta, procedente del imperialismo

norteamericano —el panamericanismo promovido por el Plan Cóndor y la Doctrina de Seguridad Nacional— o del soviético —el apoyo integral al castrismo cubano y, de su mano, a los movimientos insurreccionales del resto del continente— ocasionaron múltiples consecuencias. El saldo del enfrentamiento ideológico-militar entre los bloques en nuestra región se manifestó en el retraso industrial —acentuación del modelo agroexportador sin reparar en verdaderas reformas agrarias— y económico —dependencia de grandes poderes económicos nacionales o internacionales—. Junto a ellos, la intolerancia cultural, es decir, la imposición de pensamientos hegemónicos con poder punitivo, originó el estancamiento educacional —una «parcialidad ilustrada»— y la ruptura social —entre sectores ideológicamente enfrentados— que hicieron imposible la reconstrucción de las naciones endebles.

Esta pauperización cultural se expresó, finalmente, en la ausencia de una cultura política: la existencia de gobiernos no democráticos —dictaduras civiles apoyadas por el poder militar, o directamente militares—, pseudodemocráticos —Cuba bajo Fidel Castro, Nicaragua con la familia Somoza o el Paraguay de Alfredo Stroessner— y/o con democracias precarias —los años sesenta de Brasil, Perú o Uruguay, entre otros—, que lejos de lograr la autonomía declamada, ocasionaron la subordinación respecto de las grandes potencias. Así los países latinoamericanos se debatían entre Estados debilitados social, política y económicamente, golpes y asunciones de regímenes dictatoriales —en su mayoría de política nacionalista y economía capitalista— y el surgimiento de movimientos guerrilleros de liberación nacional, de estrategia foquista e ideología comunista, bajo el modelo principal de la revolución china y la incipiente revolución cubana. (513)

Los grupos revolucionarios surgidos suponían que intereses internacionales —en complicidad con los grandes grupos económicos nacionales, muchas veces, enquistados en el poder local— tenían por objetivo saquear y utilizar a las naciones del Tercer Mundo en propio beneficio, haciéndolos responsables de toda dificultad en la conducción política y de las calamidades padecidas en materia económica. El estancamiento económico-cultural latinoamericano tendría su origen en el rol de subordinación respecto de los países centrales —Europa y Estados Unidos de Norteamérica, principalmente— para la producción de materias primas con bajo valor agregado, en beneficio de aquellos otros países a los que se les asignaba un rol productivo de alto valor agregado —«teoría de la dependencia»—. Así las cosas, la única solución era el establecimiento de una política antiimperialista y nacionalista que llegara a través de una revolución,

a fin de devolver a sus legítimos dueños (el pueblo) todos los medios de producción para lograr un desarrollo integral y una real independencia. (514)

Argentina, según veremos, aun con la dicotomía «peronismo-antiperonismo», tampoco logrará escapar de estas coordenadas de la política internacional. (515)

2. Orígenes, ascenso y caída del «primer peronismo»: desde la «República imposible» (1930-1943) hasta la «Revolución Libertadora» (1955)

2.1. De golpes y lealtades (1930-1945)

Luego del derrocamiento por un golpe de Estado cívico-militar del presidente radical (516) Hipólito Yrigoyen en septiembre de 1930, se inicia en la Argentina una década de restauración conservadora, amparada en el apoyo militar y el fraude electoral, que se conoció bajo el nombre de «Década infame» o «República imposible». (517) La corrupción generalizada —particularmente en los negociados con compañías inglesas—, la represión de los opositores políticos —obreros anarquistas, (518) radicales personalistas (es decir, quienes aceptan el liderazgo vertical y personalista del ex presidente Yrigoyen) y comunistas—, la disolución del Congreso, el estado de sitio y la intervención de las provincias, la censura a los medios de comunicación y la intervención universitaria, fueron algunos de los signos característicos del régimen inaugurado por José Félix Uriburu (1930-1932).

En 1931, la «Concordancia» —integrada por conservadores, radicales antipersonalistas (antiyrigoyenistas) y socialistas independientes— triunfaba fraudulentamente en las elecciones con Agustín P. Justo (militar y antipersonalista)-Julio A. Roca (h) (conservador) (519) (1932-1938), frente a la alianza civil de Lisandro de la Torre (demócrata progresista) (520) -Nicolás Repetto (socialista). La Unión Cívica Radical (UCR), conducida por el ex presidente Marcelo T. de Alvear (luego de la muerte de Yrigoyen), tomaría una línea colaboracionista frente al gobierno de la Concordancia, por lo que un grupo de jóvenes yrigoyenistas funda en 1935 la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA), un espacio nacionalista-antiimperialista creado por Arturo Jauretche y Raúl Scalabrini Ortiz, frente a la corrupción del conservadurismo oligárquico liberal.

Desde el punto de vista económico, luego de la Gran Depresión de

1929, los gobiernos conservadores alentaron nuevas formas de producción, derivando recursos financieros desde el sector agrícola al sector industrial y estableciendo políticas de industrialización por sustitución de importaciones. (521) Financieramente, se creó el Banco Central de la República Argentina (1935), interviniendo cada vez que fue necesario en el mercado a fin de alcanzar la estabilidad de una moneda en crisis. Asimismo, se crearon numerosas Juntas a fin de proteger los intereses de los distintos sectores de la producción: ganaderos, vitivinícolas, cerealeros, azucareros, etc. A partir de estas nuevas condiciones económicas, se desarrollaron dos sectores sociales: la burguesía industrial y la clase obrera. Mientras el primero alcanzó centralidad económica, el segundo, a la par que incrementaba un proceso de migración interna —desde áreas rurales a las grandes urbes —, comenzaba a configurar un escenario nuevo: el de aquellos que estaban fuera del alcance de la redistribución del ingreso acorde con los nuevos crecimientos económicos. (522) Así fue también que a mediados de la década crecían las organizaciones sindicales que intentaban infructuosamente, mediante el diálogo y la negociación, defender los derechos de los obreros frente a las políticas de la oligarquía conservadora.

El descontento de los ciudadanos ante el fraude y la corrupción política —aun cuando en el gobierno de Roberto Ortiz (1938-1942) se intentara sanear la crisis política con el acercamiento a los radicales—, unida a la fuerza del sector obrero seriamente perjudicado por las medidas económicas, hicieron que el sector nacionalista del ejército encabezado por el general Arturo Rawson —temeroso de un avance comunista de la población y de una revuelta popular— diera un golpe de Estado contra el entonces presidente Ramón Castillo (1942-1943), el 4 de junio de 1943.

Fue, sin embargo, el general Pedro Ramírez quien ocupara el cargo presidencial, pues la ausencia de un consenso nacional ante las cuestiones políticas —yrigoyenistas vs. conservadores, por ejemplo— también se sumía en el interior de las Fuerzas Armadas (FFAA). (523) En octubre de 1943, aún con Ramírez al frente, el poder pasó en manos de un núcleo de militares jóvenes de rango inferior con características filofascistas reunidos en torno al Grupo de Oficiales Unidos (GOU). Sus miembros tenían simpatía por la idea del Estado cercano al fascismo (autoritario), con sentimientos conservadores, tradicionalistas y nacionalistas basados en la cohesión dada por el ejército y la religión católica, proponiendo la construcción de un único cuerpo orgánico —corporativismo: cuerpos sociales intermedios, unidos al gobierno central, por medio de sus representantes— en detrimento del individuo o de las clases sociales, y conduciendo

verticalmente a las masas. Políticamente antiliberales —en términos de la democracia liberal—, anticomunistas y antianarquistas, estaban a favor de la intervención del Estado en la economía —intervencionismo antiliberal económico— a través de recetas proteccionistas dentro del subsistema económico capitalista. (524)

Los miembros del GOU, la mayoría de ellos sin mando de tropa, habían cedido la iniciativa en el derrocamiento de Castillo a la jerarquía del Ejército y a los jefes de unidades; para sí se reservaron posiciones clave en el Ministerio de Guerra y en la presidencia. Desde allí maniobraron con éxito, usando sus influencias, y al cabo de cuatro meses se apoderaron de la conducción política de la Revolución de Junio. Partidarios de un neutralismo intransigente, estos jóvenes oficiales concebían el 4 de junio como la oportunidad histórica para reorganizar las bases institucionales del país a fin de ponerlo al abrigo de la corrupción de los políticos y de la amenaza comunista. Esta reorganización vendría con el establecimiento del imperio de la cruz y de la espada en el lugar hasta entonces ocupado por la Argentina liberal y laica. Con los resortes del poder bajo control pasaron a la acción rápida y contundentemente: redoblaron las medidas represivas contra los grupos de izquierda y los sindicatos, declararon fuera de la ley a los partidos políticos, intervinieron las universidades, lanzaron una campaña moralizadora en los espectáculos y las costumbres; finalmente, implantaron la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En esta empresa contaron con la colaboración de un elenco entusiasta de nacionalistas y católicos integristas, cuya gravitación desde sus cargos en la administración y la enseñanza fortaleció el sesgo clerical-autoritario que presentaba la Revolución de Junio hacia fines de 1943. (525)

Estas particularidades ideológicas del régimen surgido en la revolución, intentaron ser disimuladas cediendo a la presión norteamericana de romper relaciones con el Eje. (526) Sin embargo, esta decisión del general Ramírez provocó su desplazamiento, el nombramiento de quien fuera su ministro de Guerra, general Edelmiro Farrell, como Presidente de la Nación (marzo de 1944), y el ascenso de uno de los militares del GOU: el coronel Juan Domingo Perón, quien a su Departamento de Trabajo (diciembre de 1943, elevado luego al rango de Secretaría), añadiera primero el cargo de ministro de Guerra (febrero de 1944) y luego de vicepresidente de la Nación (julio del mismo año).

Desde la Secretaría de Trabajo, Perón controló la «amenaza comunista», no con represión sino con una política de concesiones para los trabajadores, acercándose a la mayoría de los dirigentes

sindicales —excepto, justamente, los de raigambre marxista—, en línea con la Doctrina Social de la Iglesia. (527) Así, interviniendo en el ámbito empresarial, con el fin de garantizar la paz social, Perón impuso la negociación colectiva y estimuló la afiliación a los Sindicatos. Si bien se acercó al mundo político en encuentros con radicales y conservadores, ni estos —que lo veían demasiado cercano a regímenes fascistas antiliberales— (528) ni los empresarios —que veían en él un potencial peligro por su acercamiento a los trabajadores — le proporcionaron la construcción de una gran coalición para la Argentina que se proponía presidir. Así, a mediados de 1945 —con la derrota consumada de los países del Eje—, tanto opositores políticos como empresarios, se pronunciaron contra las concesiones laborales de Perón y denunciaron a la Secretaría de Trabajo por alentar la agitación en las empresas: fue allí cuando el sindicalismo organizó un gran acto de defensa de las políticas que se llevaban a cabo desde la Secretaría de Trabajo. A fin de ganar el favor del pueblo trabajador, con su gran poder de oratoria, Perón les auguró el fin de la dominación empresarial y convocó a los trabajadores a defender la obra de la Revolución de 1943. Curiosamente, su discurso no encendió a la masa popular sino a la oposición de las clases media y alta quienes, el 19 de septiembre, pidieron la entrega del poder a la Corte Suprema de Justicia de la Nación con una numerosa «Marcha de la Constitución y la libertad». Ante los hechos, el gobierno reaccionó con algunas medidas, entre las que se destacó el pedido de renuncia de Perón a todos sus cargos del 9 de octubre y, tres días después, su confinamiento en prisión en la isla Martín García.

Unas semanas después, sin embargo, Perón recuperaba su poder político. En efecto, el 16 de octubre ante el clima de inestabilidad social, la Confederación General del Trabajo (CGT) convocó un paro general. El 17, una gran manifestación popular se acercó a Plaza de Mayo para pedir la liberación de su líder. A diferencia de lo que había sucedido el 19 de septiembre, el régimen militar, en su cautela por mantener la paz social, no tomó ninguna medida de represalia contra la multitud manifestada. Por el contrario, inició negociaciones con oficiales cercanos a Perón, quien obtuvo su libertad, la renuncia de los militares en su contra y el establecimiento de un nuevo gabinete de gobierno con hombres de su confianza. La aparición de Perón en el balcón de la casa de Gobierno el mismo 17 por la noche, habiendo despejado su camino hacia la presidencia y siendo aclamado por el pueblo, marcó la aparición pública de un nuevo movimiento en la vida política nacional. De hecho, ese «17 de octubre», llamado también «Día de la lealtad», se lo considerará como fecha fundacional del peronismo, debido a la gran movilización sindical y obrera a la

Plaza de Mayo en defensa de su líder que significará el reconocimiento de las clases populares como actor preponderante en el quehacer nacional. (529)

2.2. El peronismo en sus orígenes (1946-1955)

El 24 de febrero del año siguiente (1946) se convocaron elecciones generales presidenciales, presentándose Perón como candidato a presidente del recién creado Partido Laborista (PL), en coalición con radicales disidentes (UCR-Junta Renovadora) y apoyado por el Ejército y la Iglesia católica. (530) La fórmula laborista —que llevaba como vicepresidente al radical Hortensio Quijano— se enfrentó a la de la Unión Democrática —radicales, socialistas, demócratas progresistas y comunistas— de los radicales José Tamborini y Enrique Mosca. Aun cuando ambas proponían la intervención del Estado en materia económica y una distribución más igualitaria de la riqueza, la diferencia estaba en su concepción política: mientras el laborismo tenía una idea corporativista del Estado, (531) la Unión Democrática (UD) abogaba por garantizar firmemente las libertades individuales frente al poder político.

Dos acontecimientos marcaron el tono de la campaña. En primer lugar, el decreto del entonces presidente Farrell relativo a un aumento de salarios, la extensión de las vacaciones pagas, el aumento de las indemnizaciones por despido y la creación del sueldo anual complementario. La decisión, rechazada por el empresariado, fue tomada en la campaña de la UD con la promesa de derogar el decreto, ocasionando —al mismo tiempo— el alejamiento de las simpatías de la clase trabajadora. En segundo lugar, el involucramiento en la campaña del embajador de los Estados Unidos de Norteamérica Spruille Braden quien, acusando al ejército argentino de conexiones con el nazismo, dio ocasión a Perón para una arenga nacionalista contra la intromisión norteamericana. Fue, finalmente, la fórmula laborista quien se impuso a la de la UD, arrastrando votos de los sectores obreros y rurales (atraídos también por la promesa de una futura reforma agraria).

A fin de consolidar el poder político, Perón obligó a los partidos pertenecientes a la coalición gobernante —dirigentes sindicales laboristas, políticos de la UCR-Junta Renovadora— a formar un único partido que, al año siguiente, tomaría el nombre de «Partido Peronista» (PP): el carácter personalista y verticalista del mismo quedaba así reflejado en su propia denominación. La CGT, último bastión laborista independiente del alcance de Perón, fue doblegada en 1947 a partir de la renuncia de su líder —Luis Gay—, acusado de

favorecer intereses foráneos. (532) En búsqueda de un férreo control, Perón inició juicio político a la Corte Suprema de Justicia —por connivencia frente a los golpes militares— logrando destituir a sus miembros; también depuró a profesores hostiles al régimen en las Universidades y prohibió las asociaciones estudiantiles; por último, intervino en los medios de comunicación —clausurando y comprando periódicos y diarios— buscando el monopolio estatal. (533) El Congreso, aunque con mayoría peronista, resultaba uno de los pocos espacios para que las voces opositoras se escucharan. Asimismo, necesitando el apoyo de las FFAA y de la Iglesia, Perón se presentaba como militar y católico, logrando la solidaridad del ejército y de la Iglesia. (534)

En cuanto a la política exterior, una vez controlado el ámbito interno, Perón intentó un acercamiento con los Estados Unidos de Norteamérica, no solo suscribiendo las «Actas de Chapultepec» —que implicaban el alineamiento con el país del norte—, sino también deportando espías nazis y adquiriendo empresas de propiedad alemana y japonesa. De todos modos, Perón se autoproclamó en una «Tercera Posición» equidistante tanto del bloque occidental como del oriental, y abogando por un nuevo orden mundial con justicia social y defendiendo la autodeterminación de los pueblos. (535)

Desde el punto de vista económico, el incremento de los precios para las exportaciones en alimentos —derivado de la guerra— proporcionó, mediante la creación del Instituto Argentino de Promoción del Intercambio, el crecimiento de las arcas fiscales; dicho Instituto monopolizaba el comercio exterior y transfería recursos económicos, entre otros, para el desarrollo de la industria. Junto a esta medida, el impulso de una política de aportes jubilatorios —creación de la Caja de Empleados de Comercio y la Caja de Personal de la Industria, entre otras Cajas varias— colocados en títulos públicos a largo plazo, y una gama importante de impuestos que recaían sobre los estratos sociales más acomodados, hizo constituir un Estado próspero. A partir de esto, Perón impulsó una política de nacionalización de industrias y empresas de servicios —ferrocarriles, aerolíneas, marina, gas, teléfonos—, una política de distribución más equitativa del ingreso entre los distintos sectores sociales, y un programa de incentivo económico para el mercado interno, con aumentos salariales para la clase trabajadora. Todo ello fue concretizado en un Primer Plan Quinquenal (1947).

Para los migrantes internos a las grandes ciudades, el peronismo les había proporcionado salarios mucho más elevados que los ofrecidos en sus lugares de origen; incluso, los obreros citadinos,

también recibieron incrementos salariales debidos a la política económica implementada. Aun así, los beneficios a la clase trabajadora no se reducían exclusivamente a lo económico: la creciente afiliación a los sindicatos les proporcionaba, asimismo, garantías de protección laboral y ventajas frente a la autoridad patronal. De esta manera, el vínculo entre Perón y los trabajadores a través de un Estado benefactor —que fijaba salarios mínimos y precios máximos, congelaba alquileres y otorgaba créditos hipotecarios, mejoraba la salud y la educación pública— resultó indisoluble. Al apoyo a Perón, el pueblo trabajador le sumó una devoción incondicional a Eva Duarte, segunda esposa del líder quien, primero desde el Ministerio de Trabajo y luego desde su Fundación, intermediando entre el líder y las masas, se ocupó de extender los beneficios sociales a través de una política asistencialista, sostenida por donaciones de empresas, fondos públicos y aportes de los trabajadores. Su brillante y combativa oratoria, que encendía a sus seguidores y provocaba el temor entre sus adversarios, sirvió también para fortalecer la campaña por el derecho al voto femenino, sancionado finalmente en 1947. (536)

Con un control político de enérgico sesgo, el apoyo incondicional de los trabajadores y el crecimiento económico, Perón logró aprobar una reforma constitucional en 1949 que, a la par de otorgar nuevos derechos a la clase obrera y modificar algunas normas institucionales —como la duración en el cargo de los diputados y senadores—, posibilitaba su reelección. Asimismo, logró que el Congreso sancionara una nueva ley electoral que cambiaba las reglas políticas: dividía los distritos electorales en tantas secciones como diputados se eligieran; así, quien tuviera más votos en la sección, se llevaría la banca del único diputado en disputa. (537) Todo ello derivó en un rotundo triunfo peronista en las elecciones de 1951, reduciendo el ya pobre espacio opositor.

La segunda presidencia de Perón (1952-1955) podríamos caracterizarla como de «peronización» de las instituciones, la división antagónica de la sociedad entre «peronistas» y «antiperonistas», y los conflictos con el Ejército y con la Iglesia.

La consagración del peronismo como único movimiento nacional eliminó todo vestigio de pluralismo en la vida política: las otras expresiones partidarias fueron relegadas a una existencia casi clandestina, la afiliación al partido oficial pasó a ser requisito para el desempeño de cargos en la administración, las imágenes de Perón y Evita se multiplicaron en los libros de lectura de la escuela primaria y en los sitios más diversos del espacio público. Esta presión unificadora

venía acompañada por la retórica propia de una tentativa fundacional. En ella, el advenimiento del peronismo era el acontecimiento desencadenante de un recomienzo de la historia. (538)

El interés de Perón fue armonizar a los distintos sectores sociales, evitando la lucha de clases, por intermedio de un diálogo comunitario bajo la supervisión o arbitrio estatal; ese cuerpo social se organizaría a través de diversos grupos de interés —CGT, Confederación General Económica, Confederación General Universitaria, Confederación General de Profesionales, etc.—, tal como lo sostiene los principios de una perspectiva corporativista. Sin embargo, cada sector presentaba sus propias dificultades. La clase media, si bien no era objeto de la agresiva retórica peronista como lo era la oligarquía, rechazaba la abrumadora presencia de la clase obrera en la vida pública, el clima de conformismo popular y el culto a la personalidad que se le rendía al líder y a su esposa. (539) El antiperonismo, de este modo, no sería solo un rechazo político, sino que también lo era social y cultural; incluso, los cuadros medios del ejército, también compartían este rechazo, pues notaban cómo el ascenso dependía más de la obsecuencia ante el liderazgo de Perón que del mérito personal. Por su parte, los partidos políticos —socialistas, comunistas, conservadores y radicales—, con ínfimo espacio de voz, incapacidad para reorganizarse y desprovistos de los apoyos populares, estaban sumidos en una gran crisis. (540)

En julio de 1952 murió Eva Duarte, lo cual hizo que Perón volviera a tener un protagonismo indiscutido entre el sector obrero. Y ya sin la compañía de antiguos compañeros —víctimas de su celo político: Mercante, Guardo, Sampay, etc.—, tomó rasgos cada vez más dominantes, acompañados por el celo enfervorizado de la clase trabajadora y, paralelamente, el creciente odio del antiperonismo. (541) Los acontecimientos del año entrante —motivados por las denuncias de corrupción dirigidas contra su secretario privado, Juan Duarte, hermano de Eva, y las reacciones que suscitaron— ejemplifican esta situación:

A comienzos de 1953 el círculo íntimo de Perón se vio envuelto en un sonado caso de corrupción. Las sospechas convergieron sobre su secretario privado, Juan Duarte, hermano de Evita. Después que el gobierno ordenara una investigación a fondo Duarte fue encontrado muerto, lo que provocó un escándalo público no obstante la censura oficial. La CGT convocó entonces a una concentración popular para solidarizarse con Perón. El acto del 15 de abril habría de tener un dramático final al estallar dos bombas, con un saldo de siete muertos y casi un centenar de heridos. Esa noche, grupos de manifestantes

incendiaron y redujeron a escombros las sedes del Jockey Club y del Partido Socialista, y provocaron daños en los locales centrales del Partido Demócrata y la Unión Cívica Radical. En los días que siguieron al sanguinario atentado terrorista —obra de comandos antiperonistas integrados por jóvenes universitarios y profesionales— la policía realizó una amplia e indiscriminada detención de dirigentes y personalidades opositoras; entre los casi cuatro mil arrestados se contaron desde Alfredo Palacios hasta Victoria Ocampo. Meses más tarde, el régimen pareció advertir la necesidad de disipar las tensiones y aceptó liberar a los presos en una negociación con representantes de partidos opositores. A fines de 1953 el Congreso aprobó una ley de amnistía y con ella la mayoría de los detenidos recuperó la libertad. (542)

Desde el punto de vista económico, la bonanza de la primera presidencia —que había reactivado el mercado interno— había finalizado, y la dificultad para importar suministros repercutió sobre la industria nacional, acelerando la inflación. Ante la necesidad de un ajuste económico —que podía comportar desempleo y reducción de salarios— y una devaluación financiera de la moneda —con la consecuente pérdida del poder adquisitivo de los asalariados—, el gobierno peronista optó, sin embargo, por recortar las importaciones, reducir los compromisos fiscales, disminuir los créditos y subsidios estatales, y privilegiar la iniciativa privada. La política de austeridad adoptada en 1952 —restricción en el consumo, flexibilización laboral y suspensión de las negociaciones colectivas de salario— provocó, ciertamente, algunas huelgas y conflictos gremiales, en particular durante los primeros años del segundo mandato. El intercambio comercial y la economía interna volverían a crecer entre 1953-1954 acompañados, a fines de 1952, por las directivas dadas en un Segundo Plan Quinquenal; dicho Plan buscaba restituirle al sector rural la rentabilidad perdida y sustituir los insumos importados, por otros de fabricación nacional, a fin del desarrollo de la industria. En este último caso, y ante la falta de fondos de reserva, el gobierno alentó el ingreso de capitales extranjeros para la producción de maquinarias y automotores, ganando también las simpatías del mercado externo. (543) La etapa distribucionista había terminado y comenzaba otra de desarrollo industrial, donde la autoridad patronal empresarial reclamaba un mayor peso en la toma de decisiones y, consecuentemente, una menor injerencia del sector sindical.

Con el mejoramiento de la situación económica, junto con su mejor imagen entre los medios empresarios y la normalización de sus relaciones con el mercado externo —especialmente con los Estados Unidos de Norteamérica—, Perón logra triunfar en las elecciones de

diputados de 1954 con casi dos tercios del electorado. Lo cual hizo confirmar a sus opositores que «solo cabía una esperanza a sus aspiraciones si desde adentro del propio régimen estallaba el conflicto. Y esto fue lo que ocurrió cuando Perón se enfrentó con la Iglesia pues, al hacerlo, dividió sus apoyos en las FFAA y puso en marcha la conspiración militar». (544)

En efecto, la reacción católica ante la actitud desafiante de Perón, comenzó primeramente no con la jerarquía eclesiástica sino con las asociaciones de fieles laicos, particularmente con la fundación en 1954 del Partido Demócrata Cristiano (PDC) (545) y desde la Acción Católica Argentina. A partir de allí, a finales de 1954 y principios de 1955, Perón suprimió todos los privilegios otorgados otrora a la Iglesia —como la eliminación de la enseñanza religiosa en las escuelas y el retiro de los subsidios a la enseñanza privada— y fue aún más lejos: se aprobó una ley de divorcio vincular, se autorizó la reapertura de prostíbulos e, incluso, llegó a prohibir las procesiones religiosas, iniciándose una fuerte campaña anticlerical. La oposición política, aprovechó tal distanciamiento para sumarse a los grupos católicos y poner en marcha una ofensiva semejante a la de septiembre y octubre de 1945. La etapa final del gobierno de Perón nacerá, justamente, en este agitado clima.

El 8 de junio, desafiando las prohibiciones, se celebró una multitudinaria procesión de Corpus Christi, en la que católicos, radicales, socialistas y comunistas marcharon en el centro de Buenos Aires al grito de ¡Viva Cristo Rey!

A la protesta civil le siguió el 16 de junio un atentado en gran escala contra la vida de Perón [...] Un sector de la Marina y la Fuerza Aérea se alzó en rebeldía, bombardeando y ametrallando la Casa de Gobierno y sus alrededores. Advertido a tiempo, Perón encontró un refugio seguro y salió ileso. Los grupos de trabajadores que acudieron a la Plaza de Mayo para apoyar a su líder y los transeúntes que se encontraban allí no tuvieron la misma suerte; entre ellos se contaron unos 300 muertos y 600 heridos. Esa noche, sofocado el movimiento insurgente, ardieron las principales iglesias del centro de la ciudad, luego de ser saqueadas por fuerzas de choque peronistas, exhibiendo sin atenuantes la extrema radicalización del conflicto. Al estupor provocado por estos hechos de violencia inéditos en la historia reciente se sumó la alarma entre los jefes militares que permanecían leales debido a la intervención de la CGT, que distribuyó armas entre los obreros.

Aconsejado por los altos mandos del Ejército, Perón lanzó una

política de conciliación. El estado de sitio fue levantado, cesaron los ataques a la Iglesia y se sustituyeron las figuras del gabinete asociadas a ellos, los dirigentes de la oposición fueron invitados a discutir una tregua. A sus seguidores, Perón declaró: «La revolución peronista ha terminado. Comienza una nueva etapa que es de carácter constitucional. Yo dejo de ser el jefe de una revolución para pasar a ser el Presidente de todos los argentinos, amigos o adversarios». (546)

De todos modos, la pacificación esperada no tuvo efecto y la oposición reclamó el fin de las políticas autoritarias. El 31 de agosto, el Presidente propuso abandonar el gobierno para garantizar la paz, lo que provocó la reacción de la central sindical (CGT), organizando una gran demostración de apoyo al líder en Plaza de Mayo. Tras tal manifestación, Perón comunicó a la muchedumbre reunida que retiraba su renuncia pues la había ofrecido en pos de una reconciliación nacional desechada por sus adversarios; su discurso culminó de la forma más violenta:

La contestación para nosotros es bien clara: ¡no quieren la pacificación que les hemos ofrecido! […] Por eso yo contesto a esta presencia popular con las mismas palabras del 45: ¡a la violencia le hemos de contestar con una violencia mayor! Con nuestra tolerancia exagerada nos hemos ganado el derecho de reprimirlos violentamente. Y desde ya establecemos como una conducta permanente para nuestro Movimiento: aquel que en cualquier lugar intente alterar el orden en contra de las autoridades constituidas, o en contra de la ley o la Constitución, ¡puede ser muerto por cualquier argentino! Esta conducta, que ha de seguir todo peronista, no solamente va dirigida contra los que ejecuten, sino también contra quienes conspiren o inciten. […] ¡La consigna para todo peronista, esté aislado o dentro de una organización, es contestar a una acción violenta con otra más violenta! ¡Y cuando uno de los nuestros caiga, caerán cinco de ellos! (547)

Estas palabras fueron, ciertamente, el detonante para que los diferentes grupos de civiles y los militares aún indecisos, se convencieran que debían intervenir. El 16 de septiembre, desde Córdoba (teniente general Eduardo Lonardi) y Puerto Belgrano (almirante Isaac Rojas), se produjo el alzamiento militar y Perón buscó asilo en la embajada del Paraguay. El 23 de septiembre una multitud reunida en Plaza de Mayo, aclamaba al nuevo presidente (Lonardi), dando formal inicio a una división —peronistas y antiperonistas— que se mantendrá hasta nuestros días.

3. El peronismo en tiempos de proscripción: desde la «Revolución

Libertadora» (1955) hasta el fin de la «Revolución Argentina» (1973)

Conviene realizar un breve punteo de la situación global y regional, a fin de avanzar en nuestro análisis; tomaremos, al respecto, el período aproximado de 1955 a 1973.

Nos encontramos en el momento del multicausal deterioro de las relaciones entre la Unión Soviética y China —tanto con Nikita Jrushchov (y a partir de la muerte de Stalin en 1953) como (desde 1964) con Leonid Brézhnev—, (548) hasta el punto de llegar a una guerra fronteriza en la zona de Manchuria, y del mismo acercamiento norteamericano con China —elaborado en forma pragmática, aprovechando el distanciamiento de la China comunista con la Unión Soviética, y descartando cualquier ideología— que culminara en el encuentro entre Richard Nixon y Mao Tse-Tung en 1972. Europa —particularmente Alemania Federal luego de su «milagro económico» y la *Ostpolitik* de su canciller Willy Brandt— (549) y Japón recompusieron prontamente sus economías, transformándose en otros actores de peso.

También estamos en los tiempos finales del proceso de descolonización de Asia —comenzado con el Raj de la India en 1947 y cuyo epicentro se produjo en la década siguiente, con la pérdida de posesiones francesas, holandesas y británicas— y de África, ya sea pacíficamente (colonias británicas entre 1960 y 1967) o violentamente —Argelia (de Francia) 1954 (insurrección de Ahmed Ben Bella)-1962 (Acuerdos de Evian); África Occidental Portuguesa y África Oriental Portuguesa en la Guerra de Ultramar (1960-1975).

Tiempos de apremios en Medio Oriente —la «Guerra árabe-israelí» de 1948 (fruto de la partición de Palestina por mandato de la ONU en 1947 y la creación del Estado de Israel en 1948); la «Guerra de Suez» por el control de dicho canal entre Israel y Egipto en 1956; la «Guerra de los seis días» entre Israel (con armamento norteamericano) y los países árabes (con armamento soviético) por el bloqueo del Golfo de Aqaba en 1967, y las «Guerra de Desgaste» (1967-1970) entre Israel y Egipto, y la «Guerra de Yom Kipur» (1973) entre Israel y Egipto-Siria por la ocupación de los territorios anexados por Israel durante la «Guerra de los seis días», hasta los «Acuerdos de Camp David» en 1978—; tiempos de conflictos en Vietnam, primero con el «involucramiento militar controlado» de John F. Kennedy —1961-1963, a fin de ayudar al sur de Ngo Dinh Diem a defenderse del *Viet-Cong* norvietnamita de Ho Chi Minh—, y posteriormente con la «Segunda guerra de Indochina» iniciada por Lyndon B. Johnson (1965, ataque al destructor norteamericano *USS Maddox*) y culminada por

Richard Nixon (1973, Acuerdos de Paz en París).

Por su parte, en Latinoamérica son tiempos de los Estados debilitados, golpes dictatoriales y surgimiento de movimientos guerrilleros de liberación nacional. En México, luego del progreso de las políticas públicas del priista López Mateos (1958-1964) en continuidad con el desarrollo ininterrumpido de los años anteriores, la represión de Tlatelolco (1968) evidenciaba los desajustes político-económicos del nuevo gobierno de Díaz Ordaz (1964-1970) y su incapacidad para arreglar conflictos plurisectoriales. En Brasil, luego del gobierno del desarrollista Kubitschek (1956-1961) y de Goulart (1961-1964), el populismo, el fracaso de la reforma agraria y la inflación, conducían a la instauración de un régimen militar que se extendería casi dos décadas. En tanto en Cuba, la revolución castrista de 1959 —nacionalista, antiimperialista y anticapitalista— se enfrentaría con los Estados Unidos de Norteamérica, primero en el desembarco en Bahía de Cochinos y, luego, la «Crisis de los misiles», declarándose abiertamente socialista y reemplazando el modelo capitalista-liberal.

Entre todos ellos, se sitúa la consolidación democrática colombiana (1958-1974); la dictadura del general Stroessner en Paraguay (1954-1989); los conflictos entre apristas y antiapristas peruanos y las dificultades económico-sociales del gobierno de Belaúnde Terry (1963-1968), que terminarán el golpe de Estado del general Velasco Alvarado (1968-1975); los gobiernos del demócrata cristiano Frei Montalva (1964-1970) y del socialista democrático Allende (1970-1973) en Chile, previo al golpe militar del general Pinochet; y la situación uruguaya tras el primer y segundo colegiado blanco (1959-1963 y 1963-1967) con el derrumbe del Estado de Bienestar, la reforma de la Constitución (1966), el ascenso al poder del general Pacheco Areco (1967-1971), los enfrentamientos subversivos y, finalmente, el golpe militar de 1973.

La inestabilidad democrática regional y los gobiernos de facto tampoco resultaron ajenos a la realidad nacional. En el transcurso de los diecisiete años de proscripción del peronismo —hasta 1973— se presenciarán cinco presidentes de facto (Lonardi, Aramburu, Onganía, Levingston y Lanusse), dos elegidos constitucionalmente (Frondizi e Illia) y uno «normalizador» (Guido). Los gobiernos constitucionales, fuertemente condicionados por las FFAA, estarán marcados por las crisis económicas, políticas y sociales, ninguno de ellos pudo completar su mandato de seis años.

3.1. Vencedores y vencidos (1955-1962)

La proclama «ni vencedores, ni vencidos», esgrimida por el general Lonardi en su primer discurso, tuvo poco eco: el antiperonismo —ahora dominante— exigió más bien represalias y exclusiones. En efecto, si bien Lonardi se propuso una pronta transición hacia la democracia, su actitud permisiva y conciliadora frente al peronismo —especialmente con el sindicalismo cegetista— (550) hizo que gran parte de la sociedad le exigiera más firmeza; (551) no fue extraño, entonces, que el ala más liberal de las FFAA —enfrentada con el conservadurismo nacionalista católico del que provenía Lonardi—, designara —el 13 de noviembre de 1955— al general Pedro Eugenio Aramburu como nuevo presidente. (552) Fue así como el nuevo gobierno se propuso eliminar todo rastro de peronismo, disolviendo el partido (decreto ley 3855 del 24 de noviembre de 1955) prohibiendo sus nombres y sus símbolos (decreto ley 4161 del 5 de marzo de 1956), persiguiendo y encarcelando dirigentes, clausurando organizaciones afines —como la Fundación Eva Perón— o interviniéndolas —como la CGT—, (553) hasta demoler la casa presidencial donde habitó Perón —el Palacio Unzué— y ocultar el cadáver de Evita con la ayuda de algunos miembros de la Iglesia católica. (554) Estos recursos, sin embargo, alentaron la denominada «Resistencia peronista» en la clandestinidad, fortaleciéndolos como organización, reafirmándose en su identidad y cohesionados bajo un sentimiento de indignación frente al antiperonismo imperante. (555)

El primer gran intento de derrocar al régimen militar nació dentro de las filas nacionalistas del ejército, a través del levantamiento llevado a cabo por el general Juan José Valle. En efecto, habiendo formado en la clandestinidad el «Movimiento de Recuperación Nacional» junto con militares marcadamente peronistas, civiles y dirigentes sindicales, decidieron tomar —en la noche del 9 de junio de 1956— una emisora radial y una escuela en Avellaneda, donde harían una proclama revolucionaria e incitarían a la rebelión y movilización popular; el motivo del levantamiento era el de restablecer la libertad y la justicia en el marco de la Constitución y de las leyes, convocando a elecciones generales sin partidos proscriptos. Sin embargo, el gobierno, que conocía de antemano la conspiración, con el objeto de dar un castigo ejemplar decidió no actuar preventivamente y dejar pasar el curso de los acontecimientos; todo ello no sin antes reforzar algunos regimientos, alertar de la situación a la policía y establecer dos decretos que reglamentaban la Ley Marcial por fusilamiento a todo perturbador de la tranquilidad pública.

Fue recién cuando el grupo rebelde ingresó a la Escuela Industrial de Avellaneda que fue detenido, evitándose la emisión de la proclama;

así ante la ausencia de noticias, muchos de los complotados dieron por finalizado el golpe. (556) Pasada la medianoche, el almirante Isaac Rojas (vicepresidente de la Nación) anunció que se había declarado la Ley Marcial. Por ello, en el transcurso de la madrugada fueron fusilados sin juicio sumario, en Lanús y en José León Suarez, catorce civiles y dos oficiales; (557) el día 11, por su parte, fue el turno de diecinueve prisioneros militares. Solo quedaron dos prófugos: el general Juan José Valle y el general Raúl Tanco, a quienes Aramburu calificara —en una conferencia de prensa posterior— como cobardes. (558) En la madrugada del 12, frente el rumor que los fusilamientos solo se detendrían con su aparición, el general Valle decidió entregarse: ese mismo día fue fusilado. (559)

La implacable ofensiva antiperonista de Aramburu generó el afianzamiento de su resistencia, provocando —en los meses posteriores a los fusilamientos— un crecimiento de las acciones armadas. En todo este primer tiempo y por encargo de Perón, la Resistencia Peronista estuvo en manos de John William Cooke y, luego de su detención y traslado al penal de Río Gallegos, por Raúl y Rolando Lagomarsino. Si bien —como se dijo y más allá de su dirección— la mayor parte de las acciones procedía de individuos y comandos aislados —sin coordinación entre sí—, ella tuvo su mayor fuerza en la acción de los sindicatos. En efecto, mientras el gobierno controlaba la CGT, habiendo permitido la normalización por vía eleccionaria de algunos gremios importantes —ganados por el socialismo y el comunismo ante la proscripción peronista—, algunos dirigentes de sindicatos menores lanzaron en 1957 su propia organización sindical —las 62 Organizaciones— de marcada tendencia peronista. Desde allí, lanzaron varias huelgas y paros incomodando al gobierno militar.

Entre tanto, el «tirano prófugo» —tal como llamaba el antiperonismo a Perón— tuvo que atravesar distintos recorridos en su exilio: Paraguay —recibido por Alfredo Stroessner y hasta noviembre de 1955—, Panamá —hasta julio de 1956, donde conocería a quien sería su tercera esposa, María Estela Martínez «Isabelita»—, un breve paso por Nicaragua —recibido por Anastasio Somoza—, Venezuela —agosto de 1956 a enero del año siguiente—, República Dominicana —recibido por Rafael Trujillo, hasta enero de 1960— y, finalmente, la España franquista —hasta su partida definitiva en 1973—. En octubre de 1956, procurando establecer contacto con sus partidarios y organizar la resistencia, habiendo establecido una red clandestina de correspondencia, Perón hizo llegar tres documentos desde Caracas: «Directivas generales a todos los peronistas», «Instrucciones generales para todos los peronistas» y «Plan de rumores». Esos documentos

llamaban a la resistencia civil y a la organización clandestina a través de «acciones especiales» —que iban desde huelgas hasta operaciones armadas—, para llegar a un «estado de turbación permanente» que obligara a Aramburu a abandonar el gobierno. (560)

Desde el punto de vista económico, Aramburu aplicó «el plan Prébisch», elaborado por el reconocido economista estructuralista para resolver los problemas económicos; la propuesta, criticada por colonialista —según el nacionalista popular Arturo Jauretche— y por no contemplar verdaderos cambios en la estructura económica —según el desarrollista Rogelio Frigerio—, incluía el aumento de las exportaciones agropecuarias y la productividad industrial, la incorporación del país al Fondo Monetario Internacional (FMI), la reducción del gasto público —reducción de subvenciones estatales y de obra pública, y una política de privatización— y la devaluación, afectando los salarios de los trabajadores. Sin embargo, los resultados económicos no fueron los esperados. Por otra parte, mientras que en materia educativa e investigación se creó la Universidad Nacional del Sur, el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y se reorganizó el Consejo Nacional de Investigación Científicas y Técnicas (Conicet) y la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA), en las relaciones exteriores se priorizó la buena sintonía con los Estados Unidos de Norteamérica.

Desde el punto de vista político, en julio de 1957, Aramburu anunció la realización de elecciones para realizar una Convención Constituyente cuyo fin era restablecer la Constitución de 1853 con las reformas de 1860, 1866 y 1898, (561) y añadir algunas otras modificaciones —entre las que están contenidas en el artículo 14 bis de la actual Constitución reformada en 1994—. Ante la proscripción peronista, Perón ordenó sufragar en blanco; así este voto obtuvo el 24,3% de los votos, frente a la dividida UCR: la Unión Cívica Radical del Pueblo (UCRP), liderada por Ricardo Balbín y Amadeo Sabattini, obtuvo el 24,2%, mientras que la Unión Cívica Radical Intransigente (UCRI), liderada por Arturo Frondizi, el 21,26%. (562) Consciente de que en las elecciones presidenciales de febrero de 1958, prometidas por Aramburu, no se triunfaría sin el apoyo peronista, Frondizi —a través de su «mano izquierda», Rogelio Frigerio— negoció el favor de Perón —a través de John William Cooke— a cambio del levantamiento de las proscripciones y de la devolución de los sindicatos. Tras el mandato de Perón de votar por el candidato de la UCRI, Frondizi obtuvo el 44,92% de los votos —contra el 29,89 de la UCRP—. Inmediatamente después, promulgó una ley de amnistía en pos de la reconciliación, derogando la mayor parte de las

prohibiciones que afectaban a los dirigentes peronistas.

La política desarrollista impulsada por Frondizi, con el apoyo del Consejo Económico para América Latina y el Caribe (CEPAL) y del FMI, intentó un incremento de la industrialización por sustitución de importaciones —abandono del modelo agroexportador—; sin embargo, en lugar utilizar producción nacional abrió el mercado externo, permitiendo el endeudamiento y la llegada de inversiones extranjeras con la radicación de empresas multinacionales —principalmente de los Estados Unidos de Norteamérica—. (563) Al inicio de su gestión, la inflación tuvo un alto crecimiento, para luego ser reducida drásticamente a partir de la rebaja del gasto público y de las inversiones en el sector industrial —principalmente en el rubro automotor (como Siam Di Tella), metalúrgico, siderúrgica y petroquímica (como Sociedad Mixta Siderúrgica Argentina, Somisa) o eléctrica (con la fundación de Servicios Eléctricos del Gran Buenos Aires, SEGBA)—; el resultado: una incipiente reactivación económica.

El primer problema surgido a raíz de su política económica, tuvo que ver con los contratos firmados a mediados de 1958 con empresas norteamericanas para los servicios de exploración y extracción del petróleo —ni su comercialización ni su propiedad— con la finalidad de lograr —en pocos años— el autoabastecimiento energético. Este conflicto, usualmente denominado «la guerra del petróleo», enfrentó al gobierno con un sindicalismo huelguista, lo que ocasionó —no solo la declaración del estado de sitio y el arresto de varios gremialistas sino también— un paulatino desgaste de su autoridad —más allá de lograr el autoabastecimiento petrolero por primera vez en la historia del país —. En este clima, también deben situarse las continuas protestas gremiales debidas al «Plan de estabilización» anunciado en diciembre de 1958 que, habiendo cerrado un nuevo acuerdo con el FMI, contemplaba el cierre o la privatización de empresas estatales a fin de lograr la reducción del déficit fiscal. (564) En este contexto, también debe mencionarse el «Plan Larkin» que, con el apoyo del Banco Mundial, produjo el cierre de distintos ramales ferroviarios y la reinversión en caminos y rutas debido al auge del sector automotriz. (565)

Cabe señalar que, sancionado por decreto presidencial en noviembre de 1958, regía el Plan Conintes (Conmoción Interna del Estado) que establecía la licitud de restringir los derechos y garantías constitucionales, habilitando recurrir a las FFAA para allanamientos, represión y detención de manifestantes. En su marco, se clausuraron locales partidarios, se intervinieron sindicatos y se encarcelaron miles de personas, hasta su derogación en agosto de 1961 y su reemplazo

por la ley 15293 de Represión de las Actividades Terroristas —que establecía, incluso, penas más severas—. (566) El Plan fue utilizado, no solo para los atentados y el sabotaje llevado a cabo por la Resistencia peronista —y de otros incipientes grupos de izquierda o nacionalistas de derecha—, (567) sino también para huelgas, movilizaciones obreras y protestas de movimientos estudiantiles.

En este punto, cabe mencionar al conflicto conocido como «Laica o libre». Sus antecedentes se remontan al decreto ley 6403 de 1955 —impulsado por quien fuera ministro de Educación de Lonardi y Aramburu, doctor Atilio Dell'Oro Maini— quien autorizara la creación de Universidades privadas. Dado que en su artículo 28 señalaba que «la iniciativa privada puede crear universidades libres, que estarán capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes siempre que se sometan a las reglamentaciones que se dictarán oportunamente», en su afán de reglamentar la ley el gobierno frondizista enfrentó numerosos escollos. Mientras la Federación Universitaria Argentina, con el apoyo de los sindicatos, los estudiantes universitarios y los políticos de la oposición, estaban a favor de una educación «laica», la UCRI, los nacionalistas, los democristianos y la Iglesia católica, apoyaban la medida de la autonomía universitaria. A pesar de los intentos de derogación por parte de los rectores de las Universidades Nacionales y los debates y protestas callejeras —incluyendo la acusación a Frondizi como clericalista—, el Presidente logró aprobar y reglamentar la conocida como «Ley Domingorena» (14.557 del 30 de septiembre de 1958), otorgando la personería jurídica de las nuevas universidades y el derecho a expedir títulos, pero con una «habilitación» por parte del Estado. (568)

Una vez terminada la «guerra del petróleo» (julio-noviembre de 1958), el conflicto «laica o libre» (septiembre-octubre de 1958) y «la toma del frigorífico Lisandro de la Torre» (enero de 1959) —con la vigencia del «Plan de estabilización» (diciembre de 1958) y del «Plan Conintes» (noviembre de 1958)—, Frondizi tuvo que enfrentarse a la primera guerrilla rural organizada (octubre de 1959-junio de 1960): los Uturuncos. Fundados como «Comando 17 de Octubre», fueron una de las tantas organizaciones clandestinas de la resistencia peronista, dirigida por Enrique Manuel Mena (el «Gallego»), vinculados al «Comando Nacional Peronista» de la Capital Federal (Raúl Lagomarsino) y al delegado personal de Perón (John William Cooke). Frente a los acontecimientos del frigorífico Lisandro de la Torre, influidos por el anarquista español Abraham Guillén, el Comando —llamado ahora «Movimiento Peronista de Liberación-Ejército de Liberación Nacional» (MPL-ELN)— entendió que la única salida posible era la lucha armada. En octubre de 1959 subieron a una selva

montañosa del Departamento de Chicligasta, en Tucumán, e instalaron campamento. A pesar de las indicaciones de la conducción —la idea era solamente reconocer el ambiente, hacerse amigo de los lugareños y aclimatarse—, pronto decidieron asaltar un cuartel de bomberos —previo incendio de una ferretería—, una comisaría de la ciudad de Alto Verde y una guardia de ferrocarril Mitre en San Miguel de Tucumán. Pronto, las fuerzas de seguridad detuvieron a muchos de los insurgentes en el monte y a los miembros que los abastecían en la ciudad, marcando el fin de la experiencia.

Sin embargo, unos meses después, Mena planificó el asalto a una jefatura de policía en Frías, Santiago del Estero, incorporando a un grupo de santiagueños: Félix Serravalle («comandante Puma»), Genaro Carabajal («comandante Pila») y Juan Carlos Díaz («comandante Uturunco»). Aprovechando la escasez de los guardias, la guerrilla planificó y ejecutó el ataque el 25 de diciembre, con los objetivos bastante claros: despertar la lucha por la liberación nacional, permitir el regreso de Perón al país y lograr la tierra para los trabajadores. Pocas horas después, recalaron en el área de Cochuna, una zona tucumana inhóspita con muchas lluvias y escasez de alimentos. Un ataque a un jeep policial cerca del campamento, atrajo a la policía, quien estrechó su cerco sobre ellos; por otra parte, por la radio se escuchaba a los padres de los guerrilleros más jóvenes pidiendo que se entregaran. Serravalle autorizó a irse a quienes quisieran, y así, muchos fueron capturados en el trascurso de los días. En la montaña quedó un pequeño grupo armado, totalmente aislado, por lo que decidieron bajar, romper el cerco policial y refugiarse en Concepción. Para su desgracia, también fueron capturados y encarcelados. (569)

De todos modos, el conflicto que condujo al fin de la presidencia de Frondizi fue, sin duda alguna, las desavenencias con las FFAA. En efecto, desde su conducción en diálogo no confrontativo, de la legalización de la actividad peronista (mayo de 1958), del nombramiento del desarrollista —y ex comunista— Rogelio Frigerio como secretario de relaciones socioeconómicas —renunciando en diciembre de 1958— y de la denuncia (junio de 1959) de Perón por «incumplimiento del pacto convenido» —Frondizi negaría enfáticamente haber firmado compromiso alguno—, la milicia observaba con desconfianza la actuación presidencial, en especial, el flamante comandante en jefe del Ejército, Carlos Severo Toranzo Montero. Habiendo superado un intento de deposición en el cargo por parte del mismo Frondizi, Toranzo Montero se puso al frente de quienes consideraba los dos grandes enemigos de la Nación: el comunismo —y sus movimientos revolucionarios de inspiración marxista— y el peronismo, al que consideraba una antesala del

primero.

En octubre de 1960, el comandante en jefe redactó, junto con un grupo de generales, un fuerte memorándum reclamándole a Frondizi mayor severidad en la lucha contra el comunismo y el peronismo. En 1961 las cosas empeoraron: los comicios de junio trajeron el triunfo socialista —apoyado por el peronismo— en la Capital Federal —en manos de Alfredo Palacios— con una campaña reivindicatoria del castrismo cubano; poco después, el gobierno anunciaba que dejaría sin efecto el Plan Conintes; más tarde, se pactaba la entrega de la CGT a un comité mixto entre peronistas (Framini, Vandor) e independientes (Ribas, Staffolani): todo ello provocó una mayor alarma en las filas del ejército. Y si bien Toranzo Montero había renunciado por falta de incondicional apoyo en el interior de las FFAA, otros tomarían su legado.

Para agosto de 1961, Frondizi recibía en reunión secreta a Ernesto «Che» Guevara, encuentro que pronto trascendió en los medios; (570) en enero del año siguiente, la Argentina se abstendría en la votación de la OEA al tratarse la expulsión de Cuba del Organismo. Así las cosas, solo faltaba una «chispa» para que la cúpula militar pusiera fin al gobierno frondizista. Y esa «chispa» llegó con las elecciones de marzo de 1962. Convencido de un triunfo de la UCRI, Frondizi permitió a los peronistas que presentaran sus propios candidatos; aun así, y para tranquilizar a las FFAA, Frondizi accedió al pedido de su ministro del interior Alfredo Vítolo y los comandantes en jefe de las FFAA, de intervenir las provincias en caso de un triunfo del frente justicialista. El 18 de marzo sucedió lo más temido: el peronismo triunfó en nueve gobernaciones, incluida la estratégica provincia de Buenos Aires —en manos del candidato sindical Andrés Framini—. Y aun sabiendo que el Presidente respetaría su promesa de intervención de las provincias, las FFAA se mostraron muy inquietas. (571)

En la Marina era unánime la voluntad golpista, no así en el Ejército ni en la Fuerza Aérea. Por tal razón, decidieron que Frondizi siguiera en el cargo a condición de que nombrara un gabinete de coalición avalado por las FFAA y que siguiera las políticas militares. Sin embargo, el Presidente no contó con el apoyo de otras figuras políticas para integrar el gabinete y permanecer en su cargo —especialmente de la UCRP y de su presidente Ricardo Balbín—. Así las cosas, Frondizi ya había aceptado que la única manera de resolver los problemas era su dimisión al cargo; desde el 25 al 28 del mismo mes de marzo, los comandantes en jefe de las tres fuerzas le solicitaron su renuncia, decisión que el Presidente nunca concedería. (572) Finalmente, el 29 de marzo Frondizi fue depuesto, arrestado y

confinado a la isla Martín García.

3.2. La fuerza de las armas (1962-1970)

En ocasión de la victoria peronista en la provincia de Buenos Aires y el debate sobre lo que debía hacerse con la figura del Presidente, se evidenciaron dos facciones antagónicas de las Fuerzas Armadas: los legalistas y los golpistas. Los primeros, aun siendo antiperonistas, veían al justicialismo como un freno ante el comunismo y, por tanto, siendo respetuosos de la Constitución, proponían integrarlos gradualmente a la escena política y lograr la normalización institucional. En este grupo confluían la Caballería del Ejército, la Fuerza Aérea y los frondizistas de la UCRI, independientes y nacionalistas; sus cabezas visibles eran los generales Juan Bautista Loza, Juan Carlos Onganía, Alcides López Aufranc, (573) Pascual Pistarini, Tomás Sánchez de Bustamante, Julio Alsogaray y Alejandro Agustín Lanusse. Los golpistas, por el contrario, veían al peronismo como la puerta de entrada al comunismo y, por tanto, su objetivo era erradicarlo de la vida política. A este grupo pertenecían Infantería e Ingeniería del Ejército, la Marina y gran parte de la UCRP; sus cabezas visibles eran los generales José Octavio Cornejo Saravia, Juan Carlos Lorio, Bernardino Labayru y Federico Toranzo Montero.

Luego del arresto de Frondizi, el teniente general Raúl Poggi —del sector «golpista» del ejército— se dispuso tomar el mando del gobierno; sin embargo, los «legalistas» lo habían aventajado. En efecto, durante el día anterior, convencieron al presidente del Senado, José María Guido, para que asumiera la presidencia por acefalía del cargo; así, el mismo 30, juraría en el palacio de la Corte Suprema de Justicia. El sector golpista de las FFAA comunicaron a Guido que sería reconocido como Presidente de la Nación en cuanto aceptara sus imposiciones, dentro de las cuales estaban: la anulación de las elecciones ganadas por el peronismo, la proscripción del justicialismo, la intervención de las provincias y la inclusión de funcionarios afines a los intereses de las Fuerzas Armadas. (574) Guido así lo hizo y se convirtió en el nuevo jefe de Estado.

En este marco, los conflictos entre las dos facciones de las FFAA, ya denominadas como «Azules» (legalistas) y «Colorados» (golpistas) siguieron *in crescendo* . Básicamente, se disputaban cargos en el gobierno naciente, incluyendo movilizaciones, tensiones y escaramuzas internas. La clausura del Congreso de la Nación en septiembre de 1962, resultó —por ejemplo— un claro triunfo del sector colorado, así como la preeminencia en los cargos ejecutivos (Cornejo Saravia era el secretario de Guerra; Juan Carlos Lorio, el jefe

del Ejército, y Bernardino Labayru, el jefe del Estado Mayor Conjunto). (575)

Entre septiembre de ese año y abril del año entrante se produjo el mayor de los conflictos entre ambos sectores. Particularmente, a fines de 1962 y tras la liberación de varios jefes militares por la derrota «colorada» en las escaramuzas de septiembre, (576) esta facción se reorganizó en torno a los generales Federico Toranzo Montero —partícipe del golpe del 55— y Benjamín Menéndez —quien en 1951 había tenido un intento fallido por derrocar el gobierno de Perón—, los almirantes Arturo Rial y Carlos Sánchez Sañudo y el comodoro Osvaldo Lentito. La idea era la formación de una Junta Militar que presidiera un gobierno encabezado por el mismo Menéndez y estructurado según los lineamientos de la pasada «Revolución Libertadora», llegando al poder a través de un alzamiento armado. Así, el 2 de abril de 1963 comenzaron las acciones. Los rebeldes golpistas tomaron el Aeroparque Metropolitano, las bases de Mar del Plata y Reconquista y numerosos regimientos militares en el interior del país. Las tropas leales venidas de Campo de Mayo recuperaron prontamente el control del Aeroparque, y obligaron a los jefes rebeldes a abandonar el Comando en Jefe de la Marina; también recobraron regimientos militares y ocuparon la Base Naval de Río Santiago. Muchos rebeldes huyeron en barco. El mayor combate se dio en el Regimiento de Tanques de Magdalena (en manos «azules») y la aviación naval con sede en Punta Indio («colorada»), que fue recuperada gracias a la actuación de la Fuerza Aérea. Luego de la rendición colorada, el saldo final de la contienda fue de veinticuatro muertos y casi noventa heridos.

En este clima, Guido tomó —no obstante— algunas medidas de gobierno. En principio acordó aumentos de sueldo para el personal estatal, modificó en forma parcial el régimen jubilatorio y se prorrogó el régimen de alquileres; además, dictó un decreto-ley sobre el régimen nacional de salud, se reformó el régimen de protección de menores y se creó el Registro de la Propiedad Automotor. (577) En política exterior, se afianzó la relación con los Estados Unidos de Norteamérica y los países latinoamericanos, y en materia económica modificó la Carta Orgánica del Banco Central, fomentando al mismo tiempo la industria automotriz y la producción agropecuaria.

No obstante, la tarea principal encomendada a Guido era la de convocar elecciones presidenciales, pautadas —finalmente y luego de varios cambios— para el 28 de julio de 1963. Previo a ello, Guido modificó el «Estatuto de los Partidos Políticos» merced a la orientación dispuesta por las FFAA contra los partidos «totalitarios» —designando

interventores en todos los partidos e inhabilitando nuevamente al peronismo y a los sectores frondizistas de la UCRI— (578) y acordó el «Régimen de representación proporcional» para el acto comicial venidero. En este clima político, tanto Perón (exiliado) como Frondizi (preso) llamaron al voto en blanco. La convención nacional de la UCRI proclamó la candidatura del último gobernador de Buenos Aires, Oscar Alende; (579) un grupo de dirigentes conservadores —que habían participado del golpe de 1955— se nuclearon en una nueva organización llamada «Unión del Pueblo Argentino», proponiendo como Presidente al mismo Pedro Eugenio Aramburu. Finalmente, la UCRP propuso al doctor Arturo Humberto Illia como candidato presidencial, triunfando con el 25,1% de los votos contra el 16,4% de la UCRI y el 7,5% de la Udelpa.

Los primeros meses de gobierno del doctor Arturo Illia estuvieron caracterizados por la participación plural de distintas voces políticas en el Congreso y una búsqueda delicada de armonía con las Fuerzas Armadas. Esta actitud de apertura y diálogo político se debía no solo a la convicción personal del presidente Illia, sino también a la poca representación oficialista en ambas Cámaras legislativas. De todos modos, el modo de hallar consensos para el progreso de la Nación en lugar de hacerlo con mano férrea, pronto ocasionó —particularmente en el sector militar y la prensa— que tildaran a su gobierno de lento, tibio o dubitativo. (580)

Bajo una inminente crisis financiera, Illia anuló los contratos de explotación petrolera firmados en el gobierno frondizista, negociando con las empresas concesionarias a fin de evitar juicios contra el Estado. De este modo, los postulados inscriptos en la plataforma de la Unión Cívica Radical, entre los que se encuentran el intervencionismo estatal, el nacionalismo y la distribución de los ingresos, dejando atrás la preeminencia del libre mercado —propuesta en el gobierno anterior — y las medidas de estabilización —propuestas por el FMI— fueron aplicándose progresivamente durante su presidencia y recuperando lentamente la alicaída economía. (581)

Ahora bien, partidario de la idea de una pacífica negociación de los conflictos y una progresiva reforma social, política y económica, Illia pronto se topó —como había sucedido años atrás con Frondizi— con «la cuestión peronista». En diciembre de 1964, Perón intentó infructuosamente regresar al país; sin embargo, la cancillería argentina logró detenerlo en el aeropuerto de Río de Janeiro, obligándolo a retornar a su exilio madrileño. El líder metalúrgico Vandor —por su parte— ensayaba la vía de un «peronismo sin Perón». Y entre medio, la sociedad estaba en búsqueda de una transformación

más rápida y radical que la prevista, propia del clima de época:

> El dilema de qué hacer con el peronismo… se planteaba en un contexto signado por la creencia extendida de que el país estaba económicamente estancado. No habría «despegue», se creía entonces, sin una conducción centralizada y eficiente. Esta visión formaba parte del clima de ideas de la década. Los años sesenta fueron tiempos de una conciencia generalizada del atraso económico como destino al que solo podía oponérsele una «revolución», entendida como ruptura con las formas tradicionales de gestión de la democracia política. Este diagnóstico, compartido por la derecha y por la izquierda del espectro político, tuvo un amplio eco en una sociedad que había visto frustrarse las expectativas de la nueva Argentina prometida por el doctor Frondizi a finales de los años cincuenta. Poco importó que los dos años completos de la administración radical (1964 y 1965) hubieran registrado una recuperación económica con pocos antecedentes en todo el siglo, una disminución del gasto público en relación con el Producto Bruto Interno y una reducción del déficit presupuestario. (582)

En 1965 y tras dieciocho meses de funcionamiento constitucional, normalización de las instituciones y relativa paz interna, (583) se realizaron comicios de «medio tiempo» para diputados nacionales, con el afianzamiento de los representantes peronistas como segunda minoría. Esto alertó fuertemente a las FFAA, explicitándose en mayo de 1966 por el comandante en jefe del Ejército, Pascual Pistarini, en un acto conmemorativo de su arma: en su discurso mencionó la persistencia en el gobierno de «mitos totalitarios perimidos» en clara referencia al peronismo. De este modo, en nombre del «bien del pueblo» para no volver al pasado, pero también de una economía cuya actividad comenzaba a decaer y en donde los sindicatos pretendían imponer su fuerza —como en los ingenios azucareros de Tucumán—, (584) los militares encontraron una justificación para una nueva, aunque distinta, intervención.

Fue entonces que todo se precipitó abruptamente en pocos sucesos posteriores: declaraciones cruzadas entre ministros y militares, entrevistas varias entre miembros del gabinete y de las FFAA, detenciones, renuncias y destituciones para descomprimir el conflicto, compromisos escritos, y, finalmente, el pedido de renuncia del doctor Illia por parte de las FFAA del 28 de junio de 1966. (585) Se consumaba así la denominada «Revolución argentina», cuyas directivas para el desarrollo de la acción de gobierno (dadas el 4 de agosto de ese mismo año) prometían un plan de desarrollo y seguridad y un programa de ordenamiento, eficiencia, modernización y

transformación del país. El prestigio de la milicia, basado en su disciplina y formación, convertían a las FFAA en el protagonista ideal para realizar las reformas urgentes que la sociedad reclamaba. La expectativa quedaría trunca en muy poco tiempo. (586)

Un signo distintivo de este golpe militar respecto de los anteriores fue, sin duda alguna, no hablar de tiempos sino de objetivos. A diferencia de otras ocasiones, no solo se trataba de tomar el poder, purificar elementos ajenos al quehacer nacional —que pudieran contribuir a la infiltración marxista—, rescatar al país de las sucesivas crisis económicas y finalmente —quizá con la ilusión de un peronismo olvidado— dar paso a las urnas: se trataba de un plan integral para hacer renacer la nueva Argentina que ni Frondizi ni Illia habían podido hacer. Quizás esta perspectiva a largo plazo, junto con el modo autoritario de gobierno prescindiendo del modelo político vigente y una economía sometida al capital extranjero, fue lo que generó las condiciones que desembocarían prontamente en el conflicto social generalizado. De todos modos, al inicio del nuevo gobierno, el nuevo presidente, general Juan Carlos Onganía, recogió un amplio apoyo tanto de los medios intelectuales, como del pueblo en general, del poder económico, de la prensa, de los dirigentes gremiales —bajo la orden de Perón de «desensillar hasta que aclare»—, de la Iglesia, (587) o de las FFAA —garantes del nuevo régimen pero sin el derecho de cogobernar, como explícitamente insistiera Onganía—: todos se pusieron a disposición de un nuevo caudillo.

Desde el punto de vista económico, a través de una política monetaria devaluatoria y con el aval del FMI, el ministro de Economía, doctor Néstor Salimei —un joven empresario católico—, abrió el mercado nacional, lo cual resultaba altamente beneficioso para las inversiones extranjeras —en especial norteamericanas—, aunque destruyera en poco tiempo numerosas pequeñas y medianas empresas e industrias: en este sentido, el cierre de ingenios azucareros en Tucumán convirtió a la provincia en una de las de mayor agitación social del período. El «Plan de Estabilización y Desarrollo», que incluía también retenciones a las exportaciones, comenzó a generar un sentimiento nacionalista y antimperialista contrario al régimen impuesto: sin embargo, el buen diálogo mantenido con los sindicatos —todo en una primera etapa— lograba disipar conflictos mayores.

Desde los primeros tiempos, sin embargo, existían desacuerdos en la política económica entre los distintos colaboradores del gobierno: estaban aquellos de estrategia desarrollista y partidarios de un enfoque gradualista de las metas inflacionarias, y aquellos más liberales, decididos a reducir la inflación drásticamente y disminuir el

contralor estatal en materia económica. Así, entre medio de las pujas, los primeros meses de gobierno estuvieron caracterizados por un rumbo económico indefinido, ocasionando una alta inflación, un crecimiento nulo del Producto Bruto Interno (PBI) y un pronunciado déficit comercial externo. Fue entonces como, en enero de 1967, Onganía decidió el nombramiento del doctor Adalbert Krieger Vasena a cargo del Ministerio de Economía, para imprimirle un giro liberal y pragmático a la cartera económica. Simultáneamente con el nombramiento de Krieger Vasena, Onganía anunció tres etapas que tendría la «Revolución argentina»: la económica —a cargo del nuevo ministro— y cuyo fin era la estabilización y modernización del país; la social, destinada a redistribuir las riquezas alcanzadas por la etapa primera, y la política, en la cual se transferiría el poder a las organizaciones representativas de la sociedad argentina.

Desde la óptica política, prescindiendo de los modos de expresión de las instituciones tradicionales —Constitución Nacional subordinada al Estatuto de la Revolución, exclusión de los partidos políticos, disolución del Congreso de la Nación—, (588) se favoreció la injerencia de organizaciones civiles intermedias —asociaciones de profesionales— en torno a un modelo corporativista. Una arenga anticomunista —propio de su alineación con la Doctrina de la Seguridad Nacional norteamericana— y conservadora —acorde con el acercamiento del régimen a ciertos grupos del tradicionalismo católico, en la defensa de los valores occidentales y cristianos— marcaban los discursos, sin descuidar los hechos: un autoritarismo carente de consensos públicos y el uso de la fuerza, resultaban moneda corriente. (589)

Es en este contexto donde se inscriben los acontecimientos conocidos como *La noche de los bastones largos.* En efecto, bajo la acusación de «infiltración marxista», Onganía dispuso la intervención de una de las instituciones que gozaba de mayor prestigio y excelencia en la sociedad argentina: la Universidad de Buenos Aires (UBA). A través del decreto ley 16912, del 29 de julio de 1966, se suprimía la autonomía universitaria, condición *sine qua non* para la producción científica y la libertad de pensamiento más allá de los avatares políticos, poniendo a todas las casas de estudio universitario bajo la órbita y el control del Ministerio de Educación hasta la sanción de una nueva ley. Asimismo, el gobierno daba un plazo de dos días para que las autoridades académicas aceptaran la medida o renunciaran.

Si bien en varias facultades de la UBA hubo asambleas para discutir los pasos a seguir, el epicentro del conflicto se desarrolló en la Facultad de Ciencias Exactas, que funcionaba entonces en «La

Manzana de las Luces» (calle Perú al 200 de la ciudad de Buenos Aires). El decano de la Facultad, junto con un grupo de docentes y alumnos, tomaron el edificio con el propósito de resistir la intervención. Alrededor de las 23 horas de ese mismo 29 de julio, el jefe de la Policía Federal, general Mario Fonseca, al frente de un centenar de agentes de la guardia de infantería, luego de exigir infructuosamente su desalojo, ordenó entrar al grito de «sáquenlos a tiros, si es necesario. Hay que limpiar esta cueva de marxistas». Los uniformados destrozaron la puerta y lanzaron gases lacrimógenos en el interior del edificio; seguidamente, se dedicaron a insultar y golpear con bastones y culatas de rifles a las aproximadamente doscientas personas, para luego trasladarlas a las diferentes comisarías de la zona. Similares incidentes —aunque sin tanta violencia— también sucedieron en las Facultades de Arquitectura, Filosofía y Letras e Ingeniería. Al día siguiente, Onganía clausuró todas las Universidades nacionales por las siguientes tres semanas y, posteriormente, designó como interventor al juez doctor Luis Botet. (590) Quizá lo más impactante es que desde aquel entonces, la Universidad estatal no recuperaría nunca aquel prestigio forjado durante décadas y los jóvenes universitarios buscarían ámbitos alternativos para su participación social, encontrándose junto con los obreros en el sector de oposición más radical al gobierno imperante.

También en este contexto, particular dureza recibió la resistencia sindical a partir de la llegada de Krieger Vasena a la cartera económica. El plan de lucha lanzado por la CGT en diciembre de 1967, declarado «disturbio ilegal del orden público» por el gobierno, debió abandonarse en marzo del año siguiente ante la supresión de las personerías gremiales de los sindicatos. Para ese entonces, la CGT se encontraba internamente dividida: una línea colaboracionista con el gobierno, liderada por Augusto Vandor (las 62 Organizaciones), y otra que se negaba a convalidar el régimen militar, conducida por José Alonso («De pie junto a Perón»). Para marzo de 1968, la CGT terminaba fraccionándose en una línea mucho más combativa: la CGT de los Argentinos, manejada por el sindicalista gráfico Raimundo Ongaro. A fines de 1968, el ministro de economía asentaba un nuevo golpe a los trabajadores: suspendía las negociaciones colectivas y se reservaba la facultad de fijar los salarios. (591)

Durante esos años (1967-1968), Krieger Vasena obtuvo, no obstante, un importante éxito económico: los efectos de la devaluación de la moneda fueron compensados con la fijación de impuestos a las exportaciones y la disminución de gravámenes a la importación; aumentó la recaudación impositiva —a través de impuestos indirectos y subas de tarifas de servicios públicos— reduciendo el déficit fiscal a

un 50%, pero cuidándose al mismo tiempo de fortalecer la inversión en obra pública; la inflación descendió a menos del 10% anual. Pero los sectores afectados por una política cuyos principales beneficiarios eran las fracciones más poderosas de la comunidad de negocios —productores rurales, pymes, cooperativas de crédito, etc.— no tardaron en manifestar su descontento. Junto a ellos, el sector militar también mostraba su desazón por la concepción del gobierno que los excluía del centro de la escena: como respuesta, Onganía destituyó a los comandantes de las tres armas en mayo de 1968.

Con los signos económicos favorables, pero consciente del malestar de aquellos sectores, a comienzos de 1969 el Presidente anunció el comienzo del «tiempo social» destinado a redistribuir el crecimiento económico alcanzado. Sin embargo, la crisis estalló antes de lo que Onganía imaginaba, donde los estudiantes universitarios —vedados en sus manifestaciones desde *la noche de los bastones largos* — fueron la punta del iceberg. (592)

Conviene sumar a este clima de inestabilidad, la situación dentro de la sociedad católica, con los aires de renovación traídos por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (1968). En su seno se vivía un ambiente tenso: las tradicionales ideas conservadoras del catolicismo argentino —defendidas por gran parte del Episcopado— fueron socavadas por otras más progresistas, denunciando la vinculación entre la injusticia social y el régimen político opresivo. (593) Además del contexto socio-político-eclesial, habría que mencionar también el conflicto generacional, tanto fuera como dentro de la institución eclesial y, en ella, tanto en el clero como en el laicado en su articulación sociopolítica y en la vida *ad intra* de la Iglesia. La influencia de este catolicismo posconciliar, renovador y cercano a los sectores marginados de la sociedad, no debe soslayarse en la lectura de este período. (594)

Así las cosas, el primer detonante de la inestabilidad social general se produjo en la ciudad de Corrientes a partir del aumento de precios en un comedor universitario; los estudiantes se manifestaron y se enfrentaron con las fuerzas policiales, dejando como saldo un muerto —Juan José Cabral, estudiante de Medicina—. Seguidamente, Rosario fue escenario de la rebelión estudiantil en solidaridad con lo ocurrido en Corrientes: durante los enfrentamientos murieron otros dos universitarios —Adolfo Ramón Bello, estudiante de Ciencias Económicas, y Luis Norberto Blanco, estudiante secundario—. De todos modos, lo más grave ocurriría en Córdoba entre el 29 y el 30 de mayo. En efecto, en la provincia más industrializada del país y a partir

de la derogación de la ley conocida como «sábado inglés», la agitación de los estudiantes por la momentánea decisión de suspender las clases, convergió con la movilización del Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte (SMATA), provocando motines populares y dejando como saldo catorce muertos, cientos de heridos y destrucciones varias.

Los choques entre estudiantes y policías y la represión de las asambleas de trabajadores fueron el preámbulo de lo que se llamaría el «Cordobazo»: los días 29 y 30 de mayo obreros y estudiantes ocuparon el centro de la ciudad desafiando a la autoridad del gobernador Caballero. Los trabajadores abandonaron las plantas industriales y desde los cuatro puntos de la ciudad comenzaron a marchar hacia el centro para participar en un acto previsto frente a la CGT. A las columnas obreras se sumaron estudiantes y gente del lugar. Desbordada por una multitud enardecida y por la acción de francotiradores, la policía se retiró. La ciudad quedó en manos de la gente y se produjeron numerosos actos de destrucción, en particular contra propiedades de firmas extranjeras, aunque no se produjeron actos de saqueo o pillaje. La rebelión cedió más tarde, con la ocupación de la ciudad por tropas del Ejército. (595)

Si bien el gobierno entendió que los acontecimientos cordobeses se debían a la instigación de grupos radicalizados de infiltración marxista, lo cierto es que el estallido social desbordó todo límite previsto por los líderes populares y manifestó —espontáneamente también— los múltiples descontentos políticos, sociales y económicos que vivía la sociedad. El «Cordobazo» mostró, además, que algo diferente podría ser posible a partir del levantamiento armado de grupos radicalizados. De hecho, en distintas ciudades del interior del país se fueron sucediendo distintos alzamientos populares y, con el trascurso de los meses, el centro de la escena fue ocupado por diversas y pequeñas células subversivas urbanas. (596)

Ante los acontecimientos, Onganía cambió su gabinete, reemplazando —entre otros— a Krieger Vasena por José María Dagnino Pastore, un economista desarrollista de raigambre cristiana. En el primer mensaje luego del «Cordobazo», el Presidente volvió a proclamar la inminencia del tiempo social para transformar el país, añadiendo la convocatoria a una dirigencia sindical unida, buscando sellar un acuerdo de cooperación con el gobierno. Sin embargo, en junio de 1969, quien pudo haber sido el garante de tal acuerdo, el sindicalista metalúrgico Augusto Vandor era asesinado por un grupo armado. (597) El posterior deterioro de la situación económica, debido al alza de precios y la fuga de capitales por la desconfianza ante la nueva conducción de la cartera, y la ola de violencia

generalizada, (598) particularmente con el asesinato del general Aramburu en mayo de 1970 en manos de «Montoneros» —imputándole la responsabilidad por los fusilamientos de junio de 1956 y por la desaparición del cadáver de Eva Duarte—, hicieron casi insostenible la situación.

3.3. Entre la patria sindical, la patria peronista y la patria socialista

En este contexto, detengamos la lectura histórica por un momento y centrémonos en diversos protagonistas, grupos y movimientos de esta época efervescente (1955-1970).

Algo hemos dicho sobre la «Resistencia peronista» surgida tras el golpe de Estado de septiembre de 1955 y conducida políticamente en sus inicios por el ex diputado peronista John William Cooke (599) (del Comando Nacional del Partido Peronista) y luego por los hermanos Raúl y Rolando Lagomarsino. Esta estaba integrada por diversas organizaciones (estudiantiles, juveniles, sindicales, militares, políticas), no siempre coordinadas entre sí, pero cuyos objetivos eran esencialmente los mismos: el levantamiento de la proscripción del peronismo y el retorno del líder exiliado.

El primero de los hechos que la Resistencia se atribuye es la ya mencionada sublevación del general Juan José Valle contra el gobierno del general Pedro Eugenio Aramburu en 1956; durante estos primeros años, pequeños grupos de jóvenes realizaban actos de sabotajes y atentados con bombas caseras, que no causaban más que daños materiales de distinta consideración, como el atentado a la Fábrica Militar de Materiales de Comunicación «Estación Migueletes», el incendio en la fábrica de Siam Di Tella (ambos hechos en 1956) y la voladura de un puente ferroviario en Villa Domínico (1957).

Fueron también las fábricas —con huelgas y movilizaciones obreras— las que se constituyeron como baluartes de la Resistencia. En este sentido, mientras duraba la intervención militar de los distintos sindicatos (1955-1957) se iba abriendo paso una nueva dirigencia sindical, no dialoguista con los gobiernos de facto; en estos primeros tiempos de la Resistencia merecen destacarse —entre otros muchos— los dirigentes gremiales Jorge Di Pasquale (Sindicato de Farmacia), Armando Cabo y Raimundo Villaflor (Unión Obrera Metalúrgica, UOM), Julio Guillán (Federación de Obreros y Empleados Telefónicos), Andrés Framini (Asociación Obrera Textil), Amado Olmos (Federación Argentina de Trabajadores de Sanidad) o Sebastián Borro (Sindicato de la Carne). Un primer intento de reorganización del movimiento obrero fue la CGT Auténtica —a fines de 1956, dirigida

por Andrés Framini y no reconocida por el gobierno militar—, antecedente inmediato del Congreso Normalizador de la CGT de septiembre de 1957, donde se crearían las 62 Organizaciones.

Como también se ha dicho, desde el exilio Perón incentivaba la resistencia civil y la organización clandestina a través de «acciones especiales». (600) Existía, además, una cierta actitud «pendular» del líder del movimiento, buscando obtener frutos de cada sector —los movimientos sindicales, los jóvenes, los más y los menos «dialoguistas» con los gobiernos de turno— pero sin dejarlos crecer tanto para amenazar su propio liderazgo. En marzo de 1957, se fugarían del penal de Río Gallegos varios dirigentes peronistas encarcelados luego del golpe de 1955 —John William Cooke, Héctor Cámpora, José Espejo, José Antonio, Guillermo Kelly, entre otros—, representando un «empujón anímico» para la Resistencia. Incluso la fallida —y ya descrita— experiencia de Uturuncos —apoyados principalmente en el pensamiento de Cooke— no desanimará a la Resistencia.

Luego de la represión de huelgas obreras, movilizaciones estudiantiles y acciones de sabotaje de grupos subversivos de la Resistencia peronista —y con la detención de varios de sus miembros conforme al Plan Conintes (noviembre de 1958-agosto de 1961)—, Frondizi entregaría la CGT a un comité mixto de peronistas e independientes (1961). (601) En marzo de 1962, el peronismo triunfaría en nueve gobernaciones —incluida la provincia de Buenos Aires, de la mano del sindicalista Andrés Framini—, ocasionando la inmediata intervención de las FFAA y la deposición del Presidente algunos días después.

Desde junio de 1962 —Congreso de las 62 Organizaciones en Huerta Grande, Córdoba—, comienzan las discrepancias entre una línea más colaboracionista con los gobiernos de turno —encabezada por Augusto Timoteo Vandor y seguida entre otros por Rogelio Coria y Juan José Taccone— y una línea más dura y leal al líder exiliado —encabezada, entre otros, por José Alonso, Andrés Framini, Lorenzo Pepe y Amado Olmos—. Esta división quedará evidenciada con el frustrado regreso de Perón a fines de 1964 —aun con los esfuerzos de la CGT unificada y normalizada en manos de José Alonso, desde febrero de 1963— y, particularmente, al año siguiente, con la creación de las 62 Organizaciones «De pie junto a Perón» enfrentada al sector «participacionista» de Vandor. Para 1966 este último sector asume el protagonismo de la CGT, primero a través de la conducción de Fernando Donaires (dirigente papelero), y luego por Francisco Pardo (del sindicato Luz y Fuerza).

Con la renuncia de Pardo en agosto de 1967 ante el avance de la política económica liberal de Krieger Vasena, y dada la enorme cantidad de gremios intervenidos por el gobierno de Onganía, el Congreso normalizador de la CGT reunido en marzo de 1968 propuso postergar las deliberaciones sobre el futuro líder del sindicalismo unido. El grupo más combativo encabezado por el gráfico Raimundo Ongaro no aceptará dicha propuesta, y ante el retiro de los principales dirigentes gremiales —que respondían a las líneas de Vandor y de Alonso—, el líder gráfico sería elegido secretario general. (602) Así, en muy poco tiempo, la CGT quedará virtualmente dividida: la línea participacionista —con Rogelio Coria presidiendo las 62 Organizaciones y manteniendo el control sobre el edificio de la CGT de la calle Azopardo— y la línea combativa —presidida por Ongaro y llamada «CGT de los Argentinos».

Luego del referido asesinato de Vandor (junio de 1969), (603) en julio de 1969 la CGT-Azopardo sería intervenida, y la CGT de los Argentinos, proscripta. En julio del año siguiente, un nuevo Congreso normalizador designará como secretario general de la CGT a José Ignacio Rucci —de la UOM—, sindicalista leal al líder exiliado y enfrentado —no solo a los sectores gremiales colaboracionistas con el régimen militar— sino también al «ala izquierda», principalmente joven, del movimiento peronista. Digamos, al respecto, unas palabras.

Desde su exilio en Cuba —en 1959, previo paso por Chile— y una vez removido de su cargo de delegado personal de Perón (mayo de 1959) por priorizar la vía insurreccional y la lucha armada coordinada, John William Cooke terminará de delinear su concepción política de la «izquierda peronista»: la lectura según la cual el peronismo forma parte de los movimientos antimperialistas y socialistas de Latinoamérica. Desde allí trabajará para crear un espacio de convergencia entre peronismo y marxismo, cuya finalidad será la de capacitar cuadros para una futura inserción en diferentes frentes de lucha armada. Esta concepción tendrá enorme predicamento en los años siguientes, particularmente entre los jóvenes del movimiento peronista, desencantados de aquella dirigencia sindical poco combativa frente al *statu quo* imperante —en especial, enfrentada al sector participacionista de Vandor—. El conflicto interno peronista, entonces, no solo será generacional, sino que fundamentalmente resultará ideológico: el modo en el que debía ser entendido el movimiento peronista.

Hacia fines de 1951 se había iniciado un Movimiento de la Juventud Peronista; pero será recién en 1957 y en el marco de la Resistencia peronista que Gustavo Rearte fundará lo que se conoce

como la «Jotapé»: la Juventud Peronista. Entre sus primeros miembros estarían Envar «Cacho» El Kadri, Héctor Spina, Carlos Caride, Jorge Rulli, Susana Valle —hija del general fusilado— y Felipe Vallese —como se ha dicho, uno de los primeros «desaparecidos» de la historia argentina, en 1962—. El Plan Conintes de marzo de 1960 (presidencia de Frondizi) puso a la mayoría de sus integrantes en la cárcel y solo luego de sus liberaciones en julio de 1963 (presidencia de Illia) comenzarán a reorganizarse; particularmente ello sucedió a partir del Congreso de la JP de Huerta Grande, Córdoba, en octubre de ese mismo año.

Aun cuando todos se reconocían dentro de la Resistencia peronista, coexistían distintas facciones en el movimiento juvenil: entre ellas, la comandada por El Kadri y Caride —Movimiento de la Juventud Peronista (MJP), fundado en 1963— o la comandada por Rearte y Héctor Villalón —Juventud Revolucionaria Peronista, fundado en 1964, parte del Movimiento Revolucionario Peronista conducido por Francisco «Pancho» Gaitán—. Miembros de estas dos facciones, junto con la Acción Revolucionaria Peronista —ARP, fundada en 1963 por John William Cooke y su pareja Alicia Eguren—, fundarían el 13 de octubre de 1967 las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), bajo el liderazgo de El Kadri. (604) El objetivo era simple: terminar con el sindicalismo colaboracionista e instalar la lucha armada —rural y/o urbana— para lograr el ansiado retorno de Perón al país e instaurar la justicia social, la soberanía política y la independencia económica inscriptos en el ideario peronista.

En septiembre de 1968 y antes del «Cordobazo», convencido de la necesidad de luchar contra un gobierno antipopular —que mantenía proscripto al peronismo— y entreguista frente a los intereses norteamericanos, las FAP fueron sorprendidas por la policía tucumana haciendo entrenamiento militar en la localidad de Taco Ralo (Tucumán); sus principales líderes serían detenidos. Con este hecho, si bien se cuestionó la conveniencia de extrapolar el foco cubano —de carácter eminentemente rural— en nuestro país, dejaría instalada la validez de la lucha armada para alcanzar los fines propuestos, (605) iniciativa que será retomada por Montoneros. (606)

En los orígenes de la principal agrupación de militancia de la izquierda peronista de la época, Montoneros, confluyeron varios grupos de jóvenes. En primer lugar, el «grupo fundador» —al decir de L. Lanusse— (607) estaba integrado por ex miembros de la Juventud Estudiantil Católica (JEC) del Colegio Nacional de Buenos Aires —Fernando Abal Medina, Carlos Gustavo Ramus y Mario Eduardo Firmenich—, (608) integrados a «Los Camilos» —o «Comando Camilo

Torres»—, brazo armado de la organización Cristianismo y Revolución, dirigida por el ex seminarista de San Isidro, Juan Manuel García Elorrio, y secundada —a su muerte— por su esposa Casiana Ahumada. (609) A esta organización, donde muchos de sus miembros habían también participado de la mencionada Acción Revolucionaria Peronista, de Cooke, también se integrarían Norma Arrostito —ex miembro del Partido Comunista y novia de Fernando Abal Medina—, Carlos Hobert —del «Comando Revolucionario Universitario»— y algunos ex liceístas del Liceo Militar General Paz de Córdoba, como Emilio Maza, Héctor Araujo, José Fierro e Ignacio Vélez, entre otros. (610) A comienzos de 1968, Abal Medina, Arrostito y Maza son enviados por «Los Camilos» a recibir instrucción militar a Cuba; a su regreso, deciden romper con la organización de García Elorrio. (611)

Además de ellos, al momento del secuestro y ejecución de Aramburu, otras vertientes habían confluido en Montoneros constituyendo este grupo originario:

• El «grupo Santa Fe», surgido a mediados de los sesenta a partir de la agrupación estudiantil presidida por Mario Ernst: el «Ateneo Santa Fe» del Colegio Mayor, vinculado a la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional del Litoral. A partir de 1966, la actividad del Ateneo se repartía entre la militancia en barrios y sindicatos —aquí, vinculados con la Acción Sindical Argentina (ex miembros de la Juventud Obrera Católica y, de allí, su raigambre católica) donde militaban René y Dante Oberlin—, las acciones armadas clandestinas —particularmente a partir de 1969 y lideradas por Mario Ernst, aunque constituida por un grupo mínimo integrado entre otros por Raúl Yager y Fernando Vaca Narvaja— y la Universidad —el «Movimiento de Estudiantes de la Universidad Católica de Santa Fe»—. Desde 1968, el grupo mantenía —entre otros— vínculos con la FAP, con Cristianismo y Revolución, con la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha (APLyL), de Córdoba, y con militantes del norte santafesino (Reconquista), todos futuros integrantes de Montoneros.

• El «grupo Reconquista», cuyo origen se remonta a la prédica y la obra concreta de concientización sobre la miseria padecida por los hacheros, hecha por los sacerdotes Arturo Paoli (en Reconquista) y Rafael Yacuzzi (en Santa Ana). Influido por la prédica de Paoli, a la zona llegarían —en 1965— los abogados Roberto Perdía y Roberto Mayol, para asesorar a varios sindicatos y trabajadores de la zona (Reconquista, Villa Ocampo y Fortín Olmos) agrupados en torno a la Federación de Trabajadores Rurales (FATRE). Junto con otros, establecieron un Estudio contable y jurídico que hacía las veces de centro de actividades políticas y sociales, vinculándose con grupos de

inquietudes similares —entre ellos, miembros de las FAP, de Cristianismo y Revolución y del Ateneo Santa Fe—. A comienzos de 1968, sin descuidar el trabajo político social de superficie, un pequeño grupo de la zona, liderado por Perdía, decide prepararse para la lucha armada.

• El «grupo Córdoba» formado originalmente desde el Movimiento Universitario Cristo Obrero —surgido en 1966 a partir del compromiso por los más necesitados en los barrios Los Plátanos y Bella Vista— (612) y de allí hacia la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha —a comienzos de 1967— integrada —entre otros— por Luis Rodeiro, Héctor Bruno y el sacerdote Elvio Alberione. Para ese mismo año, entablaron relaciones periódicas con el grupo de Cristianismo y Revolución y, más adelante, con la CGT de los Argentinos y el Ateneo Santa Fe. Sus ámbitos de acción eran el universitario —a través de la Agrupación de Estudios Sociales—, los barrios —a través de la acción social en parroquias y centros de salud— y las fábricas y los sindicatos (rebautizándose como «Peronismo de Base», en contra de la burocracia sindical).

• Finalmente, el «grupo Sabino», en torno al dirigente gremial José Sabino Navarro. Vinculado a la mencionada Agrupación Peronista Lealtad y Lucha, de Córdoba, y con vínculos con Cristianismo y Revolución —particularmente con Hobert—, sus lazos se extendían también a la Acción Revolucionaria Peronista, de Cooke, y a la Juventud Revolucionaria Peronista, de Rearte. Hacia fines de 1968, Sabino, Hobert —ya separado de Cristianismo y Revolución— y otros más, deciden la lucha armada, fusionándose —en 1969— con otro grupo integrado por Gustavo Lafleur y José Amorín (también ex miembros de Cristianismo y Revolución).

Con el tiempo, otros movimientos de izquierda peronista confluirán también en Montoneros. Entre ellos merecen destacarse: las Juventudes Argentinas por la Emancipación Nacional —dirigidos por Rodolfo «el Loco» Galimberti (613) y Ernesto Jauretche—, que se unen en 1971; Descamisados —dirigidos por Dardo Cabo y Horacio Mendizábal—, que se unen en 1972; o los movimientos estudiantiles de la Unión de Estudiantes Secundarios (de Claudio «Barbeta» Slemenson), la Juventud Universitaria Peronista (de José Pablo «el Tala» Ventura) o el Frente de Estudiantes Nacionales (de Roberto «Pajarito» Grabois, que representaba el «pase» del marxismo al peronismo). (614)

Finalmente, en este breve panorama epocal hasta 1970, no podemos obviar la principal organización de guerrilla no peronista

presente en nuestro país: el Ejército Revolucionario del Pueblo —de raigambre marxista-leninista—, una escisión del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) fundado en 1965. En principio, su estrategia de raigambre trotskista —es decir, siguiendo la teoría de la revolución permanente y del internacionalismo, por lo cual se integraban a la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS)— se enfocaba en dos vertientes: por un lado, una que buscaba suscitar focos de lucha en ambientes rurales —conocido como «foquismo rural»—, especialmente en los ingenios azucareros del Tucumán; por el otro, la que buscaba la afiliación en los sindicatos de raigambre peronista, a fin de radicalizar las luchas obreras y encaminarlas hacia la revolución —conocido como «entrismo»—. Ambas vertientes entendían que existían «condiciones objetivas» de explotación, por lo que se preocupaban por suscitar focos de conflicto para crear las «condiciones subjetivas» que desencadenaran en el régimen socialista.

Poco tiempo después (1968) ambas líneas se separan, siendo liderada la primera (PRT-El Combatiente) por Mario Roberto Santucho —añadiendo focos de lucha en ambientes obrero-industriales—, y la segunda (PRT-La Verdad) por Nahuel Moreno. Mientras este último inicia un proceso de integración democrática (615) , Santucho fundará en 1970 el Ejército Revolucionario del Pueblo —en adelante, ERP—, fuertemente influenciado por las revoluciones bolchevique, maoísta, cubana, argelina y norvietnamita, y acompañado —entre otros— por Luis Pujals, Luis Mattini, Benito Urteaga, Enrique Gorriarán Merlo, Domingo Menna, Joe Baxter (ex Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara), Ana María Lanzilotto y Ana María Villareal (esposa del líder).

3.4. Hacia el retorno a los cuarteles (1970-1973)

El secuestro y posterior asesinato de Aramburu dejó a Onganía carente de sustento social y militar. Intentó revertir su inevitable salida a través de algunas concesiones a los sindicatos —el control de las obras sociales y una amplia amnistía para los gremialistas que habían participado del «Cordobazo»— pero no alcanzó: el 8 de junio de 1970, por presiones de la misma Junta de comandantes en jefe de las FFAA excluidas de las decisiones políticas, presentó la renuncia a su cargo.

La Junta de Comandantes, reservándose la autoridad en temas de relevancia, designó en el cargo de Presidente al general Roberto Marcelo Levingston, hasta entonces agregado militar en la Embajada Argentina en Washington D.C. Con un rumbo económico incierto —aunque priorizando el desarrollo económico de capitales nacionales, a través del ministro de Economía, Aldo Ferré, vinculado a la CEPAL— y un discurso marcadamente populista y nacionalista, trató de desprenderse de la tutela militar con el acercamiento a algunos partidos políticos agrupados en la «Hora del Pueblo», una coalición cuya meta era presionar para que el gobierno convocara elecciones. En febrero de 1971, y luego de tres paros generales dispuestos por la central obrera entre octubre y noviembre del año anterior, un nuevo alzamiento popular en Córdoba (el «Viborazo») fue el desencadenante para que la Junta lo depusiera; (616) el 22 de marzo del mismo año, asumiría en su reemplazo el general Alejandro Agustín Lanusse. Con él «se inició el que habría de ser el último tramo del régimen militar inaugurado en 1966. Sin cohesión interna y desbordados por la movilización popular, los militares se decidieron a buscar una salida política que les permitiera canalizar la ola de protesta popular y regresar a los cuarteles». (617)

En la sociedad —tanto en el ámbito civil como en el militar— estaba presente la convicción que solo un «Gran Acuerdo Nacional» (GAN) que incluyera al peronismo podría ser una respuesta a la crisis y a la pacificación nacional: solo el líder proscrito podría contener y encauzar, particularmente, a la juventud radicalizada. Para ello, Lanusse decidió, en primer lugar, acercarse a los sindicalistas —devolviendo beneficios salariales y comprometiéndose a la restitución del cadáver de Eva Duarte—, y luego, con la asistencia de su ministro del interior Arturo Mor Roig —un radical bien considerado por todos—, negociar con Perón las condiciones del restablecimiento institucional del peronismo en la esfera política, junto con el compromiso del llamado a elecciones. Estas decisiones ocasionaron algunas escaramuzas y rebeliones en cuarteles militares, que desconfiaban del rumbo político que tenía el gobierno, (618) incluso alimentando sospechas que el propio Lanusse se presentaría como candidato en las inminentes elecciones de marzo de 1973, previa reforma constitucional. (619) Para entonces, acciones de guerrilla urbana —ERP, Fuerzas Armadas Revolucionarias (en adelante FAR) y Montoneros, entre las principales— seguían preocupando a las fuerzas armadas, convencidas de la necesidad de «volver a los cuarteles».

¿Qué opinaba Perón de todo esto? Ciertamente, cada peronista interpretaba a Perón de modo particular y todos se consideraban avalados por el líder; el mismo Perón, en actitud pendular alimentaba la ambigüedad, recibiendo en Madrid a diversos actores del espacio político (620) y enviando mensajes de aprobación o reprobación sin distinción alguna de líneas ideológicas. Sus palabras y omisiones dejaban un claro mensaje: la organización política prescindente del peronismo sería imposible. En cada una de sus intervenciones desgastaba el poder presidencial.

Lanusse, cansado de su «política de emisarios» para lograr acuerdos, decidió enfrentar a Perón de manera directa. En primer lugar, determinó que no podían ser candidatos aquellos quienes hasta agosto de 1972 se desempeñasen en cargos del Ejército o residieran fuera del país: con ello, ambos contendientes —Perón y él— quedaban excluidos del futuro acto electoral; al mismo tiempo, también ponía límites de posibles aspiraciones de algún sector militar. Seguidamente, en un discurso ante sus compañeros de armas en julio de 1972, aceptó el regreso de Perón y lo desafió abiertamente —«no le da el cuero para venir»—; de este modo pensaba lograr, o bien su retorno y la pacificación social, o bien desenmascarar al líder exiliado.

En principio, Perón acató las reglas para la contienda. A fin de evitar el surgimiento del «peronismo sin Perón» —ensayado años atrás

por Vandor— para las próximas elecciones, reemplazó a su —hasta ese entonces— delegado personal, Jorge Paladino, por el doctor Héctor Cámpora, un hombre de su más estrecha confianza y de lealtad extrema, rodeándolo de un renovado Consejo Directivo del movimiento —incorporando a Rodolfo Galimberti y Alberto Brito Lima (miembros de facciones enfrentadas de la Juventud Peronista), al teniente general (R) Jorge Osinde (quien luego tendrá una especial participación en la que se conocerá como la «Masacre de Ezeiza») y a José Manuel Abal Medina como secretario general (hermano del quien fuera líder de Montoneros)—. Asimismo, envió a la Junta de Comandantes un documento conciliatorio titulado «Bases mínimas para el acuerdo de reconstrucción institucional» conteniendo, entre otras, algunas pautas para cambiar la política económica —conforme a un programa elaborado por la CGT—; posteriormente esas medidas, de corte estatista e inflacionarias, recibieron el visto bueno de Lanusse. Sin embargo, los hechos que se desencadenarían en Trelew y el mismo regreso de Perón, marcaron el fin de su gobierno.

En efecto, para mediados de 1971, Lanusse había logrado detener a varios guerrilleros del ERP —entre los que se encontraban Santucho, Menna y Gorriarán Merlo—, FAR —con sus cabecillas, Quieto y Osatinsky— y Montoneros —como Fernando Vaca Narvaja—, confinándolos al penal de Rawson. En agosto de 1972, los reclusos planificaron el escape que consistía en alcanzar el aeropuerto cercano de Trelew y, desde allí, dirigirse hacia Chile del socialista Salvador Allende. Un malentendido en la comunicación hizo que, finalmente, solo los seis cabecillas pudieran escapar, en tanto que un segundo grupo compuesto por diecinueve guerrilleros no pudo alcanzar el vuelo. Frustrado el intento, los presos negociaron con las autoridades las condiciones de rendición, entre las cuales estaban el retorno al penal de Rawson. Sin embargo, contrariando lo acordado, se los condujo a la base naval Almirante Zar en donde, luego de quedar varios días incomunicados y vejados a través de diversas torturas, el 22 de agosto se los ametralló: solo tres de ellos pudieron sobrevivir. A pesar de que la comunicación oficial relataba primero un intento de fuga y luego una sublevación de uno de los detenidos, se tomó por inverosímil, quedando Lanusse en el centro de la escena. Dos días después, algunos de los cadáveres —por ejemplo, el de la esposa del líder del ERP, Mario Santucho— fueron velados en la misma sede del Partido Justicialista en la ciudad de Buenos Aires, evidenciando que la unidad propuesta por el GAN de Lanusse se estaba plasmando… pero en manos del peronismo.

Así las cosas, el 17 de noviembre Perón regresó al país con espíritu pacificador. Durante casi un mes se dedicó a la construcción

de un amplio frente nacional —un «gran acuerdo nacional»…—, recibiendo en su residencia de la calle Gaspar Campos, además de peronistas, al radical Ricardo Balbín, a los líderes de varios partidos políticos y a los sindicalistas. En este esfuerzo, también trabajaba su tercera mujer, María Estela Martínez, y su secretario personal, José López Rega, constituyendo primero el Frente Cívico de Liberación Nacional (Frecilina) y luego el Frente Justicialista de Liberación (Frejuli), integrado por los sectores más variados: desde algunos radicales y socialistas, antiguos dirigentes sindicales como Lorenzo Miguel y José Ignacio Rucci, y miembros de la Juventud Peronista como Rodolfo Galimberti, pasando por el Movimiento de Integración y Desarrollo (MID) de Frondizi y Frigerio, el Partido Conservador Popular (PCP) de Vicente Solano Lima y el Partido Popular Cristiano (PPC) de José Allende. A su vuelta a Madrid, Perón confirmó como su candidato presidencial al doctor Héctor Cámpora. En los comicios del 11 de marzo de 1973, el Frejuli ganaba con el 49,5% de los votos, seguido por los radicales de Ricardo Balbín con el 21%.

La misma noche de la asunción presidencial, luego que varios grupos se agolparan frente a la cárcel de Devoto exigiendo la liberación de los presos políticos —conocido como el «Devotazo»—, Cámpora firmaba una amplia amnistía para los delitos cometidos por los militantes detenidos, que el Congreso sancionó inmediatamente, disponiendo simultáneamente el cese de la Cámara Penal Federal (el «Camarón») creada por Lanusse. Tal revocatoria clausuró la legalidad de los debidos procesos, abriendo —acaso sin quererlo— las puertas a un infierno.

4. La ruptura definitiva de la paz social: desde el regreso de Perón (1973) hasta el golpe de Estado (1976)

4.1. Perón al poder (1973-1974)

¿Qué es el peronismo? Sin duda, nunca fue un simple partido político con una definida orientación ideológica-política, sino más bien un movimiento nacionalista *sui generis* con anclaje en lo popular. (621) Aun cuando la doctrina peronista» llama a construir una nación «socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana», (622) Perón logró que tal enunciación de principios estuviera dotada de flexibilidad y adaptabilidad acorde con las circunstancias con las que se enfrentara. Efectivamente, la conducción verticalista del caudillo —propia de su origen militar— evidenció a un Perón pragmático ante los avatares políticos, sin necesidad de definirse teóricamente desde la derecha o la izquierda o desde la revolución o la conservación del *statu quo* . De todos modos, la pregunta

arquetípica por la identidad peronista, cobró dimensiones insospechadas durante el gobierno de Cámpora —y más allá también —, porque cada sector peronista reivindicaba como propia la auténtica interpretación de su líder.

Lo cierto es que el «universo peronista» resultaba amplio y heterogéneo: desde el sindicalismo tradicional —fundamentalmente con las 62 Organizaciones, de Lorenzo Miguel y Casildo Herrera, y la CGT de José Ignacio Rucci— y el peronismo histórico —como Alejandro Olmos o Antonio Benítez— hasta el aglomerado ambiente juvenil donde coexistían las ya mencionadas facciones de izquierda —conocidas también como «Tendencia revolucionaria»— como de derecha política. En definitiva, distintos sectores que anhelaban la construcción de la «Patria peronista», aunque algunos solo como instrumento para el definitivo establecimiento de la «Patria socialista» (o el «socialismo nacional»).

Aun cuando el sector izquierdo contestatario de la juventud peronista —partícipe indiscutible del triunfo electoral en pos del «Operativo retorno», debido a su gran poder movilizador— fue el que mejor se sintió identificado con el gobierno que se iniciaba, los esfuerzos por alcanzar un equilibrio y distribuir el poder entre distintas corrientes internas no alcanzaron para evitar los conflictos. En efecto, en franca actitud democrática, con «Cámpora al gobierno, Perón al poder» —eslogan de la campaña electoral—, el líder del movimiento intentó tender lazos parlamentarios con otras fuerzas políticas —especialmente el radicalismo— y buscó reeditar el acuerdo social policlasista de su segundo gobierno, entre el sindicalismo y el empresariado, entre el proletariado industrial y la burguesía local. Sin embargo, la juventud revolucionaria, ocupando reparticiones públicas, empresas estatales y hospitales, (623) y los viejos caudillos sindicales, postergados en la conformación del gabinete a la mínima expresión —solo Ricardo Otero, dirigente de la UOM había sido designado en el Ministerio de Trabajo—, generaban un clima de incertidumbre para la paz social. (624)

A la difícil situación política, se le añadía una severa crisis económica. Una inflación desbordada y un déficit comercial sostenido en el tiempo, eran los desafíos para la cartera de José Gelbard, un economista peronista —ex líder de la Confederación General Económica— que apostaba a la producción nacional y al distribucionismo interno, abrigando grandes expectativas en el pueblo peronista. En junio de 1973 se firmó el documento conocido como «Pacto Social» —un compromiso asumido por la CGT gracias a la labor de su secretario general José Ignacio Rucci, la CGE y el Gobierno—

donde se limitaban las demandas salariales al 20% de aumento, se suspendían las negociaciones colectivas de trabajo por dos años y se congelaban los precios por un período similar. El programa económico, que incluía entre otros el control del comercio exterior, una reforma tributaria y la nacionalización de los depósitos bancarios, fue aceptado no sin resignación por los diversos sectores, en especial por el peronismo revolucionario que lo pensó como un mero programa transitorio. (625) A fin de ordenar un inminente caos social, el mismo Cámpora partió rumbo a Madrid buscando el retorno del líder ausente; pero el orden y la paz social que se imaginaba con el regreso de Perón, chocó inmediatamente con la dura realidad.

El 20 de junio de 1973 casi dos millones de personas esperaron a Perón en el aeropuerto bonaerense de Ezeiza. La organización del acto estuvo a cargo de José Ignacio Rucci (CGT), Lorenzo Miguel (62 Organizaciones), Juan Manuel Abal Medina (secretario general del PJ), Norma Kennedy (antigua militante de la Resistencia Peronista) y, finalmente, el teniente coronel (R) Jorge Manuel Osinde, a quien Perón le había confiado la custodia del palco. Antes de que aterrice, y en su afán por garantizar el control del palco, jóvenes de la derecha peronista (626) se enfrentaron a miembros de la numerosa «columna sur» de la izquierda peronista, algunos de los cuales estaban provistos de armas cortas. (627) El resultado fue de 13 muertos, 365 heridos e innumerables víctimas de torturas efectuadas por los grupos parapoliciales contra militantes de la «Tendencia revolucionaria». Finalmente, habiendo evidenciado la fractura del movimiento, Perón aterrizaría en la base militar de Palomar, y en la necesidad de clarificar su posición, un día después llamaría a la paz y la conciliación, al establecimiento del orden constitucional y al diálogo entre los argentinos.

Decidido a conducir los destinos del país, en la misma sede de la CGT y como aval a sus posiciones, Perón mostraba su preocupación por «toda esa muchachada apresurada [...] [*a quien*] hay que decirle, como decían los griegos creadores de la revolución: todo en su medida y armoniosamente. Así llegaremos. No llegaremos por la lucha violenta: llegaremos por la acción racional e inteligente realizada en su medida y armoniosamente». (628)

El 13 de julio, Raúl Lastiri —yerno de José López Rega, ministro de Bienestar Social y secretario personal del líder en el exilio— había asumido la Presidencia de la Nación por la renuncia de Héctor Cámpora —y del vicepresidente Vicente Solano Lima— dejando allanado el camino eleccionario para el retorno de Perón a la Presidencia. (629) El 4 de agosto el Congreso Nacional del Partido

Justicialista —y a pesar de los intentos montoneros por imponer al «Tío», como llamaban a Cámpora, como candidato a vicepresidente— proclamó la fórmula «Juan Domingo Perón-María Estela Martínez de Perón» para la contienda electoral, y esta vez fue la CGT —como anteriormente había sucedido con la juventud peronista— la que se puso al frente de la campaña. Sin mayores sobresaltos, el 23 de septiembre fue consagrada ganadora la fórmula peronista con el 62% de los votos escrutados.

Perón asumiría su tercera presidencia el 12 de octubre de 1973 con el fin de lograr la pacificación nacional y conciliación interna de sus seguidores, a través de una política de persuasión —tal como lo expresara en su primer mensaje a los gobernadores—. A través del Pacto Social, que el mismo líder designó también como Pacto Político, el Presidente buscaba la paz social, integrando a todas las fuerzas en la política —no solo al sindicalismo y a los empresarios—, a fin de alejar la tentación de cambios revolucionarios por vía de la violencia y encauzar políticamente los conflictos existentes. Sin embargo, dos días después del acto eleccionario (25 de septiembre), un comando revolucionario —presumiblemente integrado por los miembros FAR Horacio Arrue, Marcelo Kurlat y Julio Roqué y diseñado por Roberto Quieto, antes de la fusión formal con Montoneros— había asesinado al líder de la CGT, José Ignacio Rucci («Operación Traviata»), (630) demostrándole al líder que



Manifestación de organizaciones peronistas, entre ellas Montoneros y Juventud Peronista en la Plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires. (AGN)

aquella persuasión no estaba en las intenciones de sus más

radicalizados seguidores. Para este entonces, se producen las primeras fracturas dentro de Montoneros —José Luis Nell y su esposa, Lucía Cullen— y el definitivo alejamiento del padre Mugica —asesinado en mayo de 1974—; desde enero de este mismo año (1973), Perón recibiría a los que más tarde formarían la escisión JP-La Lealtad, a fin de quitarle peso a la estructura montonera. (631)

Más temprano que tarde, Perón fue «limpiando» de su gabinete y de los círculos de influencia al sector radicalizado de la izquierda peronista: entre otros sustituyó a Rodolfo Puiggrós del Rectorado de la UBA y a Juan Manuel Abal Medina de su cargo de secretario general del Partido Peronista, y nombró en diciembre de 1973 al general Leandro Anaya, comandante en jefe del Ejército —sustituyendo al general Jorge Carcagno por su simpatía y presunto acuerdo con los Montoneros—, a fin de garantizar profesionalidad y colaboración gubernamental —con prescindencia política— en las FFAA. El líder también tendría tiempo de recibir a diputados de la Tendencia —Armando Croatto, Carlos Kunkel, Rodolfo Vittar, Santiago Díaz Ortiz, entre los más conocidos—, quienes les expresaron su preocupación por las modificaciones de algunos artículos del Código Penal —relativos a configuración del delito y asociación ilícita— enviadas por el Ejecutivo al Congreso: recordándoles que su objetivo es la pacificación nacional, los amonestó y les dijo que nadie está obligado a permanecer en el peronismo. El 24 de enero esos mismos diputados renunciaron a sus bancas. (632)

Ante el ataque por parte de ochenta guerrilleros del ERP a la guarnición militar de Azul el 19 enero de 1974 —dirigidos por Enrique Gorriarán Merlo y Hugo Irurzún, y con el saldo de cinco guerrilleros muertos—, Perón endureció las penas frente a las acciones guerrilleras. Y además de dirigirles fuertes palabras a aquellos que estaban a favor de las acciones violentas, (633) intervino las provincias gobernadas por la izquierda peronista —como Buenos Aires, sustituyendo a Oscar Bidegain por el sindicalista Victorio Calabró, y Córdoba, designando a Mario Agodino, un antiguo militante peronista, en lugar de Ricardo Obregón Cano—. Los acontecimientos de Plaza de Mayo en las celebraciones del día del trabajador mostrarían que la relación entre la «juventud maravillosa» —como Perón mismo la había denominado desde Madrid— y el «viejo caudillo» no tendría vuelta atrás.

El martes 30 de abril, Montoneros publicó una solicitada en la que convocaba a la Plaza de Mayo. Entre otras cosas, expresaba: ¿A qué hay que ir? A reafirmar los postulados del 11 de marzo […] *y contra la dependencia y el continuismo gorila* […] *y contra la represión y*

la tortura. A reclamar la defensa del salario y contra el pacto social. A reclamar tierra y vivienda para los villeros. A exigir la inmediata libertad de los presos peronistas. Mucho antes que Perón pronunciara la palabra «imberbes», Montoneros ya tenía decidido ir a la Plaza para protestar contra el gobierno. Esa concepción incluía la idea de confrontarlo y vaciar la Plaza. No existió esa situación «inesperada y sorpresiva» que describen algunos en la que un «Perón ofuscado echó a los jóvenes de la Plaza». (634)

Indignado por los cánticos montoneros en contra de la organización de su gabinete («¿qué pasa, qué pasa General, está lleno de gorilas el gobierno popular?»), en contra de su esposa («no rompan más las bolas, Evita hay una sola»), y en contra de la burocracia sindical («Rucci traidor, saludos a Vandor»), y proclamándose como los sucesores de la extinta primera dama peronista («si Evita viviera, sería montonera»), Perón los desacreditó a la vista de todos: «Pese a estos estúpidos que gritan, veintiún años las organizaciones sindicales se han mantenido incólumes, y hoy resulta que algunos imberbes pretenden tener más méritos que los que trabajaron durante veinte años». Ante su lapidaria frase, las diversas columnas montoneras se retiraron de la plaza, dejándola casi vacía, al grito de «aserrín, aserrán, es el pueblo el que se va». Horas después, en el discurso inaugural de las sesiones ordinarias en el Congreso Nacional, Perón iría aún más allá:

Agentes del caos son los que tratan, inútilmente, de fomentar la violencia como alternativa a nuestro irrevocable propósito de alcanzar en paz el desarrollo propio y la integración latinoamericana, únicas metas para evitar que el año 2000 nos encuentre sometidos a cualquier imperialismo. Superaremos también esta violencia, sea cual fuere su origen. Superaremos la subversión. Aislaremos a los violentos y a los inadaptados. Los combatiremos con nuestras fuerzas y los derrotaremos dentro de la Constitución y la ley. (635)

Días después (24 de mayo), Perón excluiría a la Juventud Peronista del Consejo Superior del Partido. La respuesta montonera demoró solo dos meses: en julio de 1974 asesinarían al dirigente radical Arturo Mor Roig, ex ministro del Interior del general Lanusse, justamente catorce días después de la muerte de Perón.

En efecto, el 1º de julio y con 78 años, víctima de pulmonía, Perón dejaba de existir. El deterioro de su salud en el último tiempo era consecuencia directa de las tensiones padecidas. El apoyo al Pacto Social se había deteriorado enormemente y el control de precios era inestable. Ello no solo era por el incremento de los precios en

importación, (636) el auxilio a las empresas por intermedio de las arcas fiscales —con el consecuente déficit fiscal y una incipiente inflación— y la progresiva pérdida del salario real de los trabajadores. Tampoco los sindicatos encontraban en el líder el apoyo necesario para contener a una clase obrera que cuestionaba la representación gremial —por ejemplo, el conflicto en la planta de Acindar de Villa Constitución en marzo de 1974—. Y ni siquiera la convocatoria a una Gran Paritaria Nacional —un aumento promedio del 13% avalado por Perón— y el otorgamiento del medio aguinaldo adicional en junio, logró calmar los ánimos.

De todos modos, con la muerte del líder, el problema era otro, mucho más complejo: ¿quién sería capaz de lograr aquella reconstrucción nacional basada en la búsqueda de pactos sectoriales y políticos? ¿Quién lograría reconciliar a obreros radicalizados con sus representantes sindicales, a empresarios con trabajadores, a militares con la sociedad toda? Y fundamentalmente ¿quién podría poner orden puertas adentro del movimiento, entre la derecha peronista y la tendencia revolucionaria? Los hechos demostrarán que nadie estaría a la altura de tales circunstancias.

4.2. La entrada al infierno (1974-1976)

María Estela Martínez de Perón —más conocida por el nombre que tuvo en el ambiente artístico: «Isabelita»— alcanzó la Presidencia acaso sin querer ni saber cómo ejercerla, y por ello a nadie le extrañó que alguien de su más estrecha confianza se convirtiera en su mano derecha. Alejado del camino del diálogo y los consensos, comandado por el poderoso ministro de Bienestar Social, José López Rega, el gobierno respondería a la violencia con más violencia, instalando definitiva y orgánicamente en la Argentina un terror desenfrenado.

El gabinete ministerial que rodeaba a la Presidente estaba integrado exclusivamente por peronistas de su confianza y contaba con el apoyo de los principales sindicalistas. En este marco, se inició una verdadera «caza de brujas», tanto entre gobernadores como en sindicalistas acusados de desviación «hacia la izquierda» en el movimiento peronista; esa persecución ideológica incluía desde intervenciones federales —en las provincias o sindicatos— (637) y «aprietes», hasta asesinatos perpetrados ciertamente en un marco de ilegalidad. Cabe señalar que en septiembre de este 1974 —tras la salida de José Gelbard de la cartera de Economía—, (638) la conducción de Montoneros decide la «vuelta a la clandestinidad» y secuestran a los hermanos Juan y Jorge Born, liberándolos meses después previo cobro de unos 20 millones de dólares.

En este contexto, emerge la figura de López Rega —o «el Brujo» por su afición, compartida por Isabelita, al esoterismo—. Ascendido por Perón a comisario general en mayo de 1974 —saltando varios escalafones—, se había hecho amigo de la esposa del líder para mediados de la década de 1960 y, ya en España, oficiaba de secretario privado del matrimonio. Adherente a la logia masónica italiana Propaganda Due, accedió a la cartera de Bienestar Social —según se ha dicho— durante la presidencia de Cámpora y desde allí construyó y sostuvo lo que se conocería como la «Triple A»: Alianza Anticomunista Argentina (AAA). (639)

La Triple A era una organización terrorista de ultraderecha organizada para perseguir y exterminar personas consideradas marxistas, ya sea dentro del peronismo —principalmente Montoneros — como fuera de él —principalmente ERP—, que contaba con la complacencia gubernamental y el apoyo económico desde el Ministerio de Bienestar Social. (640) Si bien el primer atentado oficialmente reconocido fue en noviembre de 1973 contra el senador radical Hipólito Solari Yrigoyen —quien resultara gravemente herido —, (641) las actividades delictivas habrían empezado durante el gobierno interino de Raúl Lastiri, yerno de López Rega. Además de este, en la organización estaban —entre otros— Salvador Paino, Carlos Villone, Rodolfo Roballos —funcionarios del Ministerio de Desarrollo Social— y los policías Juan Ramón Morales, Miguel Ángel Rovira, Alberto Villar y Rodolfo Eduardo Almirón, (642) integrándose con miembros ex Tacuaras —como Felipe Romeo—, grupos de choque del sindicalismo duro y militantes de sectores de derecha de la Juventud Peronista.

Los Grupos actuaban bajo las órdenes de López Rega a través de los enlaces. Los servicios de información estaban situados en barrios con poder adquisitivo pues se consideraba que estos eran preferidos por los «terroristas». Había un jefe de manzana que recibía la información. El jefe de sector tomaba seis manzanas y el jefe de la zona tomaba dos sectores. Este filtraba la información y la comunicaba al Ministerio de Bienestar Social. Generalmente, todo aquel que aportaba información, recibía una recompensa. Luego se organizaba un operativo para detener a la víctima. En general se la detenía en la casa o en la vía pública al grito de «Policía Federal». Se la rodeaba, se le colocaba una capucha y esposas y se la introducía en camionetas cuyas puertas indicaban «Ministerio del Interior» o «R. 2 Sec. Inteligencia». En algunas ocasiones se la trasladaba al Ministerio de Bienestar Social donde era torturada por miembros de la Policía con golpes o picana eléctrica. Una vez decidida la ejecución, se le quitaba los objetos que pudiesen contribuir a su identificación y se

quemaban en la caldera del Ministerio. Posteriormente se inyectaba a la víctima con una elevada dosis de ampliactil, se la colocaba en una bolsa de plástico y se la trasladaba a las afueras de Buenos Aires, generalmente a los bosques de Ezeiza. Allí era acribillada a tiros pues había una orden que decía que todos debían disparar sobre la víctima para que después no hubiera culpables o inocentes. Arrojada a una fosa, sobre la víctima se tiraba una bolsa de cal, agua y ácido muriático. La Triple A también realizó atentados con bombas, ataques con ráfagas de ametralladora, secuestros, violaciones y ejecuciones de mujeres. Las acciones las firmaba la Triple A con tres letras escritas con sangre en un papel, marcadas a balazos o tajeadas con cuchillo o puñal en el cuerpo mismo del militante asesinado. La organización, sin embargo, no firmó todos sus crímenes hasta después de la muerte de Juan Perón. (643)

Según distintas fuentes, (644) la Triple A sería responsable de la desaparición de entre 600 y 1100 personas, entre estudiantes, artistas, religiosos, sindicalistas, políticos e intelectuales, entre los cuales estarían los asesinatos de Rodolfo Ortega Peña (diputado peronista de «la Tendencia»), Alberto Curutchet (abogado defensor del ERP), Julio Troxler (subjefe de la Policía Bonaerense) y Silvio Frondizi (intelectual de izquierda y hermano del ex presidente) entre julio y septiembre de 1974.

La sanción de la ley 20.840 de Seguridad Nacional (septiembre de 1974) que establecía penalidades para las actividades subversivas en todas sus manifestaciones resultó, en este contexto, un cierto resguardo legal para las acciones perpetradas. (645) En febrero del año siguiente (1975), López Rega incrementaría su poder pasando a la Secretaría de la Presidencia de la Nación, teniendo bajo su órbita la Secretaría General Técnica, la Secretaría de Prensa y Difusión, la Secretaría General de Gobierno y el Servicio de Inteligencia del Estado (SIDE).

De todos modos, en poco menos de un año y medio, la situación descarrilaría abruptamente, en parte por esta lucha antisubversiva y en parte por la debacle económico-política. Digamos unas palabras al respecto.

En cuanto a la lucha antisubversiva armada, a mediados de 1974 y luego de varios actos preparatorios durante los años anteriores, el ERP se había establecido en la zona de Monteros, Tucumán, con el objetivo de generar un foco revolucionario en el país. El 5 de febrero de 1975, la Presidente firmó un decreto (261/75) ordenando neutralizar y/o aniquilar el accionar de elementos subversivos en el

país, dando origen a lo que se conocería como el «Operativo Independencia». El enfrentamiento —que terminaría definitivamente en septiembre de 1977— contó con la participación de las Fuerzas Armadas —a cargo, primero, del general Acdel Vilas y luego, en diciembre de 1975, del general Antonio Bussi—, por un lado, y del ERP y Montoneros —a partir de agosto de 1975 con la «Operación Gardel» en el aeropuerto de San Miguel de Tucumán—, por el otro. (646)

En el marco de la capacitación brindada por los Estados Unidos de Norteamérica a través de la «Escuela de las Américas» para el enfrentamiento ideológico y militar contra perspectivas marxistas (la «Doctrina de la Seguridad Nacional»), las FFAA utilizaron la táctica que denominaron «guerra contrarrevolucionaria», que incluía secuestros clandestinos, cautiverios tortuosos —con el fin de extraer información, particularmente, en el Centro Clandestino de Detención «La escuelita de Famaillá»—, desaparición de personas —incluso, de dirigentes políticos, sindicales o estudiantiles con simpatías de izquierda y ajenos a la guerrilla tucumana— y eliminación en combate. La notoria superioridad en número de las FFAA lograron diezmar a los combatientes en poco tiempo, particularmente luego de los combates en las zonas de Manchalá (mayo de 1975) y de Acheral (octubre del mismo año).

Desde el punto de vista económico, el sindicalismo —alejado cada vez más de la estructura de gobierno— terminó enfrentándose con la Presidente. Si bien habían conseguido algunos ajustes salariales —en torno del 20%—, el nuevo ministro de Economía, Alfredo Gómez Morales (ex presidente del Banco Central), llevó adelante una política de austeridad, buscando reducir el déficit público y atraer capitales extranjeros, provocando, al mismo tiempo, una notoria pérdida del poder adquisitivo de los trabajadores y una abrupta devaluación cambiaria —cercana al 50%—. La presión política derivó en su renuncia en mayo de 1975 (647) y el reemplazo por un hombre de confianza de López Rega: Celestino Rodrigo.

El flamante ministro, a fin de sincerar la economía reduciendo el déficit fiscal y aumentando la productividad empresarial —a través de la devaluación del peso en torno al 61%—, llevó a cabo una feroz política de ajuste —conocida como el «Rodrigazo»— que incluía un alza en los precios —100% en servicios públicos y 180% en combustible— y cuyas consecuencias fueron una inflación descontrolada —llegó al 777% anual— y un desabastecimiento general. Tras varias y masivas movilizaciones y un paro general de 48 horas (7 y 8 de julio) convocado por la CGT —el primero para un

gobierno peronista—, fue otorgado un aumento salarial por encima del 140% —aunque también resultara licuado por la inflación—, ocasionando la misma renuncia de Rodrigo (17 de julio) y también, la de López Rega (11 de julio), junto con su huida a España en carácter de «embajador extraordinario». (648)

Más allá de la situación económica, la escalada de violencia no daría tregua. El 6 de octubre de 1975, luego de la licencia en su cargo por un mes solicitada por la Presidente —desde el 13 de septiembre— y con la conmoción producida por el ataque montonero al Regimiento de Infantería de Monte 29 en Formosa —el 5 de octubre, conocido como «Operación Primicia»—, el presidente del Senado y titular interino del Poder Ejecutivo, doctor Ítalo Luder, dictaría tres nuevos decretos (2270, 2271 y 2272) a fin de extender a todo el país —no solo a Tucumán— y bajo el liderazgo de las FFAA las acciones represivas. (649) Estos decretos, antecedentes inmediatos del Proceso que se avecinaba, confirmaron el papel preponderante que habrían de adquirir las FFFA en la Argentina durante muchos años. En este momento, el Ejército divide al país en cinco zonas, dentro de las cuales cada jefe tiene la potestad de decidir libremente toda acción necesaria para combatir la subversión. (650)

Sin el apoyo de los sindicatos, con el movimiento peronista dividido —la Tendencia, el gremialismo, el peronismo tradicional y la derecha peronista—, presiones de todos los frentes y la creciente injerencia militar —las FFAA pasaron a integrar el Consejo de Seguridad Interna—, el destino del gobierno estaba sentenciado. Aún quedaban algunos meses de deterioro de las instituciones, donde se sucedieron tres ministros de Economía (Pedro Bonani, Antonio Cafiero y Emilio Mondelli) que no lograron controlar la caótica crisis económica ni los conflictos laborales latentes —ni siquiera con un progresivo aumento de salarios—. La «bicicleta financiera» —inversión en pesos y, luego de cierto plazo, obtención de un beneficio mayor en dólares— estaba a la orden del día, los paros de productores agrarios —entre septiembre y noviembre de 1975—, la inestable convivencia con el sindicalismo, la caída de la producción industrial y hasta escándalos por corrupción hicieron insostenible la situación; incluso se formó un bloque justicialista disidente en el Congreso, haciendo perder a la Presidente su mayoría en la cámara baja y el propio Ricardo Balbín diría: «A dos años de gobierno tenemos que hacer lamentablemente un balance negativo; nada, nada anda del todo bien, y casi diríamos que todo anda del todo mal en el país». (651) Con la sensación de un «vacío de poder», los rumores de un inminente golpe militar eran manifiestos, aun cuando el gobierno anunciaba el adelanto de las elecciones presidenciales para octubre del año

siguiente.

A inicios de 1976, en un nuevo y desesperado intento por recomponer la situación, la Presidente reorganizó su gabinete con hombres de su confianza quienes, mientras acrecentaban los pedidos de juicio político y destitución de la mandataria, propusieron a las Fuerzas Armadas la disolución del Congreso, estableciendo algún acuerdo cívico-militar. A ello se le sumó la paralización total de las actividades económicas (*lockout* patronal) por decisión de la Asamblea Permanente de Entidades Gremiales Empresarias —que había reemplazado a la CGE—. Los partidos políticos —encabezados por el peronismo gobernante— veían impotentes el derrumbe del país, y la tarea de ajuste drástico para salir de la crisis (económica, social y política) les resultaba absolutamente incómoda.

La soledad política de la presidenta era contundente al momento del golpe de Estado. El agravamiento de la crisis económica y social, los vanos intentos de atraer a la cúpula empresarial y militar y el alejamiento de sectores del peronismo y del sindicalismo que podrían haberla apoyado dan cuenta de este escenario. Es sintomático de esa situación que el secretario general de la CGT, Casildo Herrera, haya viajado a Montevideo antes del golpe y declarado frente al periodismo: «Yo me borré». (652)

La UCR, a través de su propio presidente, intentó en vano una salida, llamando a la formación de un gobierno de coalición, (653) lamentablemente, ya era demasiado tarde. El 24 de marzo de 1976 se iniciaría el proceso más violento de la historia argentina reciente, bajo el convencimiento que solo por medio del terror podría encauzarse nuestro convulsionado país.

5. El terrorismo de Estado (1976-1983)

En la mañana del 24 de marzo de 1976 asumió el gobierno una Junta militar conformada por los comandantes en jefe de las tres armas —teniente general Jorge Rafael Videla (del Ejército), almirante Emilio Eduardo Massera (de la Armada) y brigadier general Orlando Agosti (de la Fuerza Aérea)— designando al primero como Presidente de la Nación. Se inicia así el «Proceso de Reorganización Nacional» cuya normativa básica supraconstitucional —debían subordinarse a ella las restantes leyes e, incluso, la misma Constitución Nacional— sostenía que sus propósitos eran:

Restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de moralidad,

idoneidad y eficiencia, imprescindibles para reconstituir el contenido y la imagen de la Nación, erradicar la subversión y promover el desarrollo económico de la vida nacional basado en el equilibrio y participación responsable de los distintos sectores a fin de asegurar la posterior instauración de una democracia republicana, representativa y federal, adecuada a la realidad y exigencias de solución y progreso del Pueblo Argentino. (654)

Como se puede apreciar, el gobierno surgido del golpe buscaba un nuevo orden y no una simple instancia ordenadora de la *res pública* ; una reforma al extremo profunda, una «regeneración» que no sabía de plazos, e incluía lo político y lo económico pero también lo social y lo cultural, (655) conforme a los valores «de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino» y a la «ubicación internacional en el mundo occidental y cristiano». (656)

Bajo esta perspectiva, una vez consumado el golpe militar, de forma inmediata se declararon caducos los mandatos del Poder Ejecutivo (nacional y provincial), se disolvió el Congreso de la Nación y las legislaturas provinciales y municipales, se removieron los miembros de la Corte Suprema de Justicia, el procurador general y los integrantes de los Tribunales Superiores provinciales, y se suspendió toda actividad política y gremial a nivel nacional, provincial y municipal, designando interventores militares a cargo de la mayor parte de las dependencias públicas. (657) Paralelamente, se detuvo a la ex Presidente de la Nación, a varios funcionarios públicos del anterior gobierno, activistas y a dirigentes gremiales de las áreas industriales del Gran Buenos Aires, Gran Rosario y Córdoba (como René Salamanca del sindicato de SMATA Córdoba).

5.1. Complicidades, complacencias y silencios

El Proceso de Reorganización Nacional obtuvo diversos apoyos. Cabe señalar, de antemano, que este sustento o complacencia —por acción u omisión, con mayor o menor disposición— no fue constante y sufrió vaivenes a lo largo de su evolución histórica. Asimismo, que resulta conveniente hablar, más que de «instituciones» —partidos políticos, sindicatos, empresas, credos, Estados e, incluso, las propias fuerzas de seguridad— de «protagonistas» insertos en estas instituciones, pues en el interior de ellas mismas hubo tanto victimarios como víctimas, ciertamente, guardando bien las debidas proporcionalidades entre sí.



El general Jorge Rafael Videla jura como Presidente de la República junto a los otros miembros de la Junta Militar, almirante Emilio Massera (izq.) y brigadier Orlando Agosti (der.), el 29 de marzo de 1976 en el Salón Blanco de la Casa de Gobierno luego del golpe de Estado. (AGN)

Podríamos señalar sin dudas que, en el principio, hubo un consenso social general sobre el golpe de Estado. La «amenaza subversiva», con una economía destruida y sin capacidad de establecer pactos sociales, apoyaron el convencimiento —tanto de empresarios como de amplios sectores gremiales, políticos y eclesiales, junto con la sociedad en general descreída de lo político— de que el Régimen militar que se iniciaba era la única salida al desgobierno imperante.

Una parte de la opinión pública esperó deseosa la intervención y la otra, mayoritariamente resignada […] Un silencio casi generalizado fue la respuesta de la sociedad argentina al momento más duro de la represión militar que transcurrió entre 1976 y 1978. Los dirigentes moderados de la oposición habían aceptado por un tiempo, que suponían no sería muy prolongado, el silencio y la exclusión política. Con la adopción de esta conducta, los partidos no buscaban el fracaso del régimen militar, ni siquiera su aislamiento. Una actitud similar fue asumida por la cúpula de la Iglesia católica y por la dirigencia sindical tradicional. No fueron, entonces, los partidos políticos, los sindicatos, la Iglesia católica, ni los medios de comunicación los que comenzaron a poner límites a los abusos de poder. (658)

La editorial del 25 de marzo del periódico *Buenos Aires Herald* así lo reflejaba:

> Toda la Nación respondió con alivio cuando advirtió que manos firmes habían tomado el control del gobierno [...] es imposible no festejar el estilo de estos reluctantes revolucionarios [...] este no ha sido otro golpe más, sino una operación de rescate. Estos no son hombres hambrientos de poder, sino hombres conscientes de su deber, que asumen con seriedad. Desde sus primeros actos líderes del nuevo gobierno se han ganado la confianza del pueblo. (659)

En primer lugar, fruto de la ineficaz actuación del orden constitucional —y la crisis de legitimidad que ello conlleva— un silencio cómplice se adueñó de gran parte de los argentinos, que veían en el nuevo gobierno un autoritarismo tolerable.

> El terrorismo estatal demostró ser compatible con un gobierno de facto y con uno elegido por el pueblo, con autoridades militares y civiles, con estados de hecho y de derecho. Esto debe ser tenido en cuenta para comprender las actitudes de las clases medias ajenas a la lucha política que no lamentaron la caída de Isabel Perón, cuyo destino miraban desde hacía tiempo con indiferencia, y recibieron con alivio la llegada de los militares en 1976. Basándose en la experiencia pasada, estos sectores no registraban las intervenciones militares como terroristas sino como regímenes, aunque autoritarios, de mayor orden y de menor violencia que los garantizados por el gobierno de Isabel. Por lo tanto, procesaron la llegada de los militares al poder mediante lo que la psicología social define como «mecanismos de anclaje», la inserción de la novedad en un marco de referencias preexistente, sabido y familiar, que amortigua el impacto de la situación creada por un acontecimiento nuevo. El 24 de marzo de 1976 pudo «anclarse» dentro de un sistema de representaciones sociales provisto de antecedentes relativamente cercanos (los derrocamientos de Levingston, el 22 de marzo de 1971, y de Onganía, el 18 de junio de 1970) y relativamente similares (los derrocamientos de Illia, el 28 de junio de 1966, y de Perón, el 16 de septiembre de 1955). (660)

Amplios sectores de la ciudadanía, en especial de la arrinconada y amedrentada clase media, terminaron clamando al cielo, o dejando que los medios formadores de opinión lo hicieran por ellos, a favor de la reimposición del orden, orden que, les resultaba evidente, requería el ejercicio contundente de autoridad que solo podía provenir de los militares. Las Fuerzas Armadas se apropiarían por esta vía de las sensaciones y percepciones, en sí mismas heterogéneas (temor, fracaso, indignación, impotencia, culpa, etcétera), producidas en la

sociedad por la crisis, para difundir su diagnóstico de la situación y su terapia para resolverla. (661)

Los protagonistas políticos nacionales tampoco estuvieron exentos de culpa. Más allá de las responsabilidades pasadas —por acción u omisión— que contribuyeron al desembarco del régimen militar, no toda la clase política estuvo siempre a la altura de los acontecimientos. En principio, recibieron al golpe institucional con pasividad y resignación: frente al desorden público en que estaba sumida la Nación y con el temor de la generalización aún mayor de la violencia armada, no hubo espacio para ensayar resistencia alguna. Es cierto que, en un primer momento, eran pocos los dirigentes políticos dispuestos a una labor activa en el nuevo gobierno, pero no es menos cierto que el deseo de poner un punto final al caos social hizo que aceptaran el nuevo orden imperante:

Francisco Manrique sostuvo que «las Fuerzas Armadas han ejercido la responsabilidad de llenar el vacío de poder generado por un gobierno corrompido e ineficaz» (*La Prensa* , 26 de marzo de 1976). Ricardo Balbín afirmó que «oficialmente se habla de mantener los conceptos del sistema republicano, representativo y federal, de modo que si este es el camino de todos los argentinos, que muchas veces hemos puesto buena voluntad para alcanzar esta finalidad, tenemos que comprender que alguna vez tenemos que participar de una auténtica unidad, sin limitaciones de sectores, para realizar lo que tenemos postergado» (*Clarín* , 21 de mayo de 1976). Por su parte, Deolindo Bittel, tras reunirse con el ministro del Interior, declaró que el Partido Justicialista no trataría de forzar una salida ni apresurar soluciones electorales (*Clarín* , 26 de agosto de 1976) […] El golpe les había «sacado una papa caliente de las manos». (662)

Citando al politólogo e investigador Hugo Quiroga, (663) el historiador —y también investigador— Daniel Lvovich realiza esta clara síntesis conclusiva:

Quiroga es terminante al momento de señalar que, desde 1976, la intervención militar fue legitimada por la casi totalidad de las formaciones políticas mediante el reconocimiento del papel de las Fuerzas Armadas en la «lucha contra la subversión», ya que «esa fue la legitimidad de origen permanentemente invocada por la administración de facto». Tales actitudes, en la óptica de Quiroga, no fueron solo patrimonio de los partidos políticos: «La falta de fidelidad es también imputable a la mayoría de los ciudadanos que buscan, en la dominación militar, fórmulas alternativas de legitimidad». Quiroga ha destacado que un conjunto de partidos políticos —el Movimiento

de Integración y Desarrollo, el Partido Socialista Democrático, el Partido Demócrata Progresista y una constelación de agrupaciones conservadoras provinciales— se mostró desleal al sistema democrático, ofreciendo su apoyo y las competencias individuales de sus miembros para integrarse en la conducción del gobierno. En contraste, los dos grandes partidos políticos argentinos tuvieron en el período una actitud semileal. (664)

En esta misma línea colaboracionista se expresa la historiadora Natalia Casola, incluyendo también otros grupos y partidos —como el Partido Comunista— que se inscriben en las antípodas ideológicas del Régimen instaurado:

La colaboración de la dirigencia partidaria se plasmó en la designación de embajadores civiles como Oscar Camilión del Movimiento de Integración y Desarrollo (MID), Héctor Hidalgo Solá de la Unión Cívica Radical (UCR), Américo Ghioldi del Partido Socialista Democrático (PSD) y la confirmación de varios intendentes en sus cargos. También brindaron su apoyo las asociaciones de empresarios como la Sociedad Rural (SR), la Confederación de Asociaciones Rurales de Buenos Aires y La Pampa (CARBAP), la Asociación de Bancos Argentinos (ADEBA), la Asamblea Permanente de Entidades Empresariales (APEGE) y un sector del capital industrial nucleado en la intervenida Confederación General Económica (CGE). Por su parte, un sector de la CGT, a pesar de que fue intervenida, no se privó de proponer la formación de una «comisión asesora» de la intervención, lo que ponía de manifiesto su vocación de supervivencia y colaboración [...] La opinión del Partido Comunista y el apoyo de los países socialistas resultaban más valiosos de lo que los propios militares estaban dispuestos a reconocer. La línea del partido creaba confusión y ayudaba a convencer a los partidos socialdemócratas del mundo de que las denuncias formuladas por los exiliados argentinos eran exageradas. (665)

Cabe señalar —no obstante, y según veremos detalladamente— que luego de un período de silencio y actuación extremadamente acotada —recordemos la suspensión de las actividades políticas decretadas por el Proceso de Reorganización Nacional—, los distintos políticos fueron alejándose progresivamente del régimen militar —particularmente a partir de la creación de la «Multipartidaria» en 1981 — buscando recuperar la representatividad de los diversos sectores y canalizar la transición hacia una apertura democrática. Para ese entonces, las críticas al modelo económico, a la falta de apertura política y a las violaciones a los derechos humanos fueron creciendo significativamente.

Dentro del sector económico, merece destacarse el sostén financiero del FMI, gracias a las vinculaciones de quien fuera presidente del Consejo Empresario Argentino, José Alfredo Martínez de Hoz, ahora a cargo del Ministerio de Economía. (666) Asimismo, grandes grupos económicos —principalmente de capital nacional y a partir de los beneficios obtenidos— se mostraron complacientes con el Proceso de Reorganización Nacional. Según la opinión de varios intelectuales, (667) entre estos grupos empresariales estarían Acindar —de quien el mismo Martínez de Hoz fuera su presidente y posteriormente lo fuera el general Alcides López Aufranc— (668) , Ford Argentina, Mercedes-Benz, Molinos Río de la Plata, Ledesma, La Veloz del Norte, Techint, Siderar, Socma, Loma Negra, el Grupo Soldati, el Grupo Roggio, el Grupo Macri, Alpargatas, entre tantos otros. Asimismo, el Proceso contaba con el beneplácito mayoritario de los miembros de la Cámara Empresarial Argentina, la Sociedad Rural Argentina, la Cámara Argentina de Comercio y la Asociación de Bancos Privados de Capital Argentino.

Las políticas económicas que llevó adelante la dictadura militar argentina entre 1976 y 1983 modificaron notablemente el mapa del poder económico del país. Los grandes ganadores esos años fueron principalmente un conjunto relativamente reducido de grandes grupos económicos de capital nacional […] A mediados de los años ochenta los grupos económicos nacionales constituían la fracción empresaria que más había crecido durante la década previa. La clave de esta expansión estuvo en la capacidad que mostraron estas organizaciones para actuar en un contexto de alta inestabilidad económica a través de dos pilares centrales: los vínculos con el aparato estatal y la asociación y posterior retirada del capital extranjero […] El contexto institucional que caracterizó a este período hizo que las relaciones políticas entre los empresarios y los elencos gubernamentales se transformaran en un activo clave para los propietarios de los principales grupos locales. Como parte de este proceso cabe destacar la circulación público-privada (puerta giratoria), mediante la cual algunos de estos empresarios pasaron a ocupar puestos estratégicos de la administración pública, y viceversa […] El otro factor determinante de la expansión de los grupos económicos argentinos en un período de estancamiento económico fue la asociación que establecieron con el capital extranjero, que les permitió ser socios minoritarios de grandes emprendimientos industriales durante el auge del desarrollismo, y tomar el control de los mismos cuando una parte de las empresas multinacionales decidió abandonar el país años más tarde debido a la violencia política y al estancamiento macroeconómico. (669)

En el plano internacional y al momento del golpe de Estado, tras

la dimisión de Richard Nixon por el escándalo «Watergate» (1974), Estados Unidos de Norteamérica estaba gobernada por el republicano Gerald Ford (1974-1976), y contaba con Henry Kissinger como un influyente Secretario de Estado. La actitud complaciente de ambos frente al nuevo gobierno argentino resultaba indudable en este primer año de gobierno, según queda evidenciado en los Archivos de Seguridad Nacional desclasificados por Estados Unidos de Norteamérica para el período 1975-1984. (670) Cabe señalar, no obstante, que con la llegada a la Presidencia norteamericana del demócrata Jimmy Carter (1977-1981), Estados Unidos de Norteamérica enarboló una política de defensa de los derechos humanos, principalmente a través del Congreso y de quien fuera subsecretaria de Derechos Humanos, Patricia Derian. (671) En este marco, nuestro país fue sancionado con la reducción de la ayuda económica norteamericana (672) y la suspensión de la cooperación militar (todo en 1977). Ya para 1979 se concretó la visita en la Argentina de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, recibiendo serias críticas de los sectores «duros» del Ejército y de la Marina, del Vicariato Castrense, y de agrupaciones vinculadas al sector agro-ganadero y empresarial. Con la llegada a la Presidencia norteamericana del republicano Ronald Reagan (en 1981), Estados Unidos de Norteamérica renovó el apoyo a la dictadura militar (al menos hasta el inicio de la Guerra de Malvinas). (673)

Asimismo, en el marco del mencionado «Plan Cóndor» —y al menos durante la segunda mitad de la década de 1970— existía una cooperación mutua entre los militares argentinos y los gobiernos de Banzer (Bolivia), Geinzel (Brasil), Pinochet (Chile), Bordaberry (Uruguay) y Stroessner (Paraguay), en el contexto de la «Doctrina de la Seguridad Nacional» sostenida desde los Estados Unidos de Norteamérica. (674) Recordemos también la colaboración inversa en la «exportación» del método argentino al terrorismo de Estado centroamericano («Operación Charly»), donde el Ejército argentino en acuerdo con las FFAA norteamericanas capacitaron fuerzas militares y paramilitares contrarrevolucionarias de Panamá, Costa Rica, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Guatemala. (675)

Por otra parte, otros gobiernos también apoyaron —en mayor o menor medida— al régimen militar argentino; entre ellos, es paradigmático el apoyo tanto de la Unión Soviética (676) como de Cuba y el del Movimiento de Países No Alineados. (677) Ciertamente, también hubo funcionarios extranjeros que denunciaron las violaciones de los derechos humanos sucedidas en la Argentina presentes en México, Francia, Suecia, Irlanda, Italia o España, entre muchos otros. (678)

Dejando explícitamente al margen la consideración sobre la actuación de diversos miembros de la Iglesia católica —dado que es objeto pormenorizado de estudio de la presente investigación— solo digamos que, en este apartado sobre «complicidades, complacencias y silencios» con el Régimen instaurado en 1976, las hubieron principalmente entre aquellos identificados con un sector católico integrista que consideraba a las FFAA como custodio de una Nación sostenida por su fundamento católico. (679) Como señala el Informe *Nunca más* de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (Conadep), además de numerosas víctimas, «lamentablemente, hubo miembros del clero que cometieron o avalaron con su presencia, con su silencio y hasta con palabras justificatorias estos mismos hechos que habían sido condenados por el Episcopado». (680) Cabe señalar, no obstante, que en la Iglesia —como en el resto de las instituciones— hubo víctimas y victimarios del terrorismo de Estado.

La comunidad judía tampoco estuvo exenta de esta realidad. Hubo gran cantidad de víctimas —debido al carácter fuertemente antisemita del Proceso de Reorganización Nacional instaurado— como —al menos y a juicio de investigadores— algunas voces condescendientes.

La toma del poder por parte de las Fuerzas Armadas el 24 de marzo de 1976 encontró una extendida aceptación por parte de las diversas voces de la «comunidad judía». La legitimidad del nuevo golpe de Estado residía, a juzgar por las fuentes analizadas, en el reconocimiento de la situación caótica en la que se había sumido la experiencia del tercer gobierno peronista [...] No obstante, se puede señalar que el carácter de la aceptación y el consenso en torno del régimen militar no fue unidireccional y espontáneo [...] Pero, si por un lado se puede reconocer una temprana aceptación del régimen y de su objetivo de combatir la «subversión», una serie de matices deben ser considerados [...] No obstante, esta perspectiva no puede resultar en una hipótesis que garantice la tranquila inocencia de actores que, desde una época temprana, reconocieron el carácter represivo de la política de Estado. Desde funcionarios y diplomáticos hasta dirigentes de las instituciones judías que resultaron advertidos y/o afectados de las políticas represivas, el conocimiento sobre la faceta criminal de la dictadura no pasó inadvertida. (681)

Los principales órganos editoriales de los medios de comunicación nacional legitimaron el golpe de Estado como la única solución frente al clima caótico instaurado. Empero hay que señalar que —como en el resto de las instituciones— el nuevo gobierno limitó fuertemente la garantía de libertad —en este caso, de prensa— a través de la censura,

la represión, la intervención militar y/o la clausura, particularmente en el período 1976-1979. De todos modos, la prensa osciló entre la crítica moderada —permitida y alentada por el mismo gobierno, a fin de mostrarse «tolerante»—, la autocensura —relativa al rechazo de dar a conocer los excesos en la lucha antisubversiva o de publicar solicitadas por los desaparecidos— y/o el apoyo frontal (principalmente, el diario *La Razón* , cuyo paquete accionario estaba en manos del Ejército).

Como parte de este intento de la dictadura de mantener el favor de la prensa periódica, debe subrayarse el beneficio económico que recibieron los diarios *Clarín* , *La Nación* y *La Razón* con su integración al paquete accionario de la empresa productora de papel Papel Prensa S.A. hacia principios de 1977. A través de esta operación —plagada de irregularidades— el Estado se asoció con los tres diarios para la producción de papel, un insumo básico para su producción y un anhelo largamente buscado por las empresas de diarios, tanto por el beneficio económico discrecional que suponía como por la autonomía del poder político que les facilitaba [...] La maniobra resultó decisiva para la relación que la gran prensa tejió con la dictadura —aunque no implicó alineamientos automáticos de parte de los diarios— y la estructuración de un nuevo escenario interno entre los periódicos nacionales [...]. De un lado se ubicaron los tres diarios beneficiados —entre los cuales *La Razón* fue el «socio menor»— y, por otro, aquellos que fueron muy críticos tras haber quedado fuera de la operación (*La Prensa* ; el matutino de la comunidad británica *Buenos Aires Herald* ; *El Día* , de la ciudad bonaerense de La Plata, y *Ámbito Financiero*). (682)

De este modo, la estrategia publicitaria de la «campaña antiargentina» emprendida por el gobierno militar —que entre sus más recordadas publicidades estaba la calcomanía con el eslogan «los argentinos somos derechos y humanos»—, principalmente en ocasión de la organización del Mundial de Fútbol en 1978 pero también en ocasión de la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979, contó con el apoyo de los principales periódicos nacionales (los beneficiados por la compra de Papel Prensa) y algunas revistas (principalmente de Editorial Atlántida, como *Gente* , *Para Ti* y *Somos*). (683)

Ahora bien, luego de un consenso inicial y advirtiendo las ambigüedades del Régimen y la magnitud del terrorismo estatal —particularmente a partir de 1980—, la política editorial de los medios fue variando de acuerdo a sus intereses políticos, económicos e, incluso, al interés del destinatario de su comunicación. Particularmente *La Prensa* —luego de «quedarse fuera» del

mencionado beneficio de Papel Prensa—, el *Buenos Aires Herald* , de Robert Cox, la revista judía *Nueva Presencia* , de Herman Schiller, o la revista *Humor Registrado* —esta casi al final del Proceso— fueron de los pocos periódicos que más temprano que tarde denunciaron la existencia de personas desaparecidas, la violación de derechos humanos y la difusión de las actividades de las organizaciones de derechos humanos. (684)

5.2. La lucha antisubversiva

A fin de alcanzar las reformas pretendidas, el objetivo primero se centró en el establecimiento del orden y el respeto a la autoridad —en todos los niveles: militar, gubernamental, civil, laboral y hasta familiar— entendidos como presupuestos para la construcción de una sociedad auténticamente republicana. La proclama del estado de sitio, la ley marcial —que incluía la pena de muerte—, la suspensión del derecho a huelga y otros recortes en la Ley de Contrato de Trabajo, la represión y/o ocupación de las fábricas —como en la Ford Motor de General Pacheco—, (685) las reclusiones ordenadas desde el inicio y, ciertamente, lucha armada contra la subversión, se inscribían en este objetivo.

En los documentos y declaraciones inaugurales se estableció que el objetivo final del régimen, en el que debían converger todas las medidas a adoptar, consistía en la fundación de una «nueva república» o una «auténtica democracia republicana, representativa y federal» [...] Para ello era necesario, ante todo, liquidar a la «subversión» y luego eliminar las razones de la permeabilidad que había mostrado la sociedad argentina ante ella, que... podían resumirse en la demagogia y el sistema económico populista. Con los instrumentos de un Estado «ordenado», se atacaría el «cáncer» que amenazaba a la sociedad argentina en todos los frentes, entendiendo que todos constituían manifestaciones del mismo problema básico, el trastocamiento de los principios de autoridad y jerarquía. (686)

Un mes después del golpe de Estado y durante todo 1976, Montoneros continuó sus acciones armadas, concretando alrededor de 400 atentados. (687) Cabe señalar también que la misma conducción de Montoneros, desencantada del gobierno democrático de Isabelita (688) esperaba —de algún modo— el golpe de Estado, con la convicción que ello inclinaría el favor de las masas hacia sí, sin caer en cuenta que ya se habían alejado de las bases. (689) Ese alejamiento de las masas por su excesivo «militarismo», la ruptura con Perón, su aislamiento, su estrecha visión de la realidad, su debilidad estratégica y militar, y su rígida estructura jerárquica, fueron —según los

especialistas— (690) las causas más firmes de su posterior derrota.

Entre las acciones armadas efectuadas por Montoneros durante 1976, caben mencionarse:

- Los asesinatos del ejecutivo de Chrysler Ricardo Kenny y del coronel (R) Abel Cavagnaro (mes de abril).

- El asesinato del jefe de la Policía Federal general Cesáreo Ángel Cardozo (mes de junio).

- La bomba en la Superintendencia de Seguridad Federal de la Policía Federal Argentina (mes de julio, donde funcionaba también un Centro Clandestino de Detención y causando 23 víctimas fatales). (691)

- Presuntamente, (692) el asesinato del general (R) Omar Actis (agosto de 1976).

- El atentado a un ómnibus policial en la ciudad de Rosario (mes de septiembre).

- El intento de asesinato del presidente Jorge Rafael Videla, el asesinato del ejecutivo de Renault Domingo Lozano y la colocación de una bomba en el Círculo militar (mes de octubre).

- El atentado al Comando Policial de La Plata (mes de noviembre, causando 18 víctimas fatales).

- Y finalmente, la explosión en el Ministerio de Defensa (mes de diciembre, causando 14 víctimas fatales).

Entre medio de todos estos hechos, hubo enfrentamientos armados entre las fuerzas subversivas y las policiales, parapoliciales o militares —y/o lisa y llanamente «ajusticiamientos»—, ocasionando el deceso de reconocidos montoneros —como Paco Urondo, poeta, ex FAR; Miguel Zavala Rodríguez, abogado, ex FAP y diputado nacional; Carlos Hobert, fundador de Montoneros; o Carlos Caride, ex JP, FAP y PB— y miembros del ERP —como Susana Gaggero, quien fuera esposa de Luis Pujals; o Mario Santucho y Benito Urteaga, fundadores del ERP—. Para el año siguiente las principales organizaciones armadas estaban absolutamente debilitadas.

A finales de 1976 pasan a exilio —principalmente en Europa, en México (estableciendo cuartel general) y, posteriormente, en Cuba— la Conducción Nacional y los miembros principales de Montoneros

(Fernando Vaca Narvaja, Mario Firmenich, Roberto Perdía, Rodolfo Galimberti, Horacio Mendizábal, entre otros), como los integrantes de la secretaría general del ERP (Luis Mattini y Enrique Gorriarán Merlo) para tratar de ejercer desde fuera su influencia. Ya en el exilio, y luego de unos pocos golpes armados en los primeros meses de 1977, la conducción general del ERP se divide en dos facciones: la comandada por Mattini (que anuncia en 1979 la disolución del ERP y es resistida por algunos combatientes que quedan en el país), y la dirigida por Gorriarán Merlo (que se dirige a Nicaragua para luchar junto al Frente Sandinista de Liberación Nacional contra la dictadura de Anastasio Somoza Debayle).

Por su parte, Montoneros —luego del intento de asesinato del vicealmirante Armando Lambruschini en agosto de 1978, donde moriría su hija Paula de 15 años— virarán de la «defensa activa» a la «retirada estratégica» y, de allí, a la «contraofensiva estratégica» ensayada en dos momentos, 1979 y 1980. En efecto, considerando que el accionar represivo de las FFAA había llegado a su término y entusiasmados por el triunfo sandinista en Nicaragua, un grupo de Montoneros en el exilio regresará al país para intentar asestar un «golpe mortal» al gobierno militar. (693)

Esta estrategia fue la responsable de las dos escisiones que sufrió Montoneros por entonces. La primera, a escasos meses de la realización de la CE [*Contraofensiva Estratégica*] cuando Rodolfo Galimberti, quien la iba a dirigir, decidió abstenerse. La segunda, llamada «La rebelión de los tenientes», luego de conocerse los resultados que había arrojado el primer retorno, y ante la insistencia de los principales cuadros y dirigentes en impulsar una segunda oleada, que finalmente se llevó a cabo. (694)

Sin embargo, la expectativa lejos estuvo de ser realidad: todo culminará en un absoluto fracaso —tanto desde el punto de vista político como militar— aun cuando algunos dirigentes de la cúpula montonera —Perdía, por ejemplo— sostengan que la experiencia sirvió para denunciar el vaciamiento económico de la Nación en manos de grandes grupos económicos y acelerar la retirada del gobierno militar en decadencia. (695)

Las Fuerzas Armadas entendieron que el único modo posible para combatir la subversión era situarla en el marco de una «guerra contrarrevolucionaria», una guerra «no declarada», debiendo apelar a lo que luego se denominó un «terrorismo de Estado». Se entiende ello como el uso sistemático —por parte del gobierno— del hostigamiento persecutorio y de la represión violenta al margen del ordenamiento

jurídico existente, con el fin de imponer un disciplinamiento social basado en el terror —secuestrando, torturando, desapareciendo y/o asesinando adversarios, extorsionando, saqueando, evitando la resistencia, forzando al exilio, etc.—, conforme al proyecto que había emprendido el gobierno de facto.

En efecto, más allá de la estructura institucional —la división en zonas, subzonas y áreas militarizadas, que procedían de la época del «Operativo Independencia»—, existía una estructura represiva clandestina integrada por «grupos de tareas» (en adelante, GT) y «Centros clandestinos de detención» (en adelante, CCD).

Los primeros eran grupos integrados por paramilitares —miembros de fuerzas de seguridad (policías, gendarmes, prefectos), miembros del servicio penitenciario, civiles— (696) y militares de las tres armas, (697) cuya función específica era hacer «inteligencia» sobre las personas sospechadas de subversivas (guerrilleros, políticos, empresarios, sindicalistas, estudiantes, intelectuales, etc.) y obrar clandestinamente su detención, secuestro y tortura —eventualmente su posterior liberación, pero usualmente— su desaparición y/o asesinato, y que, muy asiduamente, también se extendía a amigos y familiares. Cabe señalar que más del 60% de los casos fueron detenidos («chupados») ingresando intempestivamente en sus domicilios particulares, sin identificarse, fuertemente armados y en horario nocturno; en muchos casos, la tortura física comenzaba allí y luego los trasladaban en automóviles —generalmente, Ford Falcon verdes— encapuchados («tabicados») al centro de detención, donde permanecían con los ojos vendados. Contaban con un permiso de «zona franca» o «zona liberada» para actuar sin intervención de la autoridad policial correspondiente. (698) Los integrantes de estos GT —cada uno en su determinado escalafón jerárquico y en general compuestos de cinco o seis miembros— solían apropiarse tanto de los bienes muebles —en carácter de «botín de guerra»— e inmuebles —con la falsificación o firma bajo presión de los títulos de propiedad de los damnificados—, (699) como también disponían de los menores que se encontraran en el procedimiento.

La actuación de estos GT se extendía también a la gestión de los CCD. En efecto, una vez detenido el sospechoso, se lo llevaba a estos Centros —habitualmente destacamentos policiales o asentamientos de las mismas Fuerzas Armadas, aunque también locales civiles— (700) para ser interrogado mediante torturas físicas y psíquicas, ser mantenido ilegalmente y, frecuentemente ser asesinado.

La defensa de Dios y los valores cristianos fue una motivación

ideológica simple para que pueda ser entendida por los represores, hasta en sus más bajos niveles organizativos y culturales. Esta necesaria identificación se hacía para forjar en todo el personal represivo «una moral de combate» y un objetivo tranquilizador de sus conciencias, sin tener la obligación de profundizar las causas y los fines reales por los cuales se perseguía y castigaba, no solo a una minoría terrorista, sino también a las distintas expresiones políticas, sociales, religiosas, económicas y culturales, con tan horrenda metodología. (701)

La tortura tenía como objeto, no solo extraer información del detenido o someterlo a desconectarlo de su vida pública y privada, sino deshumanizar (animalizar) socavando integralmente —física, psíquica y espiritualmente— a la persona; de hecho, a los detenidos se los llamaba por un número y no por su nombre y apellido. Por eso, «ingresar a ellos [los Centros Clandestinos de Detención] significó en todos los casos DEJAR DE SER, para lo cual se intentó desestructurar la identidad de los cautivos, ser alterados sus referentes temporo espaciales, y se atormentaron sus cuerpos y espíritus más allá de lo imaginado». (702) El sadismo de los secuestradores queda graficado absolutamente en los métodos de tortura utilizada. (703)

Si bien su existencia data del gobierno de María Estela Martínez de Perón —en ocasión del Operativo Independencia—, (704) es durante el Proceso de Reorganización Nacional donde se generaliza el uso de los CCD. (705) Según el informe *Nunca más* , de la Conadep, todos dependían de la autoridad militar con jurisdicción sobre cada área y existían dos tipos: en primer lugar, los denominados LT (Lugar transitorio) que servían como primera instancia de interrogatorio y en los cuales se decidía si el secuestrado era liberado o trasladado. En segundo lugar, estaban los LD (Lugar definitivo) donde se lo mantenía cautivo hasta la decisión de ser liberado, o bien de continuar como detenido-desaparecido —para su utilización como mano de obra esclava o, una vez «doblegado», como colaborador—, o bien ser «blanqueado» y conducido a establecimientos penales públicos o comisarías, o bien de ser «trasladado» hacia la muerte.

La metodología del asesinato —en forma individual o colectiva— era variada y respondía a la fría decisión de exterminar a cuantos estaban fuera de su ideología y accionar. En este sentido hubo desde fusilamientos —abiertos u «ocultos» bajo falsos «intentos de fuga» o «enfrentamientos armados»— hasta el ser arrojado vivo al Río de la Plata —los llamados «vuelos de la muerte»—, sin contar aquellos que morían en situación de tortura. La inmensa mayoría terminaba en la desaparición del cadáver (fosas comunes, tumbas sin nombre,

incineración cadavérica).

Hay algo más que tiene que ver con la metodología de la desaparición: primero fueron las personas, el «no estar» alimentando la esperanza en el familiar de que el secuestrado sería puesto en libertad y habría de retornar; luego el ocultamiento y la destrucción de la documentación —que indudablemente existió acerca de cada caso—, prolongando la incertidumbre sobre lo que sucedió; y finalmente, los cadáveres sin nombre, sin identidad, impulsando a la psicosis por la imposibilidad de saber acerca del destino individual, concreto, que le tocó en suerte al ser querido. Fue como asomarse a cada instante al abismo de un horror sin límites. Por eso pensamos que estos muertos sin nombre encuadran dentro de la misma lógica que decidió la desaparición forzada de personas: al borrar la identidad de los cadáveres se acrecentaba la misma sombra que ocultaba a miles de desaparecidos cuya huella se perdió a partir de las detenciones y secuestros. Fue otra de las formas de paralizar el reclamo público, de asegurarse por un tiempo el silencio de los familiares. (706)

Las autoridades militares —por temor a tener que rendir cuentas o bien por cuestiones estratégicas— siempre negaron la existencia de los CDD, o al menos, en las condiciones que se describen, aun cuando está comprobada la presencia de altos jefes militares en estos centros.

Yo niego rotundamente que existan en la Argentina campos de concentración o detenidos en establecimientos militares más allá del tiempo indispensable para indagar a una persona capturada en un procedimiento y antes de pasar a un establecimiento carcelario. (707)

El apoyo de los altos mandos de la Marina al GT fue expreso. Massera asistió a su conformación y dictó una conferencia inaugural a los oficiales designados, concluyendo con una exhortación a los mismos de «responder al enemigo con la máxima violencia, sin trepitar en los medios». El mismo Massera participó en los primeros operativos clandestinos del Grupo de Tareas con el nombre de guerra «Negro» o «Cero» para demostrar su compromiso con la tarea asignada a sus oficiales. (708)

En cuanto a las víctimas de la represión, las palabras pronunciadas en 1977 de quien fuera gobernador de la provincia de Buenos Aires, general Ibérico Saint Jean, ejemplifican su brutal alcance: «Primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, después a sus simpatizantes, enseguida a aquellos que permanecen indiferentes y, finalmente, mataremos a los tímidos». (709) En este punto, cabe señalar el

«concepto» de terrorista que tenía la Junta militar; según palabras de Videla «el terrorista no solo es considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana». (710)

En efecto, el telón de fondo era un plan de «reculturización» de la sociedad argentina a partir del ideario de las FFAA. Esta institución se entendía a sí misma como la única capaz de haber mantenido en forma impoluta los valores tradicionales del auténtico ser nacional, ante la debacle subversiva apátrida y de izquierda, que «se había llevado puestos» a la política, los sindicatos, la educación, la cultura, las confesiones religiosas y la familia entre tantas otras instituciones; solo ella podía resolver las tentaciones populistas de los gobiernos democráticos débiles y que habían conducido al caos social amenazando con la disolución de la Nación. En el fondo, se trataba de una nueva edición de la «Doctrina de Seguridad Nacional» propia de la «Guerra fría» —ideada por Estados Unidos de Norteamérica y puesta en práctica desde la «Escuela de las Américas»— para evitar la amenaza comunista en el continente, que fuera abrazada anteriormente por Onganía. (711)

Este plan empezó a ponerse en práctica en la Universidad. Cesantía de muchos docentes, implantación de cupos de ingreso, prohibición de todo tipo de actividad política, reforma con sentido retrógrado de los planes de enseñanza, autoritarismo, abolición de la autonomía universitaria, fueron algunos de los medios usados para controlar el ámbito donde las organizaciones subversivas habían reclutado a buena parte de sus efectivos en los años anteriores. (712)

Cabría también aquí añadir la política de disciplinamiento y censura previa a la producción científica, cultural y artística, que fue desde la prohibición de difusión y quema de libros —principalmente de los editoriales Eudeba y Centro Editor de América Latina—, hasta el cierre de revistas y periódicos, censura de películas —a través del célebre censor Miguel Paulino Tato— y prohibición de periodistas (vg. Rodolfo Walsh), escritores (vg. Aída Bortnik), cantantes (vg. Nacha Guevara) y actores (vg. Norman Brisky). Pues, como señalaba el almirante Lambruschini, «para obtener sus objetivos [los subversivos] han usado y tratan de usar todos los medios imaginables: la prensa, las canciones de protesta, las historietas, el cine, el folklore, la literatura, la cátedra universitaria, la religión…». (713)

Dentro de las víctimas, merecen recordarse los nacidos en cautiverio —en los CCD, particularmente en la Escuela de Mecánica de la Armada y en el Hospital de Campo de Mayo— y los niños

arrancados directamente de sus hogares, que fueron ilegítimamente apropiados por familias sustitutas sin conocimiento de su identidad; también menores adolescentes y jóvenes, detenidos-desaparecidos. Las familias eran usadas como rehenes en la búsqueda de sus familiares, y también eran objeto de robos, secuestros, torturas y desapariciones, sin distinción de sexo, edad, clases social o estado de salud. (714) Teniendo en cuenta las palabras antes mencionadas de Saint Jean, nadie escapaba de la brutal represión estatal, ni religiosos —especialmente, los comprometidos con los sectores más vulnerables, a los que se llamaba «tercermundistas», sin importar si fueran seminaristas, sacerdotes u obispos—, (715) tampoco conscriptos —acusados falsamente de deserción—, periodistas —como Haroldo Conti, Alicia Eguren, Héctor Oesterheld o Rodolfo Walsh—, políticos, empresarios, gremialistas, médicos, abogados, obreros o cualquier otro ciudadano que resultara sospechoso de subvertir el orden a juicio de las autoridades militares. El informe *Nunca más* refiere además que entre los detenidos en forma clandestina figuraban

[…] hombres y mujeres de distinguida ubicación en la vida del país, por sus roles o especiales calidades científicas, diplomáticas, religiosas, políticas, empresariales, sindicales, literarias, etc., en los cuales se simbolizó la convicción de los ejecutores del terrorismo de Estado, de que jamás serían convocados a dar cuenta de sus actos […] Seguidamente haremos una muy limitada mención de casos de desaparición, tortura y muerte de personas cuya detención, por muy diversas circunstancias, movilizó la intervención de instituciones de muy alta consideración y reconocimiento social, sin poder conmover el marco de absoluta impunidad con que actuó la represión ilegal. (716)

Ciertamente hubo organizaciones que denunciaron, resistieron y se opusieron a esta política sistemática de violación de los derechos humanos, particularmente obligando a visibilizar las atrocidades que se cometían, y exponiéndose a represalias. (717) Para una adecuada lectura, remitimos para este punto al extenso capítulo de esta misma investigación relativo a la *presencia y actuación católica en organismos de defensa de los derechos humanos* .

Aun así mencionemos que en el ámbito internacional se cuentan los informes de Amnesty International, (718) las visitas e informes de la Secretaría de Derechos humanos del Departamento de Estado de Estados Unidos de Norteamérica —a cargo de Patricia Derian—, y fundamentalmente, la visita en 1979 y el posterior informe oficial de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos.

La Comisión de la OEA visitó cárceles, verificó la existencia de inhumaciones clandestinas en ciertos cementerios y recibió un total de 5580 denuncias en sus oficinas de Buenos Aires, Córdoba y Tucumán. Conversó con altos funcionarios, miembros de las Suprema Corte, políticos, gremialistas y religiosos, y publicó en 1980 un *Informe* oficial que constituye un documento veraz, ecuánime y desgarrador sobre lo ocurrido, publicación que circuló semiclandestinamente en la Argentina. (719)

En efecto, si bien se había permitido la visita de la Comisión con el objetivo de «ganar la paz» luego de la «guerra sucia» —expresiones asiduas de Videla— y mejorar las relaciones internacionales en búsqueda de créditos y ayuda militar a través de un cambio de imagen frente a la denuncia de violaciones de derechos humanos —para ese entonces, se había reducido el número de detenidos-desaparecidos—, nada salió al gobierno como esperaba, a pesar de los esfuerzos del embajador argentino en Ginebra, Gabriel Márquez, por «ganar tiempo» y evitar una condena explícita a la Argentina. (720) Las organizaciones locales de defensa de los derechos humanos —que seguidamente mencionaremos— tuvieron un enorme papel de visibilizar las violaciones.

En este terreno el gobierno cometió prácticamente todos los errores imaginables. En primer lugar, subvaloró a los organismos de derechos humanos, tanto en su capacidad de coordinar la acción colectiva de los familiares de los desaparecidos, como en el impacto que esa acción podía tener externa e internamente [...] Por otro lado..., los reclamos movilizaba a grupos bastante autónomos y espontáneos, cuya legitimidad no estaba en cuestión y cuyas convicciones no estaba en crisis por el fracaso de los sueños revolucionarios ni por el efecto combinado de la represión masiva y el avance del proyecto de refundación autoritaria de la sociedad. (721)

Ante el pronunciamiento negativo de dicha Comisión, el gobierno de Videla respondió con un extenso documento, acusando al informe de falta de ecuanimidad y objetividad, y afirmando que el mismo distorsionaba la verdad por desconocer la realidad argentina de la última década («Los derechos humanos en la Argentina», diario *La Razón* , 17 de abril de 1980); al mismo tiempo, Videla intentó que el informe sea rechazado por la asamblea de la OEA. Todo era atribuible a una «campaña antiargentina» de desprestigio internacional, animada por exiliados subversivos o sus aliados ideológicos. Posteriormente el gobierno militar inició una serie de campañas de relaciones públicas con el objeto de revertir su imagen. (722)

En el plano local, podemos mencionar la actividad de la Comisión de Familiares Secuestrados —constituida en septiembre de 1976, y que luego adoptara el nombre de Familiares Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas— a fin de presentar el recurso jurídico del *habeas corpus* , reclamar por detenidos por razones políticas y realizar distintas demandas ante el Ministerio del Interior. Por su parte, el objetivo de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos —constituida en diciembre de 1975 a raíz de asesinatos realizados por la Triple A e integrada por destacados miembros del quehacer nacional como Raúl Alfonsín, Alicia Moreau de Justo, Alfredo Bravo, Emilio Mignone, el pastor metodista José Miguez Bonino o monseñor Jaime de Nevares— (723) consistía en promover la vigencia de la Declaración Universal de los Derechos del hombre en el marco de un espacio institucional basado en la verdad, la libertad, el respeto a la vida y la justicia. Dentro de todos ellos, el Servicio de Paz y Justicia para América Latina —organización social de inspiración cristiano-ecuménica cuya finalidad es promover los valores de la paz, la no violencia y una cultura fundada en el reconocimiento pleno a los derechos humanos— se fue visibilizando a nivel internacional con la concesión del Premio Nobel de la Paz 1980 a su coordinador general, el argentino Adolfo Pérez Esquivel, activo militante por los derechos humanos. (724)

Recién a fines de 1978 se generalizaron los pronunciamientos públicos cuando el Estado autoritario empezó a tener dificultades para contener las disconformidades crecientes. Prevalecía en los pronunciamientos un reclamo coincidente que fue perfilando la forma en que la oposición comenzaba a disputar al Estado autoritario el monopolio de la política y a cuestionar su exclusión del sistema decisional. Entre 1978 y 1981 las coincidencias civiles se estructuraron —a medida que elevaban la voz y endurecían las posiciones en torno a los puntos siguientes: 1. Participación política; 2. Restablecimiento del estado de derecho; 3. Libertades políticas; 4. Vigencia de los derechos humanos; 5. Modificación de la política económica. Conviene aclarar que el reclamo del restablecimiento del estado de derecho no estuvo acompañado, en esa etapa, de fechas precisas ni se buscó realmente —no había espacio para ello— discutir un calendario electoral. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que en todos los documentos públicos se reconocía igualmente el papel de las Fuerzas Armadas en la lucha contra la subversión y en ninguno de ellos aparecía la idea de conformar un polo cívico de oposición antidictatorial. (725)

Respecto de la clase política, en virtud de la apertura —aún extremadamente limitada y frágil— ensayada sin demasiado éxito por

el general Roberto Viola —presidente de facto de marzo a diciembre de 1981—, de la mano de Ricardo Balbín y la Unión Cívica Radical nació la «Multipartidaria» —cf. «5.4 Los proyectos políticos» en este mismo capítulo—. Se trató de un espacio de consensos, integrado por partidos políticos (UCR, PJ, Partido Intransigente (PI), Movimiento de Integración y Desarrollo y Partido Demócrata Cristiano), entidades sindicales y grupos empresarios, dispuestos a abrir un área de diálogo y negociación con las FFAA, en pos de que se les posibilite su reorganización y sentar las bases para la futura transición democrática. En este espacio comenzaron manifestaciones públicas y se escucharon los primeros fuertes reclamos de la clase política:

Tras un ciclo de dolor y muerte para toda la familia argentina, diezmada por la violencia, resuena el profundo sentir por el desconocimiento de los derechos humanos en las acciones represivas y por la justicia nunca satisfecha de miles de desaparecidos cuyos destinos se ignoran. Esta lacerante situación hace necesaria una explicación oficial a los familiares y al país, así como es indispensable regularizar la situación de los presos sin proceso ni condena. (726)

De todos modos, la organización más representativa que surgió en este contexto fue Madres de Plaza de Mayo (abril de 1977), nombre tomado de la costumbre de «reunirse caminando» —puesto que las reuniones en la vía pública estaban prohibidas por el estado de sitio imperante— alrededor de la pirámide —símbolo de la misma libertad — de dicha plaza; lo hacían cubriendo sus cabellos con pañuelos blancos. Para octubre de ese mismo año —donde eran ya más de 300 —, a la par de solicitadas en los diarios e, incluso, una denuncia internacional presentada ante el gobierno de Estados Unidos de Norteamérica, muchas de ellas supieron que no eran solo madres sino también abuelas de niños ilegítimamente apropiados por los secuestradores o nacidos en cautiverio: surgió así la organización Abuelas de Plaza de Mayo, dedicada al reclamo, investigación y búsqueda de los niños desaparecidos.

Algunas sufrieron, no solo la detención-desaparición de sus hijos y nietos y el ninguneo de las autoridades, sino también su misma desaparición física. Es el caso de tres madres fundadoras de la organización: Azucena Villaflor de De Vincenti, Esther Ballestrino y María Ponce de Bianco, secuestradas entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977 por un grupo de tareas bajo el mando del capitán Alfredo Astiz.

5.3. El programa económico

Junto al primer objetivo de saneamiento del orden institucional, estaba también la «concreción de una situación socioeconómica que asegure la capacidad de decisión nacional y la plena realización del hombre argentino, en donde el Estado [...] brinde a la iniciativa y capitales privados, nacionales y extranjeros, las condiciones necesarias para una participación fluida en el proceso de explotación nacional de los recursos». (727)

A partir de un diagnóstico económico inicial —que les indicaba un exceso del asistencialismo populista y un marcado intervencionismo estatal— el ministro José Alfredo Martínez de Hoz diseñó y puso en marcha el conocido como «Programa de recuperación, saneamiento y expansión de la economía argentina» (discurso del 2 de abril de 1976). Su plan de acción consistía en reducir el gasto fiscal —eliminando subsidios a las exportaciones no tradicionales o a las prestaciones sociales deficitarias, principalmente en el campo de la salud o la vivienda, y reduciendo el gasto público, limitando el empleo público y enfriando salarios—, ampliar el mercado de capitales —reduciendo progresivamente los aranceles de importación para favorecer la entrada y competencia con el mercado industrial argentino—, promover las exportaciones —eliminando retenciones a la exportación de productos agropecuarios—, (728) y potenciar el rol autónomo del mercado —la apertura económica en base a la liberalización de las tasas de interés de la banca comercial—. (729) Estas medidas perseguían los objetivos del saneamiento monetario y financiero —la reducción de la inflación limitando el crecimiento de la oferta monetaria—, la aceleración de la tasa de crecimiento económico y, finalmente, la razonable distribución del ingreso —buscando preservar el salario real pero adecuándolo a la productividad económica—. (730) Todas esas «recetas» seguían los lineamientos ideológicos de la Escuela liberal económica de Chicago —el «monetarismo» de Milton Friedman—, a fin de terminar con la matriz redistribucionista que no guardaba relación con el nivel de productividad imperante, y lograr reducir la presencia de un Estado ineficiente, burocrático y sobredimensionado.

De todos modos, el conjunto de las medidas adoptadas —particularmente la promoción de las actividades financieras y la apertura irrestricta al mercado externo—, no lograron el efecto deseado. Efectivamente, terminaron favoreciendo la concentración de riquezas —y el poder de presión sobre el Estado— de ciertos grupos económicos —la «patria financiera» (empresas beneficiadas por la especulación financiera) y la «patria contratista» (empresas beneficiadas por las contrataciones del Estado)— en desmedro de las pequeñas y medianas empresas e industrias, muchas de las cuales

fueron a la quiebra. Junto con el «disciplinamiento social» sufrido por el sector obrero —la limitación de derechos laborales, intervención de sindicatos, represión, etc.—, se profundizó la grieta social entre los distintos actores y el alejamiento del poder político de las clases más bajas. Veamos algo de ello.

Para llevar adelante su plan, gracias a los vínculos personales con el *establishment* nacional, con los centros financieros internacionales y con el vicepresidente de los Estados Unidos de Norteamérica en tiempos de Gerald Ford (1974-1977) Nelson Rockefeller, Martínez de Hoz logró préstamos millonarios del FMI apenas iniciada su gestión —alrededor de 100 millones de dólares—. Además se impondría una disciplina económica, reduciendo el gasto público, liberando precios y manteniendo un ritmo devaluatorio controlado, a través principalmente del congelamiento de salarios. (731)

Tras unos meses de aparente éxito, en 1977 y a pesar de la política de privatización de empresas estatales, el déficit público aumentaba. La racionalización anunciada constituyó en realidad un mero discurso —nótese el incremento de gastos en la petrolera estatal YPF— pues el gasto público crecía a la par de diversos sectores empresariales nacionales contratistas (la «patria contratista»); asimismo el Estado necesitaba recursos para la autodenominada «modernización de las FFAA» y su carrera armamentística. (732) A ello le correspondió una creciente inflación anual (que llegará ese año al 160%). (733)

Así las cosas, el gobierno tomó algunas medidas. Primero, contener la inflación con un congelamiento de precios por 120 días; luego «enfriar» los salarios por debajo del incremento de precios; finalmente, reducir la emisión monetaria. (734) Ello fue acompañado de la colocación de títulos en el mercado de capitales y la redefinición de una política tributaria, incrementando las tarifas de servicios públicos. De todos modos, los números exhibidos hasta entonces no dejaban de ser positivos. (735)

Para 1978 los esfuerzos se dirigieron absolutamente a derrotar la inflación con medidas monetaristas:

Es entonces cuando comienza a perfilarse una política de estabilización novedosa, diseñada sobre bases completamente distintas. Una política de estabilización «de economía abierta», que habría de basarse en el llamado «enfoque monetario del balance de pagos» […] El problema que las prácticas de indexación significaban para la política de estabilización fue reconocido explícitamente hacia 1978 por las autoridades económicas. Desde fines de ese año se llevó a cabo un intento de quebrar la trama de contratos indexados y los mecanismos de formación de expectativas en función de la inflación pasada, utilizando el tipo de cambio nominal como instrumento antiinflacionario. Se optó por no intervenir directamente sobre los contratos privados. El «disciplinamiento» de los formadores de precios y de los asalariados debería provenir de la apertura comercial, cuyo ritmo se decidió acelerar. La apertura llevaría a un aumento de la competencia, particularmente en el sector industrial hasta entonces protegido. Con la apertura y la prefijación de las tasas de devaluación mensuales según una secuencia decreciente (la «tablita»), la inflación interna debería tender a igualarse a la inflación internacional. En teoría, en una economía pequeña plenamente abierta al comercio internacional, los precios internos se igualarían a los vigentes en el mercado mundial, multiplicados por el tipo de cambio. Esto implicaba más impuestos o aranceles y menos subsidios. Así, a la larga, con la paridad cambiaria fija, la inflación interna y la internacional resultarían iguales. (736)

De esta manera, hacia finales de 1978, se decidieron rebajas arancelarias para la entrada del capital externo, buscando la atenuación de la inflación que había trepado al 170% anual. (737) Se fijó también el cronograma de devaluación gradual del tipo de cambio en base a una «tablita» —previamente diseñada— que fijaba el valor diario del dólar a futuro (de enero a agosto de 1979) y así se obtenía un «dólar barato». Todo ello no solo favoreció el masivo ingreso de fondos al sistema financiero durante el año siguiente, sino también la obtención de dinero («plata dulce») a partir de la especulación («bicicleta financiera»). Muchos argentinos viajaban al exterior aprovechando el tipo de cambio favorable, principalmente a Miami, caracterizados con una frase que se hiciera célebre a la hora de realizar compras sin restricciones: «Deme dos». (738)

Ciertamente, la balanza comercial —gracias al modelo agroexportador— resultaba favorable, y las reservas aumentaban —gracias a la presencia de dinero externo—; sin embargo, las economías regionales y los sectores industriales se precipitaban, y la inflación quedaba lejos de estar controlada, disminuyendo solo a un muy lento

ritmo (llegaría casi al 140% anual en 1979). (739)

Dado que las tasas de inflación se mantuvieron por varios meses muy por encima de las tasas de devaluación del peso (retraso cambiario), los inversores extranjeros que habían ingresado al país comenzaron a preocuparse enormemente, temerosos de una abrupta devaluación monetaria. La presión manifestada ante el riesgo asumido por los inversionistas, provocaba alzas en las tasas de interés para mantenerlos en el sistema, que impactaban fuertemente en los sectores endeudados —particularmente a partir de la aplicación de la Circular 1050/80 que indexaba los créditos tomados a partir de un promedio de las tasas de interés—. En este contexto, muchas industrias de capital enteramente nacional estuvieron obligadas a endeudarse y, posteriormente, al no poder sostener sus obligaciones, pronto entraron en quiebra. (740) Para marzo de 1980, cerraba el Banco de Intercambio Regional (BIR) e inmediatamente después otros grandes bancos y múltiples entidades financieras, provocando un lógico pánico entre ahorristas e inversores y una pronunciada demanda de fondos.

A fin de aquietar los ánimos, preservar la confianza y, particularmente, evitar la «corrida bancaria» y fuga del dinero hacia el exterior, la Circular 1051/80 garantizó el apoyo irrestricto del Estado a las entidades financieras, ocasionando la consecuente caída de reservas del Tesoro nacional —pues el Estado debió asumir los pasivos de las entidades financieras quebradas—, mayor presión sobre el mercado cambiario —suba de tasas de interés que incrementaban su impacto entre los deudores— y un rebrote inflacionario (llegando casi al 90% anual e *in crescendo*).

Sin embargo, el proceso de fuga de capitales ya se había iniciado —desde fines de 1979 hasta febrero de 1981, momento en que se abandonaría la «tablita» cambiaria— y la deuda externa se había incrementado enormemente —de 7800 a 40.000 millones de dólares— junto con la pérdida del salario real de los trabajadores. (741) Las críticas al modelo económico procedían desde los más variados sectores: desde los partidos políticos —el Movimiento de Integración y Desarrollo, la Democracia Cristiana, la Unión Cívica Radical, el Partido Intransigente y el Partido Justicialista, entre otros—, el sindicalismo —la Comisión de los 25—, la Iglesia católica —en «La paz, es obra de todos»— y el mismo frente interno de las FFAA —especialmente, la Marina y la Fuerza Aérea—. Por ello, más allá de algunas decisiones paliativas —una devaluación tardía del 9%, la modificación del IVA, la eliminación del plazo mínimo de un año para tomar créditos en el exterior, la derogación del aporte jubilatorio y del aporte FoNaVi (Fondo Nacional para la Vivienda), etc.—, quedaba

evidenciado que el ciclo de Martínez de Hoz estaba concluido.

Hacia fines de 1980 la mayoría de los sectores de la producción vivía un nuevo y hondo desengaño en relación con la política de Martínez de Hoz. Algunos de estos sectores habían desaparecido virtualmente, como era el caso de la industria electrónica; otros, en lugar de producir, importaban porque les resultaba más beneficioso y menos complicado. Las grandes cámaras comerciales estaban casi en rebeldía contra la política impuesta desde 1976. El gobierno no contaba ya con el apoyo entre los empresarios industriales que antes lo habían aplaudido. El único sector que se beneficiaba era aquel al que dio en llamarse «la patria financiera», es decir, el conjunto de especuladores, prestamistas, entidades financieras e inversionistas de dinero en colocaciones rápidas, seguras y enormes intereses. El pequeño ahorrista y el deudor común estaban atrapados por los intereses, mágicamente multiplicados a través de la «indexación». (742)

Los cambios que se sucedían en el terreno político —Roberto Viola reemplazaría a Videla en la Presidencia de la Nación en marzo de 1981—, también llegaban al terreno económico y despertaban expectativas. En febrero, se anunció una devaluación excepcional del 10% y una pauta de devaluación mensual —hasta agosto de 1981— del 3%, acompañada por el desdoblamiento del tipo de cambio del mercado comercial (regulado) y financiero (libre), buscando favorecer las exportaciones y corregir muy paulatinamente el retraso cambiario. Sin embargo, el mercado interpretó —lisa y llanamente— que la devaluación continuaría e incrementó la compra de reservas, la corrida bancaria y la fuga de capitales. Los intentos del nuevo ministro de Economía Lorenzo Sigaut —que disponía un aumento de las tasas de interés, tomaba nueva deuda externa y desalentaba con sus declaraciones la compra de divisa extranjera («el que apuesta al dólar, pierde»)— fueron en vano. La crisis inflacionaria —que superaba ya el 130% anual— (743) inició la mayor recesión económica argentina desde los años treinta.

A fines de 1981, y otra vez acompañado por los cambios políticos —Leopoldo Galtieri asumiría la Presidencia de la Nación—, Roberto Alemann —hombre cercano a Martínez de Hoz— se haría cargo de la cartera económica. A fin de contener la inflación, tomó las clásicas medidas restrictivas para afrontar el gasto público —congelamiento de salarios y privatización de bienes estatales—, añadiendo también nuevos impuestos sobre las exportaciones; simultáneamente redujo la dispersión de los derechos de importación y reestableció una tasa de cambio flotante.

Estas medidas lograron —hasta abril de 1982— una cierta baja inflacionaria, interrumpida por los acontecimientos políticos imperantes que desdibujaron —si aún lo tenía— el rumbo económico diseñado por el Proceso. Luego de la guerra de Malvinas, todo llevó a un ajuste caótico acompañado a la inminencia de los nuevos tiempos políticos. En efecto, las decisiones económicas posteriores responderán a las decisiones políticas del nuevo presidente (general Reynaldo Bignone) en el camino de transición hacia el retorno constitucional.

Bajo las premisas del libre mercado, los ministros de Economía desde julio de 1982 a diciembre de 1983 —primero José María Dagnino Pastore y luego Jorge Wehbe (con Domingo Cavallo y Julio González del Solar, respectivamente, al frente del BCRA)— buscaron reducir la deuda del sector privado y reorganizar el mercado financiero ante una economía destruida. De esta manera, en primer lugar, junto con masivos subsidios al endeudamiento externo privado y al crédito privado interno, se determinó que el valor nominal de las deudas existentes crecería a una tasa de interés debajo de la línea inflacionaria: ello implicó que los pasivos terminaron «licuándose». Luego, por disposición del BCRA (A 251/82) se produce la «estatización» de 17.000 millones de dólares de deuda externa privada. Todo ello, como era de esperar, impactó negativamente en las finanzas públicas, llevando a un nuevo estallido inflacionario que trepó en 1982 al 210% y en 1983 al 433%. No alcanzó ni un aumento impositivo para paliar los desequilibrios fiscales, ni los nuevos controles de precios y de tasas de interés para atemperar la crisis.

Al problema que significaba la transferencia de recursos al exterior por pagos de los intereses de la deuda se adicionaba otro: la «transferencia interna». Si bien el grueso de los intereses de la duda recaía sobre las cuentas fiscales, las divisas requeridas para hacer frente a los correspondientes pagos, o a parte de ellos, eran generadas por el sector privado. De este modo, el Estado debía contar con recursos (de naturaleza tributaria, por ejemplo) para comprar las divisas a los exportadores. En su defecto, debía obtenerlas a cambio de instrumentos financieros, en la forma de deuda pública remunerada o dinero. (744)

Al finalizar el Proceso, la deuda externa argentina ascendería a casi 45000 millones de dólares —seis veces el tamaño de las exportaciones y cuatro veces más que la de 1976—, la pobreza había pasado de alrededor del 4,57% (octubre de 1974) al 21,55 (octubre de 1982) y los desocupados se estimaban en 400.000. (745)

5.4. Los proyectos políticos

Las diversas Juntas Militares que se fueron sucediendo en el Proceso de Reorganización Nacional, con sus distintos Presidentes de facto, (746) guardaban —ciertamente— objetivos comunes en cuanto a la lucha antisubversiva y al saneamiento económico; aun con diferencias estos objetivos estratégicos se mantuvieron a lo largo de todo el Régimen. Sin embargo, en torno al Régimen a construir y los modos de hacerlo, existían discrepancias.

En efecto, entre los distintos proyectos que se irían presentando existía ciertamente un trayecto común de tres etapas: mientras se aniquilaba la subversión y se buscaban garantizar las libertades económicas —ordenamiento y saneamiento del Estado—, se buscaba tibiamente una gradual y moderada apertura política-social —bajo la guía fuerte y ordenada de las FFAA— (diálogo y participación confusa, no siempre definida en sus modos), hasta finalmente llegar a una restauración republicana, entendida ella en la perspectiva «occidental y cristiana» defendida por el Proceso (transferencia progresiva al poder civil). (747) De hecho, el mismo Videla declararía como objetivo del Proceso: «reorganizar institucional y políticamente el país, con la finalidad de concluir con los ciclos pendulares de gobiernos civiles y militares, instaurando una democracia estable». (748)

Sin embargo, por dificultades propias del diseño institucional, existían desde el comienzo rasgos de fragmentación interna en las mismas FFAA. En primer lugar, debido a la distancia entre el Presidente y los distintos militares presentes —pertenecientes a las tres ramas de las Fuerzas— en la actividad pública, que seguían obedeciendo a sus mandos naturales. No eran pocas las veces que la autoridad presidencial era desafiada, implícita o explícitamente, por funcionarios subordinados militarmente a otra Fuerza.

En segundo lugar, el plano económico también suscitaba divisiones. Videla, su ministro del Interior —Albano Harguindeguy— y el gobernador de Buenos Aires —Ibérico Saint Jean— eran de los que apoyaban sin titubeos la política de Martínez de Hoz; el resto —particularmente Massera, Viola y otros generales desarrollistas— se mantenían críticos. Por ejemplo, Horacio Liendo —titular de la cartera de Trabajo y bajo el «paraguas» de Viola— no compartía la visión de la economía sostenida por Martínez de Hoz, que exigía al menos un plazo de cinco años para obtener resultados óptimos. Ciertamente, la política económica sostenida implicaba —según vimos— «ganadores» (la «patria financiera» y la «patria contratista») y «perdedores» (la «patria sindical» y la «patria industrial»), desalentando la tan ansiada unidad nacional. Estas disidencias militares, a la vez que erosionaban

la autoridad del mismo Proceso, facilitaron que sea el terreno económico uno de los pocos lugares donde los medios de comunicación social, la dirigencia sindical (749) y la clase política en general, pudieran emitir opiniones contrarias a la conducción del régimen.

En tercer lugar, los recelos —dentro del Ejército— entre un sector duro y otro moderado. En el primero podemos ubicar a los generales Suárez Mason, Díaz Bessone, Saint Jean, López Aufranc y Menéndez, entre otros; en el segundo a los generales Viola y Liendo. Mientras los primeros compartían la idea de un régimen que se prolongara en el tiempo, una transición paulatina y controlada y una democracia limitada con elementos elitistas —sufragio restringido, por ejemplo— y corporativistas —y con adhesión de amplios sectores del empresariado—, los segundos pensaban más bien en un ordenamiento fuerte y breve y una transición rápida con acuerdos programáticos con la clase política; incluso, en este último sector, Viola tenía sus propias ambiciones políticas y buscaba el apoyo de la política y de los sindicatos —por intermedio de Liendo—. Entre ambos grupos estaba Videla —y también Harguindeguy—, que compartía la visión de los «duros» en cuanto a los tiempos —particularmente porque entendía, junto a Martínez de Hoz, la necesidad de ampliar los plazos para el saneamiento económico—, pero estaba en desacuerdo con su proyecto político elitista y antipluralista; asimismo, por su desprecio de la política (apoliticismo), era afín al diálogo con actores sociales y políticos para la transferencia —en algún momento— del poder.

Finalmente, un cuarto factor que producía «dispersión de la autoridad» y dificultades internas para llegar a acuerdos y sostenerlos, era el enfrentamiento entre el Ejército y la Armada, principalmente entre Videla —un cabal representante del «profesionalismo prescindente» de las FFAA— y Massera —un marino ávido de poder—. Este último solía «aliarse» a los «duros» porque la concreción de su propio espacio político y de su poder —a partir del contacto con peronistas, sindicalistas y figuras internacionales—, unido al desgaste que urdía en Videla, precisaba de tiempo. (750)

De este modo, la puja de poder entre distintos nombres y fuerzas condicionaba en la política y en la economía a la conducción presidencial, incluso llegando al plano de las relaciones internacionales. El apoliticismo de Videla nunca pudo resolver estos dilemas.

Más allá de todo, ya desde el inicio del Proceso, Videla tenía contactos con políticos y otras personalidades destacadas

—«individuos y no organizaciones» como solía repetir—. Para marzo de 1977, el mismo Presidente haría un llamamiento al diálogo para conformar representaciones políticas que el Proceso consideraba legítimas, es decir, aquellas alejadas de corrupción y populismo. Había, sin dudas disposición amplia de los políticos en colaborar, (751) aunque no de cualquier forma. En efecto, a la hora de pensar el modo de incluir a la clase política en la transición republicana, un sector de los «blandos» aceptaba que ella debía incluir la participación de algunos partidos políticos preexistentes. Sin embargo, otros proponían la creación de un espacio de convergencia cívico-militar —el Movimiento de Opinión Nacional (MON)— desde el cual iniciar la reconstrucción democrática; dicho movimiento era sostenido por Roberto Viola e instrumentado por Albano Harguindeguy mediante rondas de diálogo con políticos, empresarios y otros actores sociales. (752) Naturalmente, las preferencias de los líderes de los partidos tradicionales se situaban en la primera de las opciones indicadas.

Las diferencias internas entre los «blandos» no hacían otra cosa que envalentonar a los «duros». En pos de explicitar estrategias para alcanzar los objetivos del Proceso, ya en los primeros tiempos este sector fue presentando diversos proyectos políticos en orden al futuro restablecimiento institucional. En efecto, mientras estaba en curso un modelo liberal-económico sostenido por Martínez de Hoz, se proponía la «unidad nacional» a través de un proyecto político conservador —presentado en agosto de 1976 por el gobernador de Buenos Aires, Ibérico Saint Jean— y un proyecto nacionalista-corporativista —«nacional militar» según fuera presentado en agosto de 1977 por el ministro de Planeamiento, Genaro Díaz Bessone—, (753) ambos con la intención de ser la herencia política de la «refundación nacional» hecha por el Proceso que evitaran el populismo y los extremismos. Incluso había quienes propondrían una especie de «Consejo de la República», integrado por hombres vinculados a las FFAA, que como institución supra-democrática evaluaría y controlaría a futuros candidatos electos y garantizarían la estabilidad nacional.

Así las cosas, desde el entorno de Videla fueron diseñando —fines de 1977 y principios de 1978— un nuevo proyecto programático. (754) Sin embargo, la Junta Militar, en marzo de 1978, «licuó» por completo esta propuesta: dejó solo los objetivos generales y quitó todo tipo de precisión operativa, para acentuar la formación del citado MON como «partido oficial» desde donde deberían surgir, en un momento posterior, los nuevos partidos políticos del nuevo orden constitucional. Para ese entonces, Massera —apoyado por la Aeronáutica y enfrentando abiertamente a Videla— insistía en dar por finalizado el período excepcional para evitar la regla del «cuarto

hombre», es decir, la regla según la cual una misma persona no podía retener para sí la presidencia de la Nación y la jefatura general de algún Arma. Para dirimir estas cuestiones, en abril de 1978 se convocaría a una «Junta Grande» compuesta de los más altos mandos de las FFAA quienes, tras intenso debate, resolvieron el pase a retiro de los comandantes generales Videla, Massera y Agosti, y la reelección presidencial de Videla, pero solo hasta abril de 1981.

El general Roberto Viola resultó elegido como nuevo comandante en jefe del Ejército, apoyado por los «blandos» —Videla, Harguindeguy y Galtieri, entre otros— y resistido por los «duros» —Suárez Manson, Saint Jean, Menéndez y otros—, quienes lograron acotarle el período de nombramiento a un año y medio (fines de 1979). En su nueva tarea, consolidó el control del Ejército —incluso cediendo espacios para el sector «duro»—, buscó apoyos del ámbito agrícola (Federación Agraria) e industrial (Unión Industrial Argentina) —los grandes empresarios seguían prefiriendo a los «duros» y a Martínez de Hoz—, y se acercó también a un reducido núcleo gremial —enfrentados con el sindicalismo combativo de la Comisión de los 25—. (755) Sin embargo, el esfuerzo de Viola por consolidar el proyecto del MON resintió los acercamientos con el sector político.

En efecto, los representantes políticos ansiaban una salida concertada y descartaban integrar una fuerza política de convergencia cívico-militar. Buscaban una real apertura —que nunca llegaba— y un plazo de tiempo definido; el mismo Videla —alejado del Ejército y controlado por la Junta— no lograba designar funcionarios políticos en el nuevo gabinete nacional ni en las gobernaciones. Cansados de promesas, comenzaron a pensar en una convergencia —un entendimiento amplio— que se plasmó, por primera vez, en un documento de noviembre de 1978 —y reafirmado en marzo de 1979— donde se reclamaba una mayor participación política, el cambio del rumbo económico, el restablecimiento del Estado de derecho y una respuesta a los familiares de desaparecidos, entre otros —sin por ello objetar la lucha antisubversiva—. (756) A pesar de los esfuerzos de Videla por encaminar un diálogo con los representantes políticos, la profundización de la política económica —que también recibía críticas de los sindicatos, agrupados ahora en la nueva Conducción Única de Trabajadores Argentinos; la Iglesia católica, como en el documento de la Conferencia Episcopal Argentina de mayo de 1979, y puertas adentro del Régimen— alejó mucho más al Proceso de los políticos.

Por su parte, ya alejado de la Comandancia de la Armada e intentando capitalizar este desencanto, Massera se dedicaría al armado de un movimiento nacional socialdemócrata —Partido por la

Democracia Social, presentado formalmente recién en agosto de 1981 — sin ahorrar críticas a la conducción política y —fundamentalmente — económica, y azuzando la intervención militar en el Conflicto del Beagle. De todos modos, los resultados no serían los por él esperados pues, a pesar de su perfil carismático —y de su acercamiento a peronistas de derecha y a los sindicalistas— no logró seducirlos. Tampoco logró el apoyo internacional —con la socialdemocracia europea— ni con los Montoneros en el exilio (que, por otra parte, le trajeron complicaciones al interior de las FFAA). (757)

Fue recién con el agotamiento del modelo económico de Martínez de Hoz (inflación, endeudamiento, desocupación y pobreza), el desgaste de la misma figura de Videla, el fin de la lucha antisubversiva, el reclamo por los derechos humanos tras la visita de la CIDH —y un intento de sublevación interna por parte del general Luciano Menéndez, pidiendo la renuncia de Viola—, (758) y las expectativas de los partidos políticos que comenzaban a despertarse de su letargo —conscientes de lo que parecía un «fin de ciclo»—, que en diciembre de 1979 el Régimen militar publicó el documento «Bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional», marcando un nuevo período dentro del mismo Proceso.

El documento —dividido en Bases doctrinarias, programáticas e instrumentales— recordaba que el régimen político debía respetar la Constitución Nacional y respetar «la concepción cristiana de la vida y las tradiciones de nuestra cultura». En su tercera parte llamaba a la normalización de la acción política a través de ciertas pautas generales para formación de partidos políticos «no sectarios», cuyos supuestos eran el diálogo —tutelado por las mismas FFAA y consensuado entre los distintos sectores (aunque no todo pudiera ser objeto de consenso) — y la renovación de la clase dirigente —excluyendo de aquella a los corruptos, a los populistas, a los comunistas, y a los que estuvieran en contra de los objetivos planteados—. (759) Como en anteriores oportunidades, el documento tampoco hablaba de plazos temporales concretos para el retorno democrático y quedó destinado al olvido. Aun así, durante todo 1980, el ministro del Interior, Harguindeguy, siguió apostando a un diálogo político inconducente: ante los reclamos de apertura política, las FFAA señalaban que sin recambio dirigencial en los partidos políticos, las urnas estarían «bien guardadas», tal como afirmaría el general Galtieri en el diario *La Nación* en marzo de 1980.

Estas dificultades vigentes durante el gobierno de Videla, y ya con el derrumbe económico consumado, pronto se le añadieron las pujas internas del poder militar en orden a la sucesión presidencial. Desde la Armada (Lambruschini) propusieron el nombramiento del «duro»

Saint-Jean o, como mal menor, del «videlista» Harguindeguy; de todos modos, aun con los votos repartidos, a partir de marzo de 1981 Viola sería el presidente consensuado y «desgastado» desde el comienzo.

El «golpe» contra Viola comenzó, en realidad, antes de que asumiera el cargo presidencial, cuando los sectores opositores buscaban condicionar la autoridad y el margen de maniobra del futuro gobernante, a través de una serie de medidas económicas que se tomaron al final del ministerio de Martínez de Hoz, mediante la presión de los segmentos duros de las Fuerzas Armadas, que rechazaban cualquier posibilidad de una apertura política. Con estas referencias la administración Viola ingresó en el escenario nacional con cierto desgaste, sin la plenitud de poderes, con una Junta Militar vigilante y con un «período de gracia» reducido. El paso del segundo presidente militar por los recintos del poder fue fugaz: ocho meses y doce días, de los cuales los últimos veintiuno fueron ejercidos por el ministro del Interior a cargo del Poder Ejecutivo. (760)

En efecto, el presidente Viola inauguró una «línea de apertura» sin modificaciones de fondo en el ideario del Proceso, tanto desde el punto de vista económico —con la designación, como ya se ha mencionado, de Lorenzo Sigaut en la cartera de Economía— como en el político, en busca de un acercamiento a los partidos tradicionales —su gabinete nacional y algunas gobernaciones provinciales tomaron cuadros de distintos partidos—. También se mostraba dispuesto a atender los reclamos del sindicalismo y del resto de la sociedad, flexibilizando la libertad de expresión. Claro está, todo con una limitada apertura:

Se puede resumir de la manera siguiente el alcance de la apertura: 1) se creó un clima de distensión política y cultural, con mayor libertad de expresión. El límite estaba dado por el hecho de que las organizaciones partidarias no podrían reorganizar sus filas hasta la sanción del Estatuto de los Partidos, ni podían preparar actos públicos en lugares abiertos; 2) la liberalización de la ex presidenta Isabel Perón en el mes de julio, cuyo propósito fue abrir una negociación con el peronismo; 3) la consulta con los partidos y no con las personalidades políticas; 4) la mayor participación de civiles en el gabinete nacional, principalmente en el área económica, a la que arribaron los representantes de las corporaciones empresariales, que en su momento impugnaron la política de Martínez de Hoz. (761)

Viola entendía que había llegado la hora de incluir a los partidos —no solo a sus representantes— en la transición democrática, alentando también la formación de un partido oficial heredero del

Proceso. En el peor de los casos, la idea era hallar un candidato consensuado entre militares y políticos. Y en el medio, su asesor de gobierno, Harguindeguy seguía con la idea de configurar el tan ansiado MON. Lógicamente, ante tal panorama, la desconfianza de los militares «duros» —por demasiada apertura— como de los políticos —por falta de auténtica apertura— era creciente; a eso se sumaba el descrédito de la sociedad general por el empeoramiento de la situación económica.

El sector «duro» de las FFAA, ciertamente, veía sus movimientos aperturistas y de liberalización de la sociedad con recelo. Solo un mes después de la asunción presidencial (abril de 1981), la nueva Junta Militar recortó al máximo esa voluntad aperturista, elaborando las «Pautas de Acción de Gobierno para 1981-1984» que debía seguir a rajatabla. Particularmente Galtieri, nuevo comandante general del Ejército —desde el cese en funciones de Viola en diciembre de 1979—, ordenaba demorar la entrega del poder hasta que los futuros representantes respondan a los postulados del Proceso.

En cuanto a la clase política, la respuesta a los titubeos aperturistas de Viola y la respuesta de la Junta Militar, fue la creación —en julio de 1981— de la ya indicada Multipartidaria, en búsqueda de sentar bases para la transición democrática y evitar fracturas contra este objetivo de la clase política. (762) Desde el primer momento buscaron la adhesión del Episcopado argentino y del resto de los partidos políticos donde sentaron sus objetivos básicos:

El documento inicial de la Multipartidaria recogía el llamado de la Iglesia católica a la «reconciliación nacional», daba por «iniciada la etapa de transición hacia la democracia», y ofrecía el nucleamiento como un espacio para negociar, alentar y encuadrar la política de apertura que presuntamente intentaban desenvolver Viola y Liendo. La Multipartidaria subraya que no se concebía a sí misma como alianza opositora, lo que era rigurosamente cierto en tanto su eficacia política descansaba estrictamente en no ser ni opositora ni aliada al gobierno de Viola. Para salirle al cruce a las pretensiones más molestas del gobierno, y cerrar filas entre los propios partidos, ellos precisaban colocar su acuerdo exactamente en ese punto neutro que, lejos de implicar pasividad, debía permitirles catalizar el complejo proceso político. (763)

La Multipartidaria evidenció que las opciones formuladas por Viola ya no tenían cabida y la extraordinaria fuerza que adquirió a partir de su «Convocatoria al país» (julio de 1981) no tenía vuelta atrás. Ante este panorama, el presidente —a través del ministro del

Interior, Horacio Liendo— iniciaba la enésima ronda de diálogos políticos, sin excluir a ningún partido. Mientras tanto, al sector de los «duros» se les agotaba la paciencia. (764)

La crisis económica no resuelta —y profundizada— y la frágil salud del mismo presidente (afección cardíaca), allanaron el camino de la destitución presidencial. Primero, se delegó el mando en manos de Liendo y, posteriormente, se produjo su relevo definitivo en manos de Galtieri, en busca de legitimar las bases ideológicas, políticas, económicas y autoritarias del régimen militar.

Galtieri intentó, volviendo a las fuentes de Proceso, recuperar la voluntad fundacional del régimen autoritario y su estrategia política se asentó en cuatro puntos principales, que implicaban un giro notable en relación con la administración saliente: 1) la elección de Roberto Alemann en el Ministerio de Economía, para impulsar un plan de ajuste estructural, apoyado en severas políticas monetarias y fiscales; 2) el desarrollo de una línea de acercamiento con Estados Unidos. El canciller Nicanor Costa Méndez —personalidad convencida de que la realidad del país no se identifica con los postulados del Movimiento de los No Alineados— era el encargado de definir los puntos de contacto, desde una visión exageradamente occidentalista, con el país del norte; 3) el aliento presidencial a la formación de un nuevo partido que ocupara un lugar destacado, como tercera fuerza, en el futuro mapa partidario; 4) la ocupación de las islas Malvinas como un modo de organizar el consenso social y de proporcionar legitimidad a un régimen carente de otras alternativas, utilizando una reivindicación histórica muy sentida por los argentinos. (765)

Antes favorecidas por Galtieri —en su plan de desgaste de Viola— y ahora sin poder ser acalladas, las críticas y no amedrentadas voces fueron en aumento en relación con la suerte de los desaparecidos —las Madres de Plaza de Mayo y los organismos de derechos humanos continuaban denunciando sin pausa—, el rumbo del Proceso —las críticas en clave de sátira desde la revista *Humor* , por ejemplo—, el terreno educativo —los continuos reparos al ministro de Educación, Carlos Burundarena—, la cultura —el auge de las «canciones de protesta» del rock nacional o el ciclo de «Teatro Abierto» en El Picadero, entre otros— y, sin duda, el terreno político y económico.

En este clima, la Multipartidaria se animó a más, aun cuando su dura oposición no buscaba constituirse como un «Frente contra el Proceso» sino como un simple canal para la ansiada normalización de las instituciones democráticas. En diciembre de 1981 presentaron «Antes que sea tarde», un documento propositivo sobre política,

economía, cultura, educación, desarrollo social y relaciones internacionales, a la vez que dirigían fuertes críticas al gobierno imperante. En este marco, Galtieri —que había logrado volver a la excepcionalidad del «cuarto hombre», reteniendo para sí mismo la Presidencia de la Nación y la Jefatura del Ejército— intentó reconstruir su autoridad seduciendo a los distintos sectores.

En primer lugar, como se dijo, con el nombramiento de Roberto Alemann en la cartera económica, pretendió retomar la senda liberal reclamada por los empresarios o el gobierno de Estados Unidos de Norteamérica. Por otra parte, relanzó el proyecto del MON, para abrir rápidamente el juego democrático —programando elecciones legislativas para 1984— pero bajo la tutela y el control institucional de las FFAA. Para facilitar la participación y compromiso de los diversos partidos en el MON, pobló de civiles su gabinete nacional y las distintas gobernaciones. Claramente, esta fuerza electoral propia que se disponía formar Galtieri se enfrentaba con la Multipartidaria y con otras fuerzas partidarias más combativas (que se negaban a participar de ambas).

Así, cuando la intensidad de la represión estatal antisubversiva se había prácticamente eliminado, el régimen militar se encontraba sin rumbo cierto: deslegitimado socialmente, perdido en el terreno económico, con fuertes divisiones internas a las tres Fuerzas y con vaivenes en la búsqueda de salidas políticas e, incluso, protestas y movilizaciones gremiales. La guerra de Malvinas resultó, en este sentido, una «aventura militar» para intentar recuperar respaldos sociales perdidos y revivir un proyecto cuya suerte ya estaba echada, precipitando la caída del gobierno de facto.

5.5. La cuestión internacional: Malvinas y el fin del Proceso

En el marco de las relaciones internacionales del Proceso de Reorganización Nacional, se inscriben —a nuestro juicio— tres grandes cuestiones: la política económica —principalmente la emprendida por Martínez de Hoz en pos de atraer créditos e inversiones financieras extranjeras—, la actuación en materia de derechos humanos —en particular, en ocasión de la visita de la CIDH a la Argentina— y los conflictos armados. Las dos primeras ya las hemos esbozado en el presente capítulo; aquí nos centraremos en la última (particularmente, la guerra de Malvinas).

La delimitación de la traza del canal de Beagle —que afectaba la soberanía de las islas ubicadas en dicho espacio marítimo (Picton, Nueva y Lennox) y los derechos de navegación y explotación sobre el

mismo— resultaba un antiguo conflicto irresoluto entre Argentina y Chile. Dicha crisis partía de los Tratados de Límites firmados en 1881 y 1893 por ambos países, donde se establecía a «Chile en el Pacífico y Argentina en el Atlántico», pero que —sin embargo— había tenido varias disputas a lo largo del tiempo.

Con la intención de solucionar definitivamente el tema, durante el gobierno de Lanusse (22 de julio de 1971), ambos países acordaron someterse a un laudo arbitral británico para superar sus diferencias. Recién fue en mayo de 1977 cuando se dio a conocer el fallo de la Corte arbitral, ratificado por la reina Isabel II, reconociendo —sobre las islas en disputa y otros espacios marítimos sobre los cuales no se había pedido arbitraje— la soberanía chilena. Ciertamente, el gobierno de Chile reconoció el fallo arbitral, lo cual quedó evidenciado en los pasos concretos dados —solo dos meses después— consolidando su presencia en los territorios en disputa; el gobierno argentino, por el contrario, dudando de la imparcialidad británica, desconocería el laudo.

Como ya se ha dicho, las disputas «puertas adentro» de las FFAA, entre el sector «duro» del Ejército y la Marina, y el sector «blando», afectaban toda decisión política: esta no iba a ser la excepción. Mientras los primeros mantenían una posición intransigente y amenazante —movilizando tropa y flota naval a la zona en disputa—, los segundos (Videla y Viola) buscaban una salida pacífica a través de otro laudo arbitral. Así, durante todo un año —diciembre de 1977 a diciembre de 1978—, se producían simultáneamente negociaciones infructuosas entre comisiones de trabajo y mandatarios de ambos países —proponiéndose incluso la mediación internacional del Tribunal de La Haya o del rey Juan Carlos I de España— y movimientos militares en la zona en cuestión con el objeto de amedrentar al enemigo.

En diciembre de 1978, la Junta Militar ordenó la «Operación Soberanía» a fin invadir las islas disputadas y evitar lo que consideraban el «expansionismo chileno». Cuando el choque bélico parecía inminente, y gracias a los esfuerzos del cardenal Primatesta, del Nuncio Apostólico Pío Laghi y del embajador norteamericano Raúl Castro, la Junta argentina —previamente lo había hecho el gobierno de Chile— aceptó la mediación vaticana presidida por el cardenal Antonio Samoré, tal como fue ratificada en el Acta de Montevideo en enero de 1979 (aun la resistencia del sector «duro»).

En diciembre de 1980, Juan Pablo II dio a conocer la propuesta: en la misma otorgaba la soberanía de las islas a Chile, mientras que la

zona marítima en cuestión era compartida para la explotación comercial de ambos países («Zona de Actividades Conjuntas y Concertadas»). En ese mismo mes, el gobierno chileno aceptó la propuesta papal; en el caso argentino hubo que esperar a los tiempos democráticos de Raúl Alfonsín, y a través de una consulta popular no vinculante, para aceptar el arbitrio de la Santa Sede —firma del Tratado de Paz y Amistad, noviembre de 1984—. (766) De todos modos, menos de un año y medio después de la propuesta papal, otro conflicto —y de magnitud absolutamente mayor— terminaría por acelerar el final del Régimen.

Bajo el convencimiento que serviría para lograr apoyo popular para el Proceso de Reorganización Nacional en decadencia, la Junta Militar en general, y Anaya y Galtieri en particular —al menos, desde el principio de la presidencia de este último— habían decidido ocupar las islas Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur —un antiguo e irrenunciable anhelo nacional— para forzar una negociación seria con Gran Bretaña. De acuerdo a la resolución 2065/65, la ONU reconocía la existencia de una disputa por la soberanía e invitaba a negociar en pos de una solución pacífica. Sin embargo, según las FFAA solo a través de la toma de las islas se podía tener un progreso real en el campo diplomático. Para esto contaban con el sustento del ministro de Relaciones Exteriores Nicanor Costa Méndez; al igual que los militares, entendía que la presencia británica en Malvinas se sostenía solo por temas económicos y que, por tanto, el campo exclusivamente diplomático sería inconducente sin pasar primeramente por las armas.

Debe tenerse en cuenta también que, esa posición era fruto de la necesidad de obtener réditos inmediatos; una estrategia a largo plazo, si bien podría alcanzar el resultado esperado, no se condecía con los tiempos políticos y económicos del Proceso.

Los gobiernos ingleses encontraban crecientes dificultades para acompañar la retórica con el desarrollo económico o la defensa de las islas. La tendencia, claramente, era un gradual retirada de la región […] En sintonía con los objetivos fiscales del gobierno conservador estos cambios definían una tendencia perdurable […] La hipótesis de que como hasta entonces los ingleses no habían cedido la soberanía de las islas, entonces no lo harían nunca, carecía de fundamentos. Pero la tarea de despejar el camino necesitaba dos pilares fundamentales: tiempo y un cambio sustancial en la actitud argentina hacia los pobladores del archipiélago. (767)

Galtieri estaba convencido que Estados Unidos de Norteamérica estaría junto al régimen militar en caso de un eventual conflicto —o,

al menos, en posición de neutralidad—, pensando que devolvería favores al gobierno argentino en razón de su colaboración en el Plan Cóndor y en las luchas antisubversivas centroamericanas («Operación Charlie»). También imaginaban que —por la «decadencia» del Imperio británico, por falta de presupuesto en defensa y por los problemas internos del gobierno conservador de la primera ministra Margaret Thatcher— Gran Bretaña nunca reaccionaría por vía bélica y que, de asistir al campo diplomático, su planteo «colonialista» sería rechazado de cuajo. Nada de eso sucedió.

El 19 de marzo, operarios argentinos de la compañía Georgias del sur desembarcaron en las islas homónimas y, con el fin de desmantelar una empresa ballenera, izaron el pabellón nacional. (768) Al tomar conocimiento del hecho, el gobierno británico envió una misiva a la Cancillería argentina señalando que procediera a retirarlos inmediatamente. El 28 de ese mismo mes, efectivos especiales de la Armada argentina (los «lagartos»), comandados por Alfredo Astiz, desembarcaron en las islas para apoyar a los obreros. (769) Lo cierto es que el episodio proporcionaba al Proceso la excusa justa para la ocupación de los territorios reclamados; la rapidez con que se sucedieron los acontecimientos sorprendió tanto a propios —los oficiales subordinados a la Junta Militar y el pueblo en general— como a la misma Gran Bretaña.

El 1º de abril, en comunicación con su par norteamericano, Galtieri señaló que la paciencia argentina por el reclamo de soberanía quedaba agotada y que la decisión por recuperar las islas por la fuerza resultaba irreversible; Reagan, por su parte, intentó infructuosamente frenar el conflicto, advirtiéndole que Gran Bretaña respondería al ataque y que Estados Unidos de Norteamérica, contrariamente a lo creído por Galtieri, apoyaría a sus históricos aliados británicos. Finalmente, en la noche del 2 de abril de 1982 (denominada «Operación Rosario») se concretaría el desembarco de las tropas argentinas en Port Stanley (ahora renombrado como «Puerto Argentino»).

Si bien la ocupación tuvo un inmediato apoyo popular —entusiasta manifestación en Plaza de Mayo del 10 de abril—, inmediatamente la Argentina obtuvo su primera derrota diplomática: el 3 de abril, la resolución 502 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas —velando por la seguridad colectiva— ordenó el cese de hostilidades, el retiro de las fuerzas argentinas de las islas y el llamamiento para la búsqueda de una solución pacífica. (770) La primera ministra británica encontró así respaldo internacional y, con el apoyo de sus compatriotas ante la inescrupulosa agresión de un

«gobierno dictatorial» a una «democracia consolidada», anunció el envío de tropas para repeler la invasión en caso de que no existiera la pacífica retirada argentina y se atendiera a los deseos de los isleños.

Para el 7 de abril, el general Mario Benjamín Menéndez asumiría la gobernación de las islas. Y el 2 de mayo, fracasados los intentos de negociación pacífica —particularmente por intermedio del Secretario de Estado norteamericano, Alexander Haig, mediador en nombre de su presidente—, (771) se dio inicio formal al combate con la destrucción del crucero *ARA General Belgrano* por parte de un submarino inglés (aun cuando se encontrara fuera de la zona de exclusión fijada por Londres).

En el territorio continental argentino reinaba, no obstante, un clima de fervor patriótico y optimismo —por parte de empresarios, periodistas, religiosos, artistas e, incluso, dirigentes políticos—, realizando colectas de alimento y vestimenta para los soldados combatientes. (772) Pero la diferencia entre el deseo argentino y la realidad tecnológica y profesional militar era mucha:

La flota británica avanzaba sin pausa hacia el Atlántico Sur, mientras nuestros buques de guerra, por ejemplo, carecían de las condiciones necesarias para hacer frente a los submarinos atómicos que desde mediados de abril ya se encontraban en la zona de operaciones. La falta de apoyo naval obligó por ende a tender un puente aéreo entre el continente y el archipiélago, enlace cuya continuidad dependía de la enorme distancia que debía recorrerse, la precariedad de las instalaciones aéreas de Puerto Argentino y la caprichosa meteorología de la región. Así y todo, en un esfuerzo sobresaliente, se transportaron a lo largo del mes de abril casi 10.000 efectivos, así como equipos y armamentos. Pero se trataba de conscriptos poco entrenados, provistos de ropa inapropiada, mal alimentados y carentes de un apoyo adecuado de artillería. (773)

Las inclemencias de la guerra incluirían, por parte de las fuerzas argentinas, el hundimiento de los destructores *Sheffield* y *Conventry* , las fragatas *Ardent* y *Antelope* y el transporte de aviones *Atlanti Conveyor* ; sin embargo, con el dominio del espacio marítimo por la flota inglesa, el desembarco en la zona de San Carlos —el estrecho entre ambas islas— el 21 de mayo, y el triunfo en Pradera del Ganso del día 29, la marcha triunfal británica no se detendría hasta Puerto Argentino y la capitulación definitiva argentina del 14 de junio (a pesar del esfuerzo de los jóvenes argentinos en el ataque aéreo de Bahía Agradable del 8 de junio y los últimos combates en los montes Harrier, Dos Hermanas y Longdon del 11 de junio). (774)

El desconcierto y la frustración de la sociedad argentina era evidente. Ese sentimiento de defraudación se sentía frente al engaño de los militares como a la falta de apoyo del resto del mundo; cómo, ante una potencia colonialista como Gran Bretaña, había podido prosperar el restablecimiento del *statu quo* sin atender al legítimo reclamo por la soberanía. Incluso los propios ex combatientes —molestos por los «generales de escritorio» que impartieron órdenes a la distancia, buscando obtener rédito político pero sin atender a sus legítimos requerimientos— debieron afrontar no solo el trauma de la guerra sino también, a su regreso, el ocultamiento que la institución militar hizo de ellos. (775)

La ineptitud e improvisación de los mandos argentinos en la guerra también quedaron expuestos inmediatamente después de la finalización de los combates. La misma Junta Militar decidió crear una comisión, presidida por el general (R) Benjamín Rattenbach, para establecer responsabilidades políticas y militares de la derrota. El «informe Rattenbach», que señalaba fallas graves en la estimación del contexto internacional y en la táctica y estrategia de la guerra, fue tan demoledor que se pedía la pena de muerte para Galtieri y Anaya (solicitud finalmente desestimada por el Consejo Superior de las FFAA).

La crisis interna del Régimen y su debilidad institucional, favorecieron la capacidad de los políticos para pactar sin condicionamientos la salida electoral; de todos modos, a fin de que las FFAA no colapsaran aún más ni endurecieran su posición de negociar, en los primeros meses pos Malvinas, los políticos se mostraron moderados e intentaron ofrecerles seguridad en que el traspaso sería ordenado y la salida «elegante». Aun así, descartaban absolutamente el proyecto del MON o la búsqueda de candidatos consensuados por el poder militar y las fuerzas políticas.

Tres días después de la capitulación argentina en Malvinas, Galtieri presentaría su renuncia, y la misma Junta Militar se disolvería con el retiro de la Fuerza Aérea y de la Marina del gobierno. El 1º de julio, el general Bignone asumiría un gobierno de transición, con el principal objetivo de institucionalizar al país cuanto antes —en un tiempo no mayor a marzo de 1984— no sin antes «negociar sin imponer» con los principales dirigentes políticos las condiciones de traspaso del poder y, principalmente, la posibilidad de no revisar lo actuado por las Fuerzas en su lucha contra la subversión. Particularmente esta última cuestión mantuvo extremadamente alertas a las FFAA, reconstituyendo pronto (septiembre) una nueva Junta militar, a medida que crecían los movimientos de derechos humanos y

que los políticos comenzaban a mostrarse críticos con esta cuestión.

Con el correr de los meses las voces de la sociedad contra la actuación de las FFAA en todos los órdenes (político, social, económico), se multiplicarían hasta escucharse con suma nitidez. Fue así que para noviembre de 1982, el Presidente recibiría órdenes de la Junta militar para acordar rápidamente con la clase política el traspaso al orden constitucional («Instrucciones para la concertación») para el segundo semestre de 1983. (776)

Inmediatamente, los políticos —algo aletargados por años de proscripción partidaria— se lanzaron a la actividad y entraron al centro del escenario público. Para julio de 1982, se pondría en vigencia el Estatuto de los Partidos Políticos, fundamental para el inicio de la transición institucional, donde se determinaba —entre otras cosas— la actualización de los padrones. En la reafiliación partidaria, como era de esperar, dos eran los partidos mayormente convocantes: la Unión Cívica Radical y el Partido Justicialista.

En la Unión Cívica Radical, el sector balbinista —con su prudente silencio o sutil cooperación con el Proceso— comenzaba a perder terreno interno de la mano de una joven figura reformista —de la corriente interna del Movimiento de Renovación y Cambio y apoyado por la Juventud Radical— como era Raúl Alfonsín. El liderazgo de Alfonsín, además de su indudable carisma, se construyó a partir que supo interpretar la voluntad ciudadana de cambio: un retorno a una república democrática, dejando atrás violencias y autoritarismos.

El recitado del Preámbulo de la *Constitución Nacional* , la invocación a la preeminencia de la ley por sobre la fuerza, la contraposición de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos al autoritarismo miliar, pero también al sindical, económico y cultural serían los tópicos básicos de una estrategia que apuntaba, en esencia, a darle un alcance epocal al cambio de régimen. Y que moldeaba las cosas de modo de hallarle asidero a la supuesta presencia de un acendrado proyecto de democratización liberal en las tradiciones políticas populares, cuya encarnadura actual venían a ser los disímiles y hasta contradictorios estados de ánimo defraudados y ansiosos de reparación resultantes del fracaso económico, la derrota militar y el develamiento del horror. (777)

Por el lado del Partido Justicialista, la realidad era bastante distinta porque no había un liderazgo definido y todos querían serlo. Estaban los «caudillos» provinciales y los «barones» del conurbano bonaerense, la Juventud Peronista y, particularmente, los sindicalistas,

que al mantenerse organizados —y bajo la debilidad de un Proceso en salida— contaban con suficiente fuerza para presionar y convocar. Cada uno de ellos, además, tenían visiones opuestas sobre qué hacer con las FFAA y, particularmente, con la República venidera.

A diferencia de los radicales, los peronistas concibieron la transición como una nueva edición de la apertura que cíclicamente seguía al fracaso de las experiencias de facto. Y se dispusieron, por lo tanto, a preparar el terreno para hacer lo que ya en el pasado habían hecho o intentando, es decir, conjugar la mayoría electoral que se daba por descontada, con una fórmula de gobierno de contemplara los intereses de los sectores y corporaciones con poder de veto que, también se descontaban, eran más o menos los que siempre habían sido. (778)

Pero mientras los partidos políticos se preparaban para la futura contienda electoral, salían a la luz continuas denuncias por violaciones a los derechos humanos, haciendo pasar a la sociedad entera de la incredulidad y el asombro a la ira, el aborrecimiento y el pedido de «juicio y castigo» a los responsables.

La gran «Marcha por la vida y la vigencia integral de los derechos humanos» del 5 de octubre de 1982 reuniría a todas las organizaciones por los derechos humanos —incluso obispos de la Iglesia católica, como Jaime de Nevares y Jorge Novak, y la Comisión Nacional «Justicia y Paz» de la Conferencia Episcopal Argentina— reclamando por los detenidos-desaparecidos, los presos políticos y gremiales, el aparato represivo y el estado de sitio, a pesar de la prohibición estatal por realizarla. Para noviembre del mismo año, el primer ministro italiano exigiría también respuestas por el paradero de ciudadanos ítalo-argentinos desaparecidos.

Respondiendo a las denuncias, a través de un «Documento Final sobre la Guerra contra la subversión y el terrorismo» de abril de 1983, las FFAA asumían la responsabilidad en su lucha antisubversiva, declarando muertos a los desaparecidos y admitiendo posibles «errores» en los «actos de servicio» y extralimitaciones juzgables solo por la historia. En mayo la condena del Documento era unánime —unas 30.000 personas la repudiarán en una marcha por el centro de Buenos Aires— y algunos países europeos (Italia, Francia, Alemania, España y el Vaticano) la rechazaban también en todos sus términos. Y, en este contexto, el precandidato presidencial Raúl Alfonsin asumió —a diferencia de las ambigüedades de Ítalo Luder, precandidato por el Partido Justicialista— una posición clara respecto de la violación a los derechos humanos, prometiendo —en caso de ser elegido Presidente—

avanzar en los juicios a los responsables.

Como un último acto desesperado en pos de lograr impunidad, las FFAA decretaron unilateralmente una ley de autoamnistía (ley 22.924 de «Pacificación Nacional»; 23/9/1983), que solo duró tres meses: tras el triunfo del radical Raúl Ricardo Alfonsín en las elecciones generales del 30 de octubre de 1983 con el 52% de los votos y su plena asunción el 11 de diciembre del mismo año, se derogaría a finales del mismo diciembre. Esta derogación —acorde con los fundamentos básicos de un Estado de derecho— permitiría el «Juicio a las Juntas» y la paulatina reconstrucción democrática en manos del poder civil.

¿Cuándo comenzó la violencia en la Argentina contemporánea? Cuando comenzó la intolerancia y el desprecio por el orden democrático republicano. Y ello fue cuando hubo gobiernos que ni observaron la soberanía del pueblo —que transfiere el poder a sus gobernantes y legitima su ejercicio—, ni respetaron los derechos inalienables de sus ciudadanos —entre los que se encuentran la libertad, su seguridad personal y la igualdad ante la ley—, ni garantizaron los principios de división de poderes —el principio de limitación del Estado— ni de relaciones sociales establecidas de acuerdo a mecanismos contractuales, ni honraron las instituciones, la ley y/o la Constitución Nacional. La voluntad de establecer el comienzo de la violencia argentina contemporánea a partir de la revolución de 1930 no fue —de este modo— un criterio antojadizo.

La búsqueda —consciente o inconsciente— de otro tipo de organización jurídico-política, donde las libertades ciudadanas se restrinjan en favor de un Estado fuerte, capaz de ordenar a una sociedad indisciplinada, ha sido una constante en el período 1930-1983. Solo presente durante breves períodos, la precaria convivencia democrática fue quebrada por la incapacidad de los actores políticos por resolver conflictos de intereses, acompañada de violencia verbal y física, de la exclusión del proceso democrático para todo aquel que fuera opositor político, las crisis económicas y el crecimiento del malestar social; incapacidad que contribuyó a la opinión generalizada del descrédito del orden republicano. A este panorama debemos añadir la ineptitud, tanto de los gobiernos constitucionales como los de facto, por evitar las mezquindades de la acción política: el cortoplacismo, el populismo, los proyectos individuales —el anteponer el interés individual al social— y la corrupción.

La pretensión de imponer un conjunto de ideas a la sociedad entera, no fue exclusividad de ningún actor: ni del peronismo ni del

antiperonismo —ni de los que se mostraban fuera de esa antinomia—, ni del «partido militar», (779) del poder económico, de los sindicatos, de la prensa o de la Iglesia. Sin embargo, todos ellos —por acción u omisión— tuvieron entre sus filas —en mayor o menor medida— germen de intolerancia y expresiones de violencia. En el plano histórico, ello abarca desde la proclama de Uriburu de septiembre de 1930 —«ajeno en absoluto a todo sentimiento de encono o de venganza, tratará el gobierno provisorio de respetar todas las libertades, pero reprimirá sin contemplación cualquier intento que tenga por fin estimular, insinuar o incitar a la regresión»— (780) hasta el último discurso de un presidente de facto («La guerra librada contra la subversión y el terror organizado; esa contienda grave y cruel marcó huellas profundas en nuestra sociedad pero por sobre todo arrojó un resultado: dejó abierta la posibilidad de retornar al pleno imperio de las leyes de la república y la democracia»). (781)

Ningún sector político —ni siquiera los gobiernos constitucionales; Perón y su «cinco por uno», y Frondizi con el Plan Conintes, entre otros— puede sentirse ajeno a esta responsabilidad. Tampoco las FFAA con su pretendido rol mesiánico, asumido en pos del orden y la moral pública —Aramburu y la «Operación Masacre», Onganía y «La noche de los bastones largos» o el «Cordobazo», entre otros—. Las presiones ejercidas por miembros de algunas corporaciones procedentes del sindicalismo combativo, de sectores integristas o tercermundistas de la Iglesia, de algunos medios de comunicación social o de grandes grupos económicos —dentro o fuera del poder político— hicieron de la violencia algo constitutivo de la realidad argentina. Y el silencio de muchos conciudadanos colaboró a modo de complicidad.

Ciertamente, el clima externo imperante en el marco de la Guerra fría —con la revolución cubana a la vuelta de la esquina— tampoco ayudaba. Además de la «política organizada», grupos subversivos de izquierda al calor de la «teoría de la dependencia» y el «foquismo» buscaban imponer un nuevo orden. Y frente a ellos, las FFAA que pretendían, a partir de la Doctrina de la Seguridad Nacional, preservar el orden y los valores «occidentales y cristianos» en nuestra sociedad, prescindiendo de las instituciones democráticas. El conflicto local —peronismo vs. antiperonismo— se insertaría en este marco. La pregunta sobre *qué hacer con el peronismo* , adoptaría así diferentes alternativas: proscripción (Aramburu, Guido, Onganía, Levingston), inclusión parcial —sin Perón— o progresiva (Lonardi, Frondizi, Illia, Lanusse) o incorporación definitiva en la escena política (Cámpora, Perón, Martínez de Perón); estas «soluciones» obtendrían sus correspondientes respuestas: la Resistencia peronista —tanto a nivel

sindical como de la Juventud Peronista— o las luchas por la «cuestión peronista» *en* las FFAA —azules y colorados, por ejemplo— o *desde* ellas —Revolución Libertadora, por ejemplo—. A la proscripción electoral —acompañada de despojos, agravios, detenciones, asesinatos y exilios, con un espíritu revanchista— le correspondería el «luche y vuelve» que incluía desde la paralización del país hasta el enfrentamiento armado. Y entre medio, grupos de poder aguzando para uno u otro lado.

Pero lo particular de la situación argentina es que todo se hallaba entremezclado. Los límites entre violencia de izquierda o de derecha, violencia militar o paramilitar, violencia peronista o antiperonista, violencia «de arriba» o violencia «de abajo» resultaban difusos. (782) Lo que ciertamente unía a todos estos grupos era la prédica antiimperialista, donde la legitimidad de gobierno y/o la unidad de la nación, debían fundar sus bases no en el ordenamiento constitucional sino en el campo social —lo popular, entendido como el «peronismo»—, o bien en el campo cultural —lo religioso, entendido como lo «católico»—, o bien en ambos —el «catolicismo peronista»—, donde las Fuerzas Armadas —la «oficial» (FFAA), pero también las «revolucionarias» (FAR) o las «peronistas» (FAP)— pretendían ser garantes del orden pretendido. Como era de esperarse, este ultranacionalismo sociocultural que busca encauzar toda la sociedad bajo un dogmatismo de ideas —integrismo de derecha o de izquierda —, se daría de bruces contra una democracia liberal, en tanto ella puede favorecer intereses foráneos ajenos al sentir del pueblo argentino y generar confusión y desviación de algún mítico Bien Común nacional.

Cuando el asombro y el miedo por el terrorismo parecía haber alcanzado su límite —la así llamada «Década infame» parecía ser un cuento de hadas frente al caos del tercer gobierno peronista y la Triple A— apareció la violencia sin límites. Una espiral orgánica de terror se consumó con el Proceso de Reorganización Nacional, que adoptó formas que suponen una ruptura social y ética sin simetría ni comparación con cualquier otra de la historia argentina reciente. Víctimas y victimarios, actuaciones, silencios y complicidades que hicieron tocar fondo a toda la sociedad sin exclusión alguna («La ruina es la misma para vencedores y vencidos», Demócrito).

El vaciamiento del país en manos de grupos financieros extranjeros y de grandes corporaciones nacionales beneficiadas por la política económica imperante, es parte del dolor. Junto a ello, las miserias de los actores políticos y militares, las complicidades de la prensa, las tibiezas de ciertas voces que necesitábamos escuchar… Y la

guerra absurda de Malvinas como estocada final. Aun con todo ello, fue la atroz violación sistemática de los derechos humanos por parte del Estado —supuesta necesaria respuesta frente a la barbarie ejercida por la guerrilla urbana y rural— la expresión máxima del horror. Ese Estado, que debió ser garante del Estado de derecho frente a la ciudadanía, torturó, perpetró la desaparición de personas —sin distinción de ideas, edades ni condiciones sociales o religiosas— y asesinó. Se produjo así un quiebre moral institucional, una conciencia de atravesar un umbral hacia el infierno tan temido. Y estando allí, el único deseo de que todo terminara, de acabar con ese laberinto infinito de pólvora, hastío, terror y muerte. ¿Cómo superar esa experiencia?

Urgen caminos de diálogo y concordia para que *nunca más* se repita la historia. Se necesitan espíritus magnánimos capaces de tender manos y unir voluntades. Pero ¿por dónde comenzar a construir un espíritu de fraternidad en búsqueda de la convivencia democrática? Quizás esta misma historia ya contada nos dé una pauta.

En septiembre de 1970, Juan Domingo Perón le envió una carta a Ricardo Balbín donde le decía: «Juntos y solidariamente unidos no habrá fuerza política en el país que pueda con nosotros y ya que los demás no parecen inclinados a dar soluciones, busquémoslas entre nosotros…, ello sería una solución para la Patria y para el Pueblo argentino». Dos años después, al regreso del líder justicialista exiliado (1972), esa voluntad de construir la unidad nacional quedó sellada con un abrazo. Y ante el fallecimiento de Perón, el mismo Balbín decía: «Este viejo adversario despide a un amigo».

¿Estamos los argentinos tan lejos de esta actitud histórica para deponer las divisiones del pasado (que supone la memoria y la justicia), asumir el diálogo en el presente (que se realiza en la unión de verdad y caridad) y poner nuestra mirada en el futuro (en pos de la fraternidad social)?

Anexo. Principales organizaciones armadas

A fin de facilitar la lectura del presente capítulo, ofrecemos una mirada sintética de las principales organizaciones armadas del período que nos ocupa. Cabe señalar que en el país operaron más de cincuenta organizaciones armadas entre las décadas de 1960 y 1970 pero solo algunas tuvieron una actuación relevante —con gran cantidad de *cuadros* — mientras que otras menores terminaron integrándose o fusionándose en organizaciones más importantes. En todas ellas, ciertamente, podemos descubrir algunos elementos comunes: la

radicalización política fruto del convencimiento de la necesidad de la lucha armada subversiva para cambiar el orden imperante, (783) un mismo enemigo —identificado con el imperialismo foráneo, la burguesía capitalista y las FFAA como garantes del *statu quo* — y un similar objetivo —la instauración del modelo político, social y económico socialista en el país.

Aun así, tenían divergencias en distintos ámbitos. En primer lugar, en el plano estratégico cabe distinguir el foquismo rural guevarista (EGP), el foquismo urbano (Montoneros) o la «guerra de guerrillas» prolongada (PRT-ERP). Las diferencias se plasmaban también en la propia organización que conducía militarmente: algunas resultaban exclusivamente una estructura militar (EGP); otras eran político-militares —Montoneros, cercano al ejemplo del Movimiento Revolucionario 26 de Julio cubano—; finalmente existían otras en las que la centralidad del partido era determinante para la toma de decisiones —PRT-ERP, donde justamente el ERP era el brazo armado del partido PRT, cercano al modelo chino-vietnamita—. De todos modos, lo que «dividía aguas» era la cuestión peronista: mientras que algunos veían al peronismo —y fundamentalmente a su líder— funcional al orden vigente y, por tanto, debía ser rechazado de cuajo (PRT-ERP), otros entendían al peronismo como el «socialismo nacional» (Montoneros) y, por tanto, si no era el objetivo final a instaurar, al menos era la transición necesaria para aquel nuevo orden socialista.

Dentro de los movimientos armados más importantes —por volumen, representatividad o significancia histórica— ya hemos considerado en el texto —y por esta razón, no serán abordados aquí— a los Uturuncos —la primera organización de foquismo rural en nuestro país— y las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) —organización procedente de la confluencia de diversas ramas de la Juventud Peronista—. Asimismo, en el presente capítulo hemos visto el origen, la filiación ideológica y las primeras acciones de la organización Montoneros y del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). Sin embargo, dado que la primera resulta —sin dudas— la mayor guerrilla urbana de la Argentina, y la segunda la siguió en número e importancia, retomemos sus recorridos a grandes rasgos.

MONTONEROS

Luego del secuestro y asesinato de Aramburu (1º de junio de 1970), se produce la toma de la localidad cordobesa de La Calera — julio de 1970, muerte de Emilio Maza—, el enfrentamiento en William

Morris —septiembre de 1970, muerte de Fernando Abal Medina y Carlos Ramus—. Tras estas significativas bajas y otras detenciones de distintos miembros, se realizan denodados esfuerzos por la cohesión del movimiento, manteniendo cierta autonomía entre los distintos grupos originarios: Buenos Aires, conducido por Mario Firmenich o Carlos Hobert; Santa Fe, Ricardo Haidar; Córdoba, Alejandro Yofre; Reconquista, Roberto Perdía y Fernando Vaca Narvaja, y «Los Sabinos», José Sabino Navarro. Aun obrando con cautela para evitar ser atrapados, continúan realizando algunos rápidos operativos para la provisión de armamentos y/o dinero, y acciones de propaganda.

En julio de 1971, luego de una persecución policial, muere en Córdoba Sabino Navarro; casi inmediatamente quedan detenidos otros importantes miembros como Vaca Narvaja, Susana Lesgart, Mariano Pujadas, René Oberlin y Mario Ernst. En tal situación, Hobert inicia un acercamiento a figuras de la CGT de los Argentinos y, principalmente, al Movimiento JAEN de la Juventud Peronista, comandado por Rodolfo Galimberti. Es por intermedio de este último —nombrado representante de la Juventud en el Consejo Superior del Movimiento Peronista—, que logran que Perón envíe un apoyo explícito a la organización. Este año se da también el acercamiento a otros grupos subversivos —peronistas, como FAP y Descamisados, y no peronistas, como las FAR— en las Organizaciones Armadas Peronistas, que fracasa por diferencias ideológicas internas. En diciembre de 1971, se constituiría la primera Conducción Nacional, presidida por Firmenich y secundada por otros jefes regionales (Perdía, Hobert y Raúl Yager).

Para 1972, la organización se vuelca al trabajo político y social en barrios carenciados, para incrementar un «frente de masas, nacional y popular» —lo que fue conocido como la política del «engorde»—. Mientras tanto, continuaban las movilizaciones y los atentados contra diversos objetivos para conseguir el regreso de Perón («Luche y Vuelve»). (784) Montoneros será entonces una de las principales organizaciones peronistas que contribuyen en la «Operación Retorno» del líder exiliado. Para fines de ese año, se incorporarán definitivamente a la estructura montonera el comando «Descamisados» (Norberto Habegger, Dardo Cabo y Horacio Mendizábal, entre otros).

Como se ha visto —no corresponde ahondar en este momento—, Montoneros resultará un factor decisivo para el triunfo de Cámpora en los comicios de 1973, siendo premiada su colaboración y lealtad en el «Devotazo» —la liberación masiva de presos políticos— y con distintos cargos ministeriales; bajo estas circunstancias, suspenden la lucha armada y salen de la clandestinidad sin perder su organización. Pero con el retorno definitivo de Perón al país y la —ya mencionada—

«Masacre de Ezeiza» —junio de 1973; enfrentamientos entre la derecha y la izquierda peronista— comienza, sin embargo, un proceso de ruptura con el líder que no podrá ser detenido. El encono montonero con Perón estaba motivado por su acercamiento a López Rega y su círculo, pues significaba el aislamiento de la «Tendencia» revolucionaria del movimiento peronista («teoría del cerco»).

Luego de la renuncia de Cámpora y el triunfo eleccionario de Perón, las cosas se profundizarían: dos días después de los sufragios (25 de septiembre), el asesinato del líder sindical José Ignacio Rucci enfrentó abiertamente a Perón con Montoneros y los aisló dentro del universo peronista, alejándose varios miembros de sus filas (JP La Lealtad). El 1º de octubre, Perón excluyó a la organización Montoneros como parte del Movimiento Peronista, y el mismo día de la asunción presidencial (12 de octubre), Montoneros acordó la fusión definitiva con las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), con la conducción de Firmenich, Perdía y, el ahora ex FAR, Roberto Quieto, profundizándose la militarización y el alejamiento de las bases. Para este entonces, también habrían empezado las acciones delictivas de la Triple A.

Más allá de las palabras y acciones de gobierno de Perón contra la izquierda peronista —como la intervención en provincias gobernadas por dicha Tendencia o el «reto» a diputados ligados a la organización Montoneros—, la ruptura definitiva llegaría en las celebraciones del Día del Trabajador en Plaza de Mayo —1º de mayo de 1974 y los «estúpidos… imberbes»—. Dos meses después del fallecimiento del líder (acontecido el 1º de julio), Montoneros decidirá el pase a la clandestinidad (7 de septiembre) para retomar la lucha armada, principalmente, contra la Triple A; días después (19 de septiembre) perpetrarían el secuestro de los hermanos Born —liberados recién nueve meses después—. En noviembre asesinarían al jefe de la Policía Federal, el comisario Alberto Villar.

Para 1975, además de su retorno a la lucha armada en diversos operativos, se produce el acercamiento con el PRT-ERP con el recientemente creado Ejército Montonero —en Tucumán y contra el «Operativo Independencia» de las FFAA— y la «Operación Primicia» en el Regimiento de Infantería de Monte 29 en Formosa (octubre de 1975), que provocara los «Decretos de aniquilamiento» firmados por el presidente interino Ítalo Luder. El incremento de las acciones armadas de los Montoneros durante este período fue exponencial. (785) El 28 de diciembre fue detenido, y posteriormente desaparecido, Roberto Quieto; bajo tortura, habría confesado algunos lugares —solo conocidos por él— de aprovisionamiento montonero: en su ausencia,

la Conducción Nacional Montonera lo juzgó y lo condenó a muerte.

Finalmente, el derrotero montonero en tiempos del Proceso de Reorganización Nacional ya fue referido. A modo de simple punteo recordemos el atentado contra la Superintendencia de la Policía Federal (julio de 1976); la reducción de las operaciones militares durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1978); el exilio de su conducción en México y Cuba (fines de 1976); la contraofensiva (1979 y 1980), y su disolución definitiva.

PARTIDO REVOLUCIONARIO DE LOS TRABAJADORES-EJÉRCITO REVOLUCIONARIO DEL PUEBLO (PRT-ERP)

Dado que, como se dijo, ya se ha abordado su actuación en el trascurso del capítulo, aquí también hacemos un somero «punteo» de su recorrido.

Luego de su constitución formal en julio de 1970, y a fin de proveerse de armamentos y dinero, el PRT-ERP realizó innumerables asaltos a entidades bancarias, destacamentos policiales y cuarteles miltares, incursionando también en secuestros extorsivos. Entre ellos, por su magnitud y repercusión, merece destacarse el asalto al Banco Nacional de Desarrollo (enero de 1972), el copamiento del Batallón de Comunicaciones 141 en Córdoba (enero de 1973, primer copamiento de un cuartel militar argentino), la toma de la central termonuclear de Atucha (marzo de 1973) y el secuestro y posterior asesinato del Oberdan Sallustro, empresario ítalo-paraguayo de la firma Fiat Concord (marzo/abril de 1972).

El PRT-ERP actúa sin interrupción durante el cámporo-peronismo (1973-1976), debido a su visión sobre Perón y su movimiento como contrarrevolucionarios —una facción de ellos (ERP-22 de Agosto) se escinde de ellos y se acerca al peronismo—. (786) Así, en este período democrático, intensifican las acciones armadas, especialmente, con el frustrado asalto al Comando de Sanidad del Ejército Argentino (septiembre de 1973, por el que el Poder Ejecutivo declararía ilegal la actividad del PRT-ERP) y el fallido ataque a la Guarnición Militar del Ejército en Azul (enero de 1974, con el saldo de cinco guerrilleros muertos y doce detenidos, al mando de Hugo Irurzún y Enrique Gorriarán Merlo).

Para mayo de 1974, el líder del PRT-ERP Mario Roberto Santucho se establece con la Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez en Tucumán. A partir de allí, a lo largo de 1975 y principios de 1976, se producen feroces enfrentamientos —apoyados por Montoneros—

contra las FFAA en el marco del —ya referido— «Operativo Independencia». En agosto de 1974, y con el fin de provisionarse de armamentos, producen el ataque a la Fábrica Militar de Pólvora y Explosivos de Villa María —al mando de Juan Eliseo Ledesma, donde secuestran y asesinan al coronel Argentino del Valle Larraburu— y el ataque al Regimiento de Infantería Aerotransportado 17 de Catamarca —al mando de Juan Manuel Carrizo y Hugo Irurzún—. Mientras que la primera operación sería un éxito militar para el PRT-ERP, la segunda se transforma en una contundente derrota, produciéndose —incluso— la denominada «Masacre de Capilla del Rosario», donde son golpeados y finalmente fusilados 16 prisioneros. (787)

Durante todo 1975, los enfrentamientos en la zona tucumana (también en Córdoba y Santa Fe) son intensos, donde se destaca el «combate de Manchalá» (mayo, con rotunda derrota del PRT-ERP) y los combates contra la Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez (octubre, descabezamiento de los principales líderes de la Compañía). Su última gran acción sería el intento de copamiento del Batallón 601 de Monte Chingolo, donde perecerían 62 combatientes (diciembre de 1975, intento abortado por la infiltración de un agente de inteligencia del Ejército).

Apenas iniciado el Proceso de Reorganización Nacional, entre los meses de marzo y julio de 1976, caerá la plana principal del PRT-ERP (Susana Gaggero, Mario Santucho y Benito Urteaga). A partir de allí, bajo la conducción de Luis Mattini y tras un frustrado atentado contra Videla (febrero de 1977, «Operación Gaviota»), se decide el exilio. En el exterior, se dividirán en dos secciones: la primera, encabezada por el mismo Mattini, dispuso en 1979 la disolución del PRT-ERP; la segunda, liderada por Gorriarán Merlo, se dirigiría a Nicaragua para enrolarse en el Frente Sandinista de Liberación Nacional en la lucha armada contra la dictadura somocista. Años más tarde, ya con el retorno democrático, organizaría el Movimiento Todos por la Patria e intentará infructuosamente copar el Regimiento Militar de La Tablada (enero de 1989).

Realicemos, ahora, un breve directorio de otras organizaciones armadas surgidas en la época de forma general.

EJÉRCITO GUERRILLERO DEL PUEBLO (EGP)

Fue una organización guerrillera guevarista, de estrategia de foquismo rural, liderada por el periodista argentino Jorge Masetti —quien fundara la agencia de noticias cubana Prensa Latina en 1959—, con vínculos personales con el régimen cubano. Decidido a preparar el

desembarco del Che Guevara (el «comandante primero») en la selva boliviana, en septiembre de 1963, Masetti (el «comandante segundo») reunió unos 30 guerrilleros —entre argentinos y cubanos— en Orán, Salta —casi al límite con Bolivia—, preludio también de un futuro foco insurgente en la Argentina; mientras se entrenaban militarmente, trataron de ganarse el favor de los campesinos, ayudándolos en la siembra, enseñándoles a leer y asistiéndolos con primeros auxilios. El grupo estaba absolutamente convencido de la existencia de condiciones insurreccionales que requerían impulsar y desarrollar acciones armadas directas.

En marzo de 1964 tuvieron su primer y único enfrentamiento con la Gendarmería Nacional, perdiendo a varios de sus hombres; en abril, la misma Gendarmería Nacional logra detener a varios integrantes dispersos —ya en pésimas condiciones de subsistencia—, que luego serán enjuiciados y encarcelados. Los pocos que habrían podido huir, se refugian en Bolivia. El paradero de Jorge Masetti continúa desconocido hasta el día de hoy.

FUERZAS ARMADAS DE LA REVOLUCIÓN NACIONAL (FARN)

Fue una organización guerrillera guevarista, liderada por el trotskista Ángel «el Vasco» Bengoechea. A diferencia del EGP —centrado en el foquismo rural—, Bengoechea buscaba también alcanzar el sector urbano e industrial del río Paraná —el foquismo obrero-urbano— para luego conectarse con los activistas de los ingenios azucareros del Tucumán.

A mediados de 1964, una explosión en su depósito de armamentos, terminó con su vida y la de varios de sus compañeros. Los antiguos miembros de la organización se integraron luego en las FAP (como Amanda «la Negra» Peralta) o en el PRT-ERP (como Nahuel Moreno).

MOVIMIENTO NACIONALISTA TACUARA (MNT O, SIMPLEMENTE, TACUARA)

Fue una organización de derecha de tinte nacionalista, hispanista, integrista católica —inspirados en la predicación del presbítero Julio Meinvielle— y fascista, fundada por Alberto Ezcurra Medrano. Provenientes de la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios (UNES), los jóvenes procedían mayormente de liceos militares y era fervientemente antisemitas, antiperonistas, anticomunistas y antiliberales. En principio, además de peleas callejeras estudiantiles —en ocasión del debate «laica o libre» de la época frondizista—

realizaron profanaciones en el cementerio judío de La Tablada (1959) e hicieron explotar varias bombas caseras contra instituciones judías (1960).

A partir de entonces, y mientras varios miembros del grupo se alejaron rumbo a la Juventud Peronista naciente, el grupo se dividió en tres: la Guardia Restauradora Nacionalista (GRN, de Alberto Ezcurra Medrano), fundada en 1960 con características de un nacionalismo ultraderechista e inspirada en la falange española de Primo de Rivera y en las ideas de Jacques Marie de Mahieu; el Movimiento Nueva Argentina (MNA de Horacio Mendizábal y Dardo Cabo), fundada en 1961 con características de un nacionalismo de derecha filoperonista, y finalmente el Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (MNRT, de José «Joe» Baxter, José Luis Nell y Jorge Caffatti), fundada en 1963 con características de un nacionalismo de izquierda marxista y/o peronista. En 1963, luego del atentado antisemita contra Graciela Sirota, por la GRN (junio de 1962), y del asalto al Policlínico Bancario por el MNRT (agosto de 1963, conocido también como «Operación Rosaura»), por decreto del Poder Ejecutivo se prohibió toda actividad tanto del GRN como de MNRT. Aun así, en 1964 produjeron el asesinato de Raúl Alterman, un joven judío de izquierda.

Ya desarmadas las agrupaciones originales, para finales de la década los integrantes se encontrarían en rumbos distintos: Alberto Ezcurra Uriburu sería ordenado sacerdote —ejerciendo su ministerio primero en Paraná, y luego, en San Rafael—; «Joe» Baxter militando en el ERP —previo paso por Uruguay, acercándose a Tupamaros, y por Vietnam, luchando en la guerra contra Estados Unidos de Norteamérica—; José Luis Nell actuando en las FAP —previo paso por Tupamaros y antes de recalar en Montoneros—; Jorge Caffatti —también integrándose en las FAP—; Dardo Cabo y Horacio Mendizábal en Descamisados —el primero, comandando el «Operativo Cóndor», acción armada de septiembre de 1966 donde, secuestrando un avión de Aerolíneas Argentinas, obligaron al piloto a aterrizar en las islas Malvinas e izaron una bandera argentina en su territorio.

FUERZAS ARGENTINAS DE LIBERACIÓN (FAL)

Fue una organización constituida por un conjunto de guerrilleros de inspiración marxista-leninista, originada a principios de la década de 1960, que se proponía difundir el socialismo entre los sectores bajos de la sociedad e instaurar la lucha armada para derrotar al imperialismo imperante.

Sus integrantes procedían de diversos grupos: desde el Movimiento Revolucionario Peronista —fundado en 1964 como parte de la juventud de la Resistencia Peronista— hasta del Partido Revolucionario de los Trabajadores, el Partido Obrero Revolucionario (POR) y el maoísta Partido Comunista Revolucionario. Si bien su primera acción armada se remonta al interinato de Guido en 1962 —robo en el Instituto Geográfico Militar y, luego, un Registro Civil—, fue recién con el secuestro del cónsul paraguayo Waldemar Sánchez (cf. nota al pie 88) cuando alcanzaron —al menos por una semana— su notoriedad. Durante este mismo año (1970) realizan distintas acciones sobre objetivos disímiles y, poco tiempo después, ya mermados en número, tuvieron varias escisiones (la Brigada Masetti, la FAL-Inti Peredo, la FAL-Che Guevara, la FAL-22 de Agosto); algunos de sus integrantes se incorporarán al naciente PRT-ERP, disolviéndose definitivamente en 1975.

DESCAMISADOS

Provenientes de la Juventud de la Democracia Cristiana —Norberto Habegger, del nacionalismo católico del Movimiento Nueva Argentina (ex Tacuara); Dardo Cabo, líder de este comando, y Horacio Mendizábal—, o de la Juventud Peronista —Alberto Girondo—, fue un comando armado de convicciones peronistas que consideraba necesario —además— contar con bases políticas, sociales —trabajo en barrios carenciados— y sindicales.

Su aparición en escena data de 1969 exhibiendo públicamente la película —prohibida por entonces— *La hora de los hornos* (de Pino Solanas y Octavio Getino) en un cine de la localidad de La Tablada (provincia de Buenos Aires). Hacia 1971 intentan integrarse en la fallida experiencia de las Organizaciones Armadas Peronistas. Se les atribuye también una explosión en el Círculo Naval de Tigre, la voladura del yate *Biguá* del comandante en jefe de la Marina en el río Luján, y el secuestro del gerente general de la Philips (todo en 1972). Como se dijo en nota al pie de página 87, para ciertos historiadores —como Richard Gillespie— (788) habrían comandado y ejecutado la «Operación Judas», responsable del asesinato del líder cegetista Augusto Timoteo Vandor. Se terminarán fusionando con Montoneros en 1972, adquiriendo algunos de sus miembros (Mendizábal y Habegger) importantes puestos en la conducción.

FUERZAS ARMADAS REVOLUCIONARIAS (FAR)

Fue una organización subversiva de matriz marxista-leninista, surgida a finales de los años sesenta y con una fuerte influencia de las

ideas del Che Guevara, como un desprendimiento de la facción juvenil del Partido Comunista Argentino (la «Fede») y con el objetivo de luchar contra el régimen de Onganía. Su primer líder fue Carlos Olmedo —muerto en un enfrentamiento en noviembre de 1971— y entre sus primeras operaciones se cuentan el incendio de trece supermercados Minimax, en repudio de la visita de su propietario, Nelson Rockefeller, al país (junio de 1969) y la espectacular toma de la ciudad de Garín por aproximadamente 40 de sus militantes —«Operación Gabriela», julio de 1970, ya depuesto Onganía—, con el fin de proveerse de dinero y armamento para proseguir sus objetivos.

Entre 1971 y 1973 fueron engrosando la cantidad de miembros y llevando adelante numerosos e importantes atentados —como contra el general Juan Carlos Sánchez en julio de 1972 o el dirigente sindical de la UOM Julián Moreno en enero de 1973—, hasta su acercamiento —fundamentalmente en ocasión de los acontecimientos en torno a la «Masacre de Trelew», agosto de 1972— y su definitiva integración a Montoneros (octubre de 1973). De hecho, entre sus miembros estaban Isabel y Carlos Goldemberg, Mercedes Depino, Pilar Calveiro, Francisco Urondo y Alberto Camps, todos futuros cuadros Montoneros; sus líderes Marcos Osatinsky, Roberto Quieto y Julio Roqué ocuparán cargos importantes en la estructura jerárquica montonera.

PERONISMO DE BASE (PB)

El PB era parte de la «Tendencia» de la izquierda peronista, que tenía «base» en las organizaciones gremiales de la clase obrera, y exigían, entre otros reclamos, una amnistía gremial —reincorporación de trabajadores despedidos y/o cesanteados por causas políticas—, la democracia sindical —contra el poder ostentado por los líderes cegetistas— y el control obrero de la producción. Entre sus más conocidos integrantes mencionamos a Carlos Caride, Jorge Di Pascuale, Alicia Eguren, Rodolfo Ortega Peña, Amanda Peralta, Julio Troxler y Josefina Villaflor.

Propiamente no era una organización armada, aun cuando sus principales referentes militaban en las FAP y, posteriormente, en Montoneros.

511 . Incluso se dirá que «la historia política de la Argentina en el siglo XX se divide en dos: antes y después del peronismo… [pues] la hostilidad que enfrentó a radicales y conservadores en tiempos de Yrigoyen se prolongó en la hostilidad existente entre peronistas y antiperonistas durante el ascenso y la consolidación de Perón en el poder», Juan Carlos Torre, (dir.), *Nueva Historia Argentina. Los años*

peronistas (1943-1955) , Buenos Aires, Sudamericana, 2002, p. 13.

512 . Había, no obstante, un punto que tenían en común y que, ciertamente, también era fuente de conflicto: la política imperialista de ambos Estados, donde colocaban bajo una «órbita de protectorado» a naciones subyugadas a su poder. Esta política imperialista quedará manifiesta en los procesos de descolonización de Asia y de África, en la situación latinoamericana y en las «guerras de proximidad» («proxy») de los años setenta-ochenta.

513 . Durante los años sesenta y setenta, los países latinoamericanos fueron conducidos por hombres fuertes, con rasgos autoritarios y represivos (Gustavo Díaz Ordaz en México, João Goulart en Brasil, José María Velasco en Ecuador, Juan María Bordaberry en Uruguay o la familia Somoza en Nicaragua); en su gran mayoría eran militares nacionalistas, o bien de derecha (el general Alfredo Stroessner en Paraguay, el general René Barrientos en Bolivia, el general Jorge Pacheco Areco en Uruguay, el general Emilio Garrastazu Médici en Brasil y el general Augusto José Ramón Pinochet en Chile) o bien de izquierda política (el general Juan Velasco Alvarado en Perú o el comandante Fidel Castro en Cuba).

514 . En estos años habían hecho su aparición distintas organizaciones armadas guerrilleras de ideología marxista y estrategia foquista: el Comando de Liberación Nacional en Brasil, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile, las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional en Venezuela, el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros en Uruguay, el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, entre varios otros. La única excepción parecería ser Colombia, con su consolidación democrática bajo el Frente Nacional bipartidista, aunque allí surgen las denominadas «repúblicas independientes» tomadas por el Ejército de Liberación Nacional y/o las Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas.

515 . Resulta imposible para la presente obra exponer una exposición sucinta del contexto internacional. No obstante ello, para el lector que quiera profundizar su estudio, recomendamos atender —entre otras— a la doctrina Truman y el Plan Marshall norteamericanos —junto con la creación de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y las alianzas político-militares entre Estados Unidos de Norteamérica y otros Estados—; a la cooperación financiera, política, militar e informativa entre los países dentro de la órbita soviética —el Comecom y el Kominform y el Pacto de Varsovia—; a la «primera crisis de Berlín» (1948-1949) y, a continuación, la «guerra de Corea» (1950-1953), como primeros detonantes de la «guerra fría»; al

surgimiento y desarrollo de la China de Mao Tse-Tung —con un primer acercamiento a la órbita soviética (con Stalin) y su progresivo distanciamiento de Moscú (con Jruschov y Brézhnev)—; a las dificultades de ambos bloques, tanto para evitar la expansión —fundamentalmente cultural— de su adversario como para conservar la hegemonía dentro de sus propio espacio —en el bloque occidental el macartismo, la segregación racial y el rechazo de su injerencia en otros países por parte del pueblo norteamericano; en el bloque soviético las sublevaciones por su rigidez económica y política por parte del protectorado soviético presente en Checoslovaquia, Alemania Oriental, Polonia y Hungría, hasta llegar a la misma ruptura albanesa—; la política de disuasión nuclear (carrera armamentística) y la carrera espacial; la multiplicidad de hostilidades a nivel global —en Medio Oriente, sudeste asiático, Latinoamérica e, incluso, en Europa (inicios del terrorismo independista vasco e irlandés)—; los procesos de descolonización e independencia de países de Asia y África, muy particularmente la segunda guerra de Indochina —Vietnam, 1965-1973— y Argelia (1954-1962) —ambas antiguas colonias francesas— pues, las tácticas guerrilleras y contrarrevolucionarias aplicadas en ambos conflictos serían exportadas a otros países del Tercer Mundo; la política de la coexistencia pacífica —o «detente» (1962-principios de la década de 1980)— derivada en la complejidad de las circunstancias internas en cada uno de los grandes bloques geopolíticos —el «Mayo francés» o la «Primavera de Praga» de 1968, por citar dos ejemplos emblemáticos—; el nacimiento de movimientos contraculturales juveniles —utópicos y contestatarios— nacidos al calor de la indignación por un mundo donde la justicia era administrada autoritariamente por las grandes superpotencias mundiales («sesentayochismo»); el incremento de conflictos ocasionados por revoluciones subsidiarias («guerras proxy»); la revolución cubana de 1959 y la actuación de Castro en Latinoamérica como decisiva para comprender la historia latinoamericana durante los años sesenta; entre muchas otras.

516 . La Unión Cívica Radical es un partido político argentino fundado en 1891 por Leandro N. Alem que ideológicamente adscribe a las ideas de una social democracia: defienden la libertad individual, la igualdad ante la ley y la justicia social a través de un Estado garante de derechos y en el marco de una economía capitalista. Dentro del espectro político, se ubica en el centro o centroizquierda; laicista y federalista, con mayor predicamento entre la clase media de los ciudadanos.

517 . La primera expresión fue acuñada por el periodista José Luis Torres, en su libro *La década infame* , Buenos Aires, Formación

Patria, 1945; la segunda, por Tulio Halperin Donghi en su libro *La república imposible (1930-1945)* , Buenos Aires, Ariel, 2004. Debe tenerse en cuenta que «la democracia liberal se ve fuertemente cuestionada en todo el mundo como sistema a través del cual podían resolverse los problemas y lograr progreso. El parlamentarismo, las elecciones, el debate en las cámaras y en la prensa es "politiquería", que además podía abrir las puertas al comunismo», Diego G. Dolgopol, «La Década Infame en la Argentina: 1930-1943», *Revista de Claseshistoria* , nº 309, 2012, 2. Acceso 16 de febrero de 2021. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5171591.

518 . El anarquismo se caracteriza por el rechazo del Estado, del gobierno político o de cualquier otra autoridad social por considerarlos nocivos para el pleno desarrollo individual.

519 . El Partido Conservador fue un partido adscripto al liberalismo económico a través del modelo agroexportador, con tintes laicistas y oligárquicos. Como tal dejaría formalmente de existir a partir de la segunda década del siglo XX, aunque sus adherentes prosiguieran en otros partidos o alianzas.

520 . El Partido Demócrata Progresista, fundado en 1914 por Lisandro de la Torre y como escisión del Partido Conservador, adscribe a los principios de la socialdemocracia, a una visión federal del país y a una concepción proteccionista-cooperativista de la economía, ubicándose en el centro del espectro político.

521 . La política de industrialización por sustitución de importaciones es una política económica —que funcionaría en nuestro país entre los años treinta y los cincuenta— que sostiene que para lograr el desarrollo nacional, se deben transformar las materias primas que se poseen en lugar de exportarlas —como propone el modelo agroexportador—, reemplazando la oferta externa por la producción nacional y así satisfacer la demanda interna. Cabe mencionar que en 1933 se produce el acuerdo económico Roca-Runciman que, asegurando la colocación de la carne argentina en Gran Bretaña, garantizaba exenciones impositivas a las empresas británicas y créditos exorbitantes a compañías inglesas en el país. Con el pacto, no exento de sospechas de corrupción estatal, se beneficiaron largamente los terratenientes ganaderos argentinos y las empresas inglesas en la Argentina, especialmente los frigoríficos, los bancos y los ferrocarriles. En este sentido, según afirmaban los miembros de FORJA, el país estaba entregado al capital extranjero; el mismo Roca señalaba en un discurso de 1933 «por su interdependencia económica, la República Argentina forma parte del Imperio británico», Norberto Galasso, *J. J.*

Hernández Arregui. Del peronismo al socialismo , Buenos Aires, Colihue, 2012, p. 28.

522 . «Pero otra consecuencia traerá el avance de la industria. Son las nuevas oportunidades que brindan los puestos de trabajo en el Gran Buenos Aires y en las principales ciudades del país. En busca de esas oportunidades llegará del interior una oleada de trabajadores nueva, carentes de experiencia sindical y de la formación teórica de los socialistas o los comunistas. Son los migrantes internos, los "cabecitas negras", hombres del interior, mayoritariamente mezcla de aborígenes con españoles conquistadores [...]. Es ese proletariado que en un principio... tanto alegraba al agregado comercial británico, que exaltaba su rendimiento y a la vez su mansedumbre. En una década seguramente su opinión habrá comenzado a variar. La fisonomía del proletariado argentino cambia para siempre», Dolgopol, «La Década Infame en la Argentina: 1930-1943», p. 6.

523 . Dos eran al menos los factores de división en la sociedad y en el ejército argentino: la actitud de neutralidad frente a la Segunda Guerra Mundial —motivada, entre otras razones, por la tradición histórica de cuño alberdista («la guerra es siempre una catástrofe que no se puede justificar bajo ninguna circunstancia», Juan B. Alberdi, *El crimen de la guerra* , 1869)— y el funcionamiento de las instituciones políticas, bajo un fuerte cuestionamiento a la democracia liberal.

524 . Algunas características de la definición de «fascismo» propuesto por Edda Saccomani podrían acercarse a las ideas de este grupo: «Un sistema autoritario de dominación que es caracterizado por la monopolización de la representación política por parte de un partido único de masas, jerárquicamente organizado [...] en la exaltación de la colectividad nacional, en el desprecio de los valores del individualismo liberal y en el ideal de colaboración de clases, en oposición frontal al socialismo y al comunismo, dentro una sistema de tipo corporativo; [...]; por un creciente dirigismo estatal en el ámbito de una economía que sigue siendo, fundamentalmente, de tipo privado; por el intento de integrar en las estructuras de control del partido o del Estado, según una lógica totalitaria, la totalidad de las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales», Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política* , Brasilia, Editora UnB, 1998, p. 466.

525 . Torre, *Nueva Historia Argentina...* , pp. 17-18. «Otra influencia decisiva fue la ejercida por la Iglesia, embarcada en la época en una vigorosa ofensiva contra la tradición liberal del país con el fin de dilatar su presencia pública y, más ambiciosamente,

recuperar al Estado para la fe católica. En esta empresa, la conquista del Ejército fue una operación previa y necesaria, que se llevó a cabo a través de un trabajo capilar y silencioso en los cuarteles por una densa red de capellanes castrenses e intelectuales católicos», ibíd., p. 22.

526 . Cabe señalar que Gran Bretaña, en virtud del Pacto Roca-Runciman, tenía interés que Argentina quede al margen de la contienda bélica, a fin de minimizar cualquier riesgo en la provisión de alimentos. Y también que «durante la década del treinta se produjo un fortalecimiento de los vínculos profesionales con el Ejército alemán al reanudarse la práctica anterior a la Primera Guerra Mundial de enviar oficiales a perfeccionarse en Alemania […] En ese marco, la admiración por la maquinaria bélica alemana se extendió para numerosos oficiales hasta el mismo régimen nazi, cuyas realizaciones eran vistas como la culminación feliz de la supresión de la política democrática y de la industrialización para el rearme nacional», ibíd., p. 22. Evidentemente, no era una decisión fácil de tomar.

527 . En los discursos pronunciados en diciembre de 1945, Perón reconocía que su doctrina salía, en gran parte, de las encíclicas papales y era reflejo de la Doctrina Social de la Iglesia. Cf. Félix Luna, *El 45. Crónica de un año decisivo* , Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, pp. 431-439.

528 . Debe recordarse que durante dos años (1939-1940) Perón fue enviado por el ejército a Italia, donde adquirió conocimiento acabado sobre el modelo social corporativista de Mussolini y su férreo anticomunismo.

529 . Cf. Luna, *El 45* , pp. 341-358.

530 . Cf. El llamamiento de la «Carta pastoral» de la Iglesia católica recomendando a sus fieles votar por candidatos que persigan al comunismo y establezcan la enseñanza religiosa en las escuelas —decreto del gobierno de Farrell en 1944, que se convertiría en ley en 1947—, cf. Torre, *Nueva Historia Argentina…* , p. 34.

531 . «El corporativismo es una doctrina que propugna la organización de las colectividades basada en la asociación representativa de los intereses y de las actividades profesionales (corporaciones). Propone, gracias a la solidaridad orgánica de los intereses concretos y a las fórmulas de colaboración que de aquí pueden derivar, la remoción o neutralización de los elementos de conflicto: la competencia en el plano económico, la lucha de clases en el plano social, las diferencias ideológicas en el plano político»,

Bobbio, Matteucci, Pasquino, *Diccionario de política* …, p. 287.

532 . Incluso el ex vicepresidente laborista Cipriano Reyes fue encarcelado en 1948 acusado de complotar contra Perón. Gay y Reyes eran los principales referentes del PL, grandes responsables del arrollador triunfo de Perón en las elecciones de 1946.

533 . La expropiación del tradicional diario conservador *La Prensa* y su transferencia a la CGT fue, quizás, el hecho más significativo de este control estatal.

534 . Cf. Torre, *Nueva Historia Argentina* …, pp. 42ss. «Otro de los apoyos del régimen fue la actitud de la mayoría de los católicos. La imposición de la enseñanza religiosa en las escuelas durante el régimen militar y una política social que se mostraba acorde a la doctrina social de la Iglesia decidió el voto de la mayoría de los católicos a favor del candidato oficialista en 1946 […] Contribuyó a esto la militancia anticlerical de muchos de los partidos tradicionales y la prédica nacionalista y antiliberal de varios cenáculos católicos, entre ellos los Cursos de Cultura Católica. No obstante hubo una relevante minoría católica que encontró argumentos válidos para una opción diferente al considerar que las tendencias autoritarias y corporativas y el privilegio del orden sobre la libertad que había caracterizado al gobierno militar del que emergía el candidato laborista, los autorizaba a dar su voto a sus opositores», Carlos Floria, César A. García Belsunce, *Historia política de la Argentina contemporánea 1880-1983* , Buenos Aires, Alianza Editorial, 1988, p. 143.

535 . «La doctrina peronista también procuraba restablecer la armonía entre el progreso material y los valores espirituales y afirmaba: “Nosotros somos colectivistas, pero la base de este colectivismo es de signo individualista”, expresión anfibológica apta para cualquier interpretación, pero que en última instancia quería expresar una posición equidistante de los que consideraba dos peligrosos errores: el individualismo capitalista y el colectivismo opresor o marxismo. Esta equidistancia se expresó en la teoría de la Tercera Posición», Floria, García Belsunce, *Historia política de la Argentina contemporánea* …, p. 145.

536 . Cf. Marysa Navarro, «Evita», en *Nueva Historia Argentina* …, pp. 311-355.

537 . Además, el propio Perón diseñó las circunscripciones: unificaría lugares donde el voto opositor fuera fuerte y dividiría lugares donde el mismo fuera débil. Así, mientras Barrio Norte, Recoleta y Centro formaban parte de una sola circunscripción, Parque Patricios, Mataderos, Barracas y Villa Lugano tenían circunscripciones separadas. De este modo, en las elecciones de 1951 de la Capital Federal, el peronismo obtuvo 23 bancas con el 53% de los votos, mientras que los radicales, con el 42% de los sufragios, obtuvieron solo 5.

538 . Torre, Nueva Historia Argentina …, p. 57.

539 . El culto a la personalidad, es decir, la adulación exagerada a un caudillo carismático, no fue algo exclusivo de la Argentina, sino una constante entre líderes nacionalistas del siglo XX —aun con procedencias ideológicas diversas—. Solo por citar unos pocos ejemplos recordemos a Adolf Hitler, Joseph Stalin, Mao Tse-Tung, Chiang Kai-Shek, Ho Chi-Minh, Francisco Franco, Rafael Leónidas Trujillo —todos contemporáneos a Perón y Eva— y, más adelante, Muamar el Gadafi o el mismo Ruhollah Jomeiní.

540 . En el caso de la UCR, por ejemplo, la derrota electoral de 1946 los dividió internamente. Los «intransigentes» criticaron a sus autoridades por haber privilegiado el antifascismo en desmedro de las consignas reformistas; el carácter más nacionalista y popular se lo dio la reforma de la plataforma del partido. Si bien la corriente «intransigente» (Balbín-Frondizi) tenía el mayor número de adherentes, el grupo «unionista» coexistía con ellos, alentando la resistencia clandestina y el golpe militar.

541 . «Si las imágenes de un régimen siempre tienen valor, este se torna particularmente relevante cuando se trata de una situación como esta en la que estar con el gobierno o en la oposición no respondía solo a elementos racionales sino en buena medida a actitudes intuitivas y a impulsos emocionales [...] El "cabecita negra" fue un concepto negativo, generado en una oposición más social que política; aplicaba el nombre de un popular pajarito de nuestros campos haciendo referencia concreta a la población mestiza que había emigrado recientemente de la periferia nacional hacia el conglomerado capitalino y que, generalizado, se aplicaba a toda la masa obrera peronista. Este concepto negativo se correspondía casi simétricamente a otro positivo acuñado por el propio peronismo: los "descamisados"... eran el símbolo de la adhesión al régimen de las masas que no solo habían estado desprovistas del traje burgués, sino hasta de la simple camisa; era la representación de la reivindicación social y política de un sector humano excluido hasta entonces de toda participación [...] Otra imagen acuñada entonces fue la de "oligarquía ganadera", bajo la cual se englobaba en primer término a los grandes estancieros pero también, por extensión, a todos los miembros de la clase alta de la sociedad argentina. La "oligarquía ganadera" se convirtió en sinónimo de explotación de los pobres y usina generadora de oposiciones y complots contra el régimen [...] Estas imágenes iban acompañadas de un arsenal de "slogans" que expresaban con nitidez ciertos matices... La vertiente anticultural del movimiento se hizo patente en expresiones como "alpargatas sí, libros no". Y los "slogans" fueron acompañados a veces por los aforismos acuñados por el propio jefe de Estado, como aquel de "para un peronista no hay nada mejor que otro peronista"», Floria, García Belsunce, *Historia política de la Argentina contemporánea* ..., p. 146.

542 . Torre, Nueva Historia Argentina ..., p. 62.

543 . Aun así, hubieron fuertes críticas ante esta apertura. El caso más emblemático fue el pretendido contrato con la Standard Oil para explorar y explotar yacimientos petrolíferos de la Patagonia, ante la incapacidad financiera de la empresa estatal (Yacimientos Petrolíferos Fiscales) de hacerse cargo. En el Congreso, Arturo Frondizi acusó a Perón de favorecer intereses imperialistas.

544 . Torre, *Nueva Historia Argentina* ..., p. 68. «El ejercicio crecientemente absolutista del poder por parte de Perón fue afectando con el tiempo y sin remedio sus relaciones con la Iglesia. Esto se hizo visible en el desplazamiento progresivo de la Iglesia de los ámbitos tradicionales de su acción pastoral, entre las mujeres, los niños, la juventud. Perón sumó a ello su propio comportamiento personal que,

en forma desafiante a los usos y costumbres de un jefe de Estado, lo exhibía en los jardines de su residencia y en las calles céntricas de Buenos Aires rodeado por la alegre comitiva de las adolescentes de la Unión de Estudiantes Secundarios. La afrenta mayor fue el intento de convertir al justicialismo ya no solo en la doctrina oficial del Estado sino a la vez en la expresión del verdadero cristianismo. Desde las esferas oficiales comenzó a delinearse el mensaje de un "cristianismo peronista", independizado de la tradición católica y con frecuencia incluso en contra de ella», ibíd., p. 69.

545 . El Partido Demócrata Cristiano, fundado en Argentina en 1954 por Manuel Ordoñez y Horacio Sueldo entre otros, tiene como principios el pensamiento social cristiano —una comprensión cristiana del hombre y del mundo— y una economía social del mercado, perteneciendo al espectro político liberal-conservador del centro.

546 . Torre, *Nueva Historia Argentina* ..., pp. 70-71. Cf. también «Bombas sobre Buenos Aires» y «Cristo en llamas», en Lucas Lanusse, *Sembrando vientos. Argentina: del primer peronismo a la masacre de Ezeiza* , Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2009, pp. 37-52.

547 . Discurso de Perón del 31 de agosto de 1955, citado por Lanusse, *Sembrando vientos* , p. 58.

548 . La ruptura entre China y la Unión Soviética implicó la falta de apoyo chino frente a la «Crisis de los misiles» en Cuba (1962) o en la «Primavera de Praga» (1968) y, viceversa, la ausencia de apoyo soviético frente a, por ejemplo, la «Guerra Sino-India» (1962).

549 . Se trató de un proceso político llevado adelante por el canciller de la República Federal de Alemania, tendiente a normalizar las relaciones diplomáticas con los países pertenecientes al «Bloque Oriental», especialmente, con la Alemania Democrática. Con el Tratado Básico firmado en 1972 entre las dos Alemania, mutuamente se reconocieron como Estados independientes, y se aceptaron las pérdidas territoriales sufridas tras la derrota de la Alemania unificada en la Segunda Guerra Mundial.

550 . Cf. «El difícil equilibrio», en Félix Luna, *Historia integral de la Argentina. Tomo X. El largo camino a la democracia* , Buenos Aires, Planeta, 1997, pp. 34-37.

551 . Según F. Luna, todos los partidos políticos —el radicalismo, los demócratas, los conservadores y hasta los socialistas— saludaron con júbilo la llegada de la Revolución Libertadora, aunque pronto

sufrieran problemas y divisiones internas por la actuación de los militares en torno de la «cuestión peronista» (cf. ibíd., pp. 57-62). Así surgieron el Partido Demócrata (Emilio Hardoy) y el Partido Conservador Popular (Vicente Solano Lima), el Partido Socialista Argentino (Alfredo Palacios y Alicia Moreau de Justo) y el Partido Socialista Democrático (Américo Ghioldi), y la Unión Cívica Radical del Pueblo (Ricardo Balbín) y la Unión Cívica Radical Intransigente (Arturo Frondizi y Rogelio Frigerio)

552 . «El primero de los gobiernos provisorios fue derrocado porque no respondió a las expectativas "revolucionarias libertadoras" de los partidos antiperonistas que ambicionaron un espacio protagónico en la transición. Lonardi no estuvo dispuesto a realizar desde el gobierno de facto las reformas al sistema político que estos exigían y, además, se mostró renuente a desperonizar. ¿Por qué? Fundamentalmente porque tanto él como sus consejeros nacionalistas no participaron de la identificación del peronismo con el nazi-fascismo, imagen que resultó hegemónica en el conjunto del antiperonismo no nacionalista; para ellos se trataba simplemente de un gobierno corrupto que había que desalojar», María E. Spinelli. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la «revolución libertadora»* , Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 317.

553 . La intervención de la mayoría de los sindicatos dio lugar a una nueva generación de dirigentes gremiales, también peronistas, pero mucho más combativos; entre ellos podemos mencionar a Andrés Framini en la Asociación Obrera Textil y Augusto Timoteo Vandor en la Unión Obrera Metalúrgica. Por otra parte, «el resentimiento hacia los dirigentes peronistas fue evidente y se los hostilizó de todas las maneras posibles, pero en cambio se respetaron todas las normas legales que hacían de los trabajadores argentinos el sector laboral mejor protegido de América latina», Ibíd., p. 43

554 . Cf. Sergio Rubin, Secreto de confesión. Cómo y por qué la Iglesia ocultó el cuerpo de Eva Perón durante 14 años , Buenos Aires, Vergara, 2011.

555 . «Se reunían en cada barrio de manera inorgánica al principio; luego se fueron organizando en núcleos, hasta que en 1957 se formó el Grupo Corrientes y Esmeralda —el más conocido— y en 1959 se armó la Mesa Ejecutiva de la Juventud Peronista, donde resaltaría la militancia de Envar El Kadri, Jorge Rulli, Norma Kennedy, Héctor Spina, Carlos Caride y Gustavo Rearte. La principal actividad de estos jóvenes era la colocación de caños, es decir, de bombas caseras, que solían provocar más accidentes entre quienes las

ponían porque no tenían experiencia en el manejo de explosivos», Hugo Gambini, *Historia del peronismo III (1956-1983). La violencia* , Florida, Stockcero, 2008, p. 33. En general, se buscaba atentar no contra personas, sino contra los edificios emblemáticos de las empresas y del régimen militar.

556 . Sin embargo, otros —como el teniente coronel Oscar Cogorno en La Plata, los coroneles Eduardo Cortines y Ricardo Ibazeta en Campo de Mayo, el capitán Eduardo Philippeaux en Santa Rosa— decidieron realizar el levantamiento de todos modos.

557 . Hecho conocido como «Operación Masacre» a partir del libro homónimo publicado en 1957 por Rodolfo Walsh.

558 . Tanco junto con otros seis implicados en la sublevación, habían hallado asilo en la embajada de Haití. Si bien un comando del Servicio de Inteligencia del Estado los encontró y los trasladó a los cuarteles de Palermo, gracias al enérgico reclamo del embajador se logró que fueran restituidos a la embajada.

559 . A pesar de la inusitada violencia empleada, cabe señalar que numerosas organizaciones manifestaron su apoyo a las medidas adoptadas por el gobierno de Aramburu. Incluso Perón, en carta dirigida a John William Cooke, señalaba: «Esos mismos militares que hoy se siente azotados por la injusticia y la arbitrariedad de la canalla dictatorial, no tenían la misma decisión el 16 de septiembre, cuando los vi titubear ante toda orden y toda medida de represión a sus camaradas que hoy los pasan por las armas […] Si ellos hacen ahora algo es porque están enconados con sus ex camaradas que los expulsaron del Ejército, cosa que ellos no esperaban. Si yo no me hubiera dado cuenta de la traición, y hubiera permanecido en Buenos Aires, ellos mismos me habrían asesinado, aunque solo fuera para hacer méritos con los vencedores», Miguel Bonasso, *El presidente que no fue. Los archivos ocultos del peronismo* , Buenos Aires, Planeta, 1997, p. 97.

560 . «Ellos nos están matando, nosotros no nos vamos a dedicar a rezar a la Virgen, mientras siguen sus masacres. Es necesario reaccionar y matarlos con los medios que sean, porque a las víboras se las mata de cualquier manera. Un gorila quedará tan muerto mediante un tiro en la cabeza como aplastado “por casualidad” por un camión que se dio a la fuga […] Es necesario reaccionar y matarlos. Hay que hacerles sentir el terror. Es necesario individualizarlos y hacerlos conocer públicamente por medio de panfletos, señalando el lugar donde viven, para que se les prepare el fin que merecen. La violencia

más grande es la regla. No es solo cuestión de patriotismo, sino de defensa propia. Hay que organizarse en grupos secretos para exterminarlos», palabras de Perón en sus Instrucciones generales, citado por Lanusse, *Sembrando vientos* , pp. 78-79. En 1958, Perón publicaría el primero de sus libros en el exilio, *La fuerza es el derecho de las bestias* , donde analiza las grandes líneas de acción de su gobierno, no exento de críticas hacia sus adversarios.

561 . Recordemos que durante 1949 (gobierno de Perón) se había reformado la Constitución vigente; esta nueva Constitución —que incluía derechos sociales y laborales, autonomía universitaria, igualdad jurídica entre el hombre y la mujer, y posibilidad de reelección presidencial, entre otras—, ya había sido derogada por decreto de Aramburu en abril de 1956.

562 . El resto —el PS, el PDC, el Partido Demócrata Progresista (PDP) y el Partido Conservador (PCo)— no llegaron, cada uno, ni al 7% de los sufragios. Cabe señalar que la división de la UCR estuvo motivada, básicamente, en la diferente posición que mantenían frente al peronismo y frente al rumbo que debía tomar la economía: mientras Balbín tenía concepciones más antiperonistas y proteccionistas, Frondizi creía en una gradual incorporación del peronismo en la vida política y una apertura de la economía a capitales del exterior.

563 . La teoría económica desarrollista resulta un intento de solución frente a la denominada «teoría de la dependencia», según la cual los países no desarrollados, a partir de la producción de materias primas con bajo valor agregado, quedan subordinados —económicamente y, de allí, política y culturalmente— a los países desarrollados, utilizando las materias primas de los primeros en sus procesos de industrialización —que tienen, de suyo, un alto valor agregado—. A partir de este diagnóstico de progresivo deterioro o desigualdad en el intercambio comercial —propugnado, ciertamente, por los mismos países desarrollados—, el desarrollismo señala que los países no desarrollados deben tener Estados activos que promuevan políticas de industrialización para lograr un crecimiento autónomo.

564 . En efecto, el mayor de esos conflictos estuvo motivado en la venta del frigorífico Lisandro de la Torre a la Corporación Argentina de Productores de Carne (CAP), concretada finalmente a mediados de 1960. El titular del sindicato —el peronista Sebastián Borro— llamó, entre otras medidas, a un paro por tiempo indeterminado y a la toma del frigorífico por parte de los 9000 obreros, que ocuparon el establecimiento durante 48 horas (16 y 17 de enero de 1959), siendo posteriormente desalojados por cerca de dos mil policías equipados

con tanques Sherman del Regimiento de Granaderos a caballo, jeeps con soldados, cien hombres de Investigaciones con ametralladoras y efectivos de Gendarmería Nacional. Cf. «Insurrección en Mataderos», en Lucas Lanusse, *Sembrando vientos* , pp. 87-90. Tras el hecho, Borro fue detenido junto con otros 94 obreros y, en el trascurso de los días, se produjeron altercados entre la policía y grupos de manifestantes en la zona de Mataderos, mientras que las 62 Organizaciones llamaban a una huelga general. Inmediatamente el gobierno detuvo a líderes gremiales y políticos, entre los que se encontraban Augusto Timoteo Vandor, John William Cooke y Susana Valle —hija del general fusilado en junio de 1956—, poniendo fin a los acontecimientos. Todo ello, ciertamente, le valió un distanciamiento con el sindicalismo peronista, perdiendo también el apoyo del líder exiliado.

565 . La venta de locomotoras y vagones como chatarra a la siderúrgica Acindar —que estaba a cargo del también ministro de Obras y Servicios Públicos, Arturo Acevedo— ocasionó también una larga serie de huelgas y conflictos gremiales.

566 . Entre los detenidos se encontrarán Andrés Framini y José Ignacio Rucci. Si bien muchos fueron liberados antes, recién hubo que esperar a septiembre de 1963, bajo la presidencia de Guido, para que se decrete una amnistía general de todos los detenidos y condenados por el Plan Conintes.

567 . Particularmente, hacemos referencia a la primera guerrilla rural argentina, Uturuncos (izquierda peronista), al Ejército Guerrillero del Pueblo (guevarista) y a las acciones armadas del Movimiento Nacionalista Tacuara (derecha fascista y antisemita). Luego haremos referencia a cada uno de ellos.

568 . Cf. Horacio Sanguinetti, «Laica o libre: Los alborotos estudiantiles de 1958», *Todo es Historia* , nº 80, 1974, pp. 8-27; Carlos Borches, «La Iglesia católica frente al Estado. Antecedentes de una relación conflictiva», *La Ménsula. Revista de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires* , nº 7, 2009, pp. 3-9.

569 . Mientras tanto, Mena consiguió apoyo para la guerrilla en Buenos Aires y muchos porteños empezaron a llegar a Tucumán. En junio hubo un nuevo intento foquista, pero sin mucha suerte: descubiertos por la policía, fueron allanadas dos casas, en las cuales cayeron detenidos varios guerrilleros. Cf. Edgardo Lois, *Morir por Perón* , Buenos Aires, Diada, 2007, pp. 73-76.

570 . Cabe señalar que el presidente tenía también buenas relaciones con su par norteamericano, John F. Kennedy, por lo que este quiso que Argentina fuera mediadora en la «Crisis de los misiles». La reunión entre Frondizi y Guevara fue, en este sentido, alentada por el mismo líder norteamericano.

571 . «Esa misma noche, los doce miembros más importantes de las tres armas mantuvieron un encuentro para analizar la situación. Debatieron durante horas y redactaron un planteo que fue entregado a Frondizi a la mañana siguiente. Además de la intervención federal de las provincias donde había triunfado el justicialismo, le exigían la remoción de todos los frigeristas del gobierno, un ataque directo al comunismo, la proscripción del peronismo y el arresto de sus principales líderes […] Frondizi accedió a medias, interviniendo Buenos Aires, Chaco, Río Negro, Santiago del Estero y Tucumán. La crisis, naturalmente no se disipó», Lanusse, *Sembrando vientos* …, p. 102.

572 . Frondizi pronunciará sus célebres palabras: «No me suicidaré, no me iré del país, ni cederé…». Citado por Isidoro Odena, *Libertadores y desarrollistas* , Buenos Aires, La Bastilla, 1977, p. 361. Haciendo una mención indirecta a los dos líderes sudamericanos más influyentes de la época: Getulio Vargas y Juan Domingo Perón. En las negociaciones también intervino activamente Pedro Eugenio Aramburu, convocado por el mismo Frondizi para mediar entre las partes.

573 . López Aufranc, formado en 1958 en el Centro de Entrenamiento para la Guerra Subversiva de la Escuela de Guerra de París —a partir del conocimiento adquirido por Francia sobre torturas y represión en las guerras independentistas de Indochina y Argelia—, y una vez establecida —al año siguiente— una delegación permanente de expertos franceses en la sede del Estado Mayor del Ejército en Buenos Aires para dictar cursos (entre 1959 y 1961) y brindar asesoramiento (hasta aproximadamente 1977), fue director del Comité de Lucha contra la Expresión Marxista (1960) en el marco del Plan Conintes. Posteriormente, fue director del primer Curso Latinoamericano de Guerra Contrarrevolucionaria, dictado en la Escuela Superior de Guerra en 1961, donde estudiaron los principales responsables militares de los gobiernos de facto que se sucederían en el país años más tarde.

574 . En el breve lapso de gestión, por ejemplo, tuvo ministros de economía de orientación económica similar (liberal) y con cercanía a los intereses de las FFAA, como lo fueron Álvaro Alsogaray y José

Alfredo Martínez de Hoz.

575 . Así las cosas, la facción legalista optó por establecer una especie de estado mayor clandestino, al mando del general Juan Carlos Onganía, denunciando —a través de documentos internos y comunicados radiales— la intención del sector golpista de perpetuarse en el poder político.

576 . Entre el 18 y el 20 de septiembre, dado el balance de fuerzas existentes entre ambos bandos y el despliegue militar de unos y otros, solo pudo frenarse el enfrentamiento a través de negociaciones y de la destitución de los generales Lorio y Labayru por parte de Guido —quien había amenazado incluso con su propia renuncia—. Sin embargo, los generales desplazados no aceptaron las condiciones y la tensión fue creciendo. Así, durante el 21 y 22 de septiembre y con un fin intimidatorio, tropas «azules» se movilizaron frente a los cuarteles «colorados» del Comando en Jefe del Ejército, realizando también algunas acciones armadas en San Antonio de Padua, Florencio Varela, Brandsen, Magdalena, Constitución y los parques Avellaneda y Chacabuco. Guido anunció, entonces, la designación de Juan Carlos Onganía como comandante en jefe del Ejército y al general (R) Benjamín Rattenbach como secretario de Guerra, depurando y encarcelando asimismo a numerosos cuadros «golpistas» de los más importantes cargos.

577 . Más allá de ello, la CGT había elaborado un plan de lucha contra el hambre y la desocupación, reaccionando a las medidas económicas liberales tomadas por el ministro de Economía, Álvaro Alsogaray, y culminando en un paro nacional; en este contexto, era secuestrado y desaparecido el militante peronista metalúrgico Felipe Vallese.

578 . Tanto el peronista Raúl Matera como el funcionario frondizista Rogelio Frigerio fueron expresamente inhabilitados. Además, el decreto 4046/63 proscribía al partido neoperonista Unión Popular (UP) y el decreto 4784 prohibía oficiar listas que incluyeran a ciudadanos pertenecientes al peronismo en su mayoría en el Frente Nacional y Popular (FNyP). Este frente, encabezado por el conservador popular Vicente Solano Lima, cuestionaba la legitimidad de la Convención Constituyente de 1957 y proponía llamar a una nueva Convención sin proscripciones, con sentido social y popular; al mismo tiempo, Solano Lima llamaba a la tregua, pacificación y amnistía con el líder exiliado.

579 . El sector frondizista, enojado por la decisión de la

convención nacional de dar la espalda al mandato del líder preso, formará el Movimiento de Integración y Desarrollo, quien también quedará proscripto para la participación electoral.

580 . El conflicto sindical de 1964 ejemplifica estas palabras. En efecto, la CGT había realizado un plan de lucha masivo donde durante casi un mes y medio 11000 fábricas fueron tomadas por los trabajadores. A pesar de la gravedad del conflicto —el gremialista José Alonso llegó a pedir la renuncia presidencial— fue a través de consensos entre los dirigentes como Illia logró superar el conflicto. Su manera de obrar, sin embargo, ocasionó un primer malestar entre las Fuerzas Armadas, a la que se sumó la prensa, especialmente a través del semanario *Primera Plana* quien buscaba construir una imagen negativa del nuevo gobierno. Cf. Liliana De Riz, *La política en suspenso: 1966-1976* , Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 14. Cf. también el trabajo de María E. Spinelli, «La presidencia de Arturo Illia: el pecado de la moderación (1963-1966)», en *De antiperonistas a peronistas revolucionarios. Las clases medias en el centro de la crisis política argentina (1955-1973)* , Buenos Aires, Sudamericana, 2013, pp. 100-128.

581 . Por otra parte, dentro de las acciones de gobierno, varias merecen destacarse. En materia económica social, la construcción de viviendas en las villas de emergencia, el establecimiento del salario mínimo, vital y móvil junto con un control de precios selectivo, la fijación de montos mínimos de jubilaciones y pensiones o la pensión vitalicia para los premiados en ciencias y letras. En relación con las obras públicas, se aprobaron leyes a fin de reestructurar vialmente a la provincia de San Luis, construir puentes carreteros sobre el río Paraná, ampliar la cantidad de líneas telefónicas existentes e instalar estaciones radioeléctricas en varias localidades del interior. En el área educacional, se previó la construcción de escuelas en numerosos puntos del país; en materia tributaria se modificó la legislación impositiva fijando nuevos gravámenes para la compra de automotores.

582 . De Riz, La política en suspenso …, p. 22.

583 . Desde septiembre de 1963, Illia tuvo que enfrentar algunas escaramuzas de incipientes grupos violentos, tales como el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), las Fuerzas Armadas de la Revolución Nacional (FARN) y el Movimiento Nacionalista Tacuara (MNT). Cf. su caracterización en el anexo final sobre «Principales organizaciones armadas», p. 284.

584 . «En Tucumán, las luchas entre obreros y empresario del

azúcar por aumentos salariales se desarrollaron en el marco de una superproducción azucarera que rebajaba los precios del producto y obligaba al Poder Ejecutivo Nacional a socorrer los intereses afectados. Las protestas, encabezadas por la FOTIA, incluyeron el asalto a la sede de la Compañía Azucarera Tucumana, pedreas y ocupación de la Casa de Gobierno. El dirigente Atilio Santillán preconizó la puesta en marcha de "un ejército de trabajadores de liberación compuesto por cien mil trabajadores"», Luna, *Historia integral* ..., p. 171.

585 . Cf. Lanusse, *Sembrando vientos* , pp. 140ss. Son dignas de destacar las palabras del presidente depuesto ante el general Alsogaray, que resultarían una suerte de profecía: «Yo he predicado a todo el país la paz y la concordia entre los argentinos; he asegurado en todo el país la libertad y ustedes no han querido hacerse eco de mi prédica. Ustedes no tienen nada que ver con el ejército de San Martín y Belgrano; le han causado muchos males a la Patria y le seguirán causando con estos actos. El país les recriminará siempre esa usurpación», ibíd., p. 139.

586 . Para todo este período, cf. el ensayo de Guillermo O'Donnell, *1966-1973. El estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis* , Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982.

587 . Gran parte de los funcionarios fueron reclutados en El Ateneo de la República, institución nacionalista católica creada en 1962 y que reunía a tradicionalistas como Máximo Etchecopar y a desarrollistas como Mario Amadeo y Nicanor Costa Méndez (ministro de Relaciones Exteriores). También había católicos miembros de la tradicionalista Ciudad Católica-Verbo (Roberto Petracca, ministro de Bienestar Social) o participantes de los «Cursillos de Cristiandad» (como Jorge Salimei, ministro de Economía, y Enrique Martínez Paz, ministro del Interior). «Tenemos un club político formado por antiguos nacionalistas católicos aggiornados al desarrollismo que funciona como red de sociabilidades menores de abogados, académicos y diplomáticos (Ateneo de la República), un *think tank* (laboratorio de ideas) tradicionalista de funcionamiento cerrado con fuerte penetración en sectores del Ejército Argentino (la Ciudad Católica), y una red de densa sociabilidad religiosa en expansión cuya importancia irá en crecimiento (Cursillos de Cristiandad)», Guido Giorgi, Fortunato Mallimaci, «Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)», revista *Cultura y Religión* , nº 6.1, 2012, p. 125.

588 . También la Corte Suprema de Justicia fue removida y juraron nuevos miembros conforme al Estatuto del gobierno revolucionario.

589 . «De acuerdo con la Doctrina de Seguridad Nacional abrazada por Onganía, las Fuerzas Armadas argentinas deberían defender la legalidad hasta un cierto límite: ese límite estaba fijado en el momento en el que el libre juego de las instituciones constitucionales amenazara las instituciones fundamentales de la Nación y su estilo de vida occidental y cristiano [...] La misión de "brazo armado de la Constitución" presentada por Onganía en Westpoint, era también una empresa religiosa. Los Cursos de la Cristiandad a lo largo de los últimos quince años habían enriquecido esta concepción, cuyas raíces ideológicas se hunden en el pensamiento conservador del siglo XIX... Los militares "cursillistas" se sentían convocados para una cruzada en defensa del orden cristiano amenazado por el comunismo, aunque el peronismo había sido decididamente anticomunista. Coherente con este objetivo, buscaron constantemente entre sus cuadros al caudillo revolucionario que pudiera plasmar una suerte de paternalismo autoritario capaz de conducir a las masas trabajadoras, pero sin darles ninguna participación en el poder. Para ellos, la democracia era un peligro, un fenómeno de igualdad social y mandato mayoritario que desembocaba necesariamente en la demagogia. La experiencia peronista les había dado pruebas de que no se equivocaban. Una dictadura benévola, en cambio, habría de hacer realidad sus aspiraciones de disciplinar a las masas trabajadoras mucho mejor que un gobierno sometido a los avatares de las elecciones», De Riz, *La política en suspenso* ..., p. 34. La preocupación por el establecimiento del orden moral y la decencia pública resultaba casi una obsesión: se excluyó del repertorio del Teatro Colón la ópera *Bomarzo* —de Alberto Ginastera, en base a la novela homónima de Manuel Mujica Lainez— por considerarse pornográfica; se quemaron libros considerados inmorales; se clausuraron las revistas *Primera Plana* y *Tía Vicenta* ; se perseguía a las parejas en los parques públicos; se prohibió el uso de pantalones y minifaldas a las mujeres en escuelas y oficinas públicas; etc. Cf. Luna, *Historia integral* ..., pp. 180-182.

590 . Además de la renuncia de cinco de los ocho rectores de universidades nacionales y de ciento treinta y siete docentes en los días posteriores, solo en la UBA renunciaron —durante el onganiato— mil trescientos setenta y ocho docentes, emigrando alrededor de trescientos entre ellos. Recordemos que desde los tiempos de Aramburu y, principalmente, Frondizi, se habían desarrollado exponencialmente las universidades —fundación de las Universidades

«del Salvador», «del Museo Social Argentino» y «Nacional del Sur» en 1956, «Católica Argentina» en 1959, «de Morón» en 1960, «Católica de La Plata» en 1964, etc.; construcción de la Ciudad Universitaria de Buenos Aires en 1958— y la investigación científica —creación del Instituto Balseiro en 1955, la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) en 1956, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en 1958, la editorial Eudeba en 1958, etc.

591 . «El régimen autoritario de Onganía congeló súbitamente el poder de presión de los grupos sociales y abrió las puertas para que el predominio económico alcanzado por los sectores oligopólicos del mundo de los negocios se proyectara sobre el orden político. Promovió una transferencia de ingresos desde los asalariados y el agro a los empresarios urbanos y en particular a las grandes empresas mediante el control estatal de los salarios y la captación por el estado de los beneficios extraordinarios de las exportaciones agropecuarias. Reorganizó el papel del estado sustituyendo las funciones de patronazgo y protección sobredimensionadas por la tarea de crear las economías externas requeridas por la expansión de las empresas modernas. Pretendió eliminar los bolsones de irracionalidad capitalista constituidos por las actividades más ineficientes y aceleró la concentración y la internacionalización del poder económico. El plan significaba un verdadero desafío ya que su suerte pasaba a depender de la fortaleza del gobierno para controlar el rechazo de los sectores afectados mientras maduraban los prometidos frutos de la modernización», Juan C. Torre, *Los sindicatos en el gobierno 1973-1976* , Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989, citado por Alejandro García, *La crisis argentina 1966-1976. Notas y documentos sobre una época de violencia política* , Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1994, p. 23.

592 . «El gobierno radical había respetado la autonomía universitaria impuesta desde 1955 y tolerado manifestaciones estudiantiles y tomas de facultades. Esta concepción, ajena a la tradición del peronismo no se compadecía con la voluntad de ordenar un país indisciplinado que inspiraba a Onganía. La violencia desplegada contra los universitarios habría de radicalizar los comportamientos de la generación de jóvenes y favorecer la sustitución de una concepción de la autonomía, hasta entonces entendida como compromiso personal y libertad cultural, por otra, para la cual todo es política y se borran los límites entre la universidad y la sociedad», De Riz, *La política en suspenso* …, p. 52.

593 . Desde un punto de vista eclesial, el Concilio Vaticano II (1962-1965) había conmocionado los cimientos sobre los que la

Iglesia misma había construido —y proyectado— su identidad, su ubicación en la historia de la comunidad y su actuación social. A ello contribuyó también la primera etapa del pontificado de Pablo VI y su encíclica *Populorum progressio* (1967). La necesidad de aggiornamiento con una apertura dialogante hacia el mundo moderno, fue recibida de modo diverso y no exento de dificultades, tanto dentro del clero como dentro del conjunto de los fieles laicos. Particularmente, el espíritu renovador conciliar se hizo presente con fuerza en Latinoamérica, en particular en la segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (1968) y en el nacimiento de grupos de fieles cristianos fuertemente comprometidos con las causas populares, relacionando la pobreza padecida por el pueblo con la explotación imperialista-capitalista —el «camilismo» y «Golconda» en Colombia, «ONIS» en Perú, «Movimiento Iglesia Joven» (más tarde «Cristianos por el Socialismo») en Chile, etc.—. En este sentido, especial interés reviste el «Manifiesto de obispos del Tercer Mundo» firmado en 1967 por diecinueve obispos latinoamericanos, africanos y asiáticos. En esta misma línea, la «Declaración de San Miguel» (1969) representa el documento más progresista del Episcopado argentino, intentando adaptar las conclusiones de Medellín a la realidad nacional.

594 . Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 300.

595 . Liliana De Riz, *La política en suspenso* …, p. 71.

596 . «La amplia participación de jóvenes de la clase media fue el rasgo distintivo de la experiencia argentina. Para estos jóvenes rebeldes que habían crecido en un clima de descreimiento en la legitimidad del proceso electoral […] el Cordobazo fue idealizado hasta convertirlo en figura romántica. Ingresaron a la política a través de movimientos insurreccionales de variada inspiración ideológica, para los que la violencia, paradójicamente, se convertía en el camino obligado hacia la pacificación […] La fuerza impulsora de los grupos que tomaron las armas entre 1966 y 1973, antes que un conjunto de ideales o una noción de utopía, era una cultura de rebelión arraigada en el contexto político y social de ese momento, en el marco de una historia de crisis políticas recurrentes», Ibíd., pp. 75-76

597 . Para algunos, la «Operación Judas» fue ejecutada por un comando protoerpiano llamado «Ejército Nacional Revolucionario» (ENR), quienes también habrían actuado en el posterior asesinato del —también— sindicalista José Alonso en 1970. Para otros, fue la agrupación Descamisados —luego absorbida por la posterior agrupación Montoneros— comandada por Dardo Cabo y Horacio Mendizábal (ex Tacuaras), la autora material del hecho.

598 . En la semana santa (abril) de 1970, un comando de las casi ignotas Fuerzas Argentinas de Liberación (FAL), secuestrarían al cónsul paraguayo en Argentina Waldemar Sánchez: su intención era exigirle a Onganía el reconocimiento de la detención y tortura de dos militantes (Domingo Della Nave y Alejandro Rodolfo Baldú) que habían participado, justo un año atrás, en la toma del Regimiento de Campo de Mayo —a fin de robar armas para un futuro asalto ferroviario—. Si bien el gobierno legalizó la detención de Della Nave, poniéndolo a disposición de la justicia, nada se supo de Baldú.

599 . Cf. nota al pie 45. John William «el bebe» Cooke era hijo de Juan Isaac Cooke, uno de los fundadores de la Unión Cívica Radical-Junta Renovadora —que, como se dijo, luego se disolvería para integrarse en el Partido Justicialista— y ex embajador en Brasil —entre otros cargos— durante el segundo gobierno de Perón.

600 . Cf. nota al pie 50.

601 . La conducción colegiada de la CGT tenía como sindicalistas destacados a Andrés Framini, Augusto Vandor y José Alonso, entre los más conocidos.

602 . Dado que las líneas de Vandor y de Alonso mantuvieron control sobre el edificio de la calle Azopardo, la CGT quedó virtualmente dividida, y comenzó a llamarse —la de Ongaro— «CGT de los Argentinos». Poco tiempo después, luego del asesinato de Vandor en junio de 1969, la CGT Azopardo fue intervenida por el gobierno y la CGT de los Argentinos fue proscripta (julio de 1969).

603 . Cf. nota al pie 87.

604 . Casi un año después, el 19 de septiembre de 1968, Cooke fallecería de cáncer. Además de los mencionados, entre sus miembros estarían antiguos militantes de las FARN del «Vasco» Bengoechea —como Amanda «la Negra» Peralta—, Uturuncos —como José Luis Rojas— y ex Tacuaras. Cf. nota al pie 73.

605 . Reorganizados a principios de 1970, las FAP sufrieron varias escisiones, donde algunos de sus miembros se integrarán a la incipiente organización Montoneros (en 1974) y otros (el «Comando Nacional») decidirá continuar la lucha armada como «FAP 17 de Octubre». Este último grupo, previo acercamiento al sindicalismo del Peronismo de Base (PB), finalmente se unirá al PRT-ERP en la lucha armada.

606 . Los límites del presente estudio imposibilitan realizar un

exhaustivo detalle de esta organización. Varios son los estudios que dan cuenta de su origen, desarrollo y desenlace; remitimos a ellos —en la bibliografía de consulta— para profundizar su lectura.

607 . Lucas Lanusse, *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores* , Buenos Aires, Vergara, 2005. El libro de Lanusse será una referencia obligada en este estudio.

608 . El asesor de dicho movimiento era el sacerdote Carlos Mugica. Estos jóvenes mantenían una fluida relación con el padre Mugica e incluso, algunos de ellos, participaron de una misión a Tartagal —donde Mugica iría en calidad de asesor espiritual— quedando fuertemente impresionados por las condiciones de vida de los hacheros. Ya para 1967, por la reticencia de Mugica en torno a la necesidad de la violencia, el grupo comienza a distanciarse del sacerdote.

609 . Dentro de un ambiente políticamente radicalizado hacia la izquierda, el grupo de «Cristianismo y revolución» tenía tres componentes: un órgano editorial, principalmente, con la revista homónima cuya presencia se extenderá durante 1966-1971; un centro de estudios, el «Teilhard de Chardin», dirigido por el ex sacerdote Miguel Mascialino; y un comando paramilitar, denominado «Los Camilos». Su parecer sobre la impotencia del capitalismo para llegar a una auténtica soberanía, su antiimperialismo nacionalista, la decisiva influencia del «Che», de Cuba y de la revolución cultural china, el carácter eminentemente revolucionario que asignara al peronismo, la experiencia conciliar, y otras muchas razones, llevaron a Juan Manuel García Elorrio a fundar, conducir y animar dicho colectivo hasta el momento de su muerte (1970). La misma contribuyó a subrayar la radicalización de la revolución armada como camino para desterrar la opresión capitalista de la sociedad: la violencia hacia los más débiles y humildes por parte de las clases dominantes legitima, a su juicio, la sublevación violenta de las clases populares. Y no solo ello, sino que su discurso influyó para vencer los prejuicios de algunos fieles cristianos sobre la legitimidad de la lucha armada que se avecinaba —«el deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución», revista *Cristianismo y Revolución* , nº 1, 1966, p. 2—, junto con el acercamiento de posiciones entre el cristianismo con el marxismo y el peronismo. Efectivamente, «Cristianismo y revolución» logró vincular el compromiso del cristiano por la liberación integral con la revolución armada tercermundista, a la cual le asignó un rol absolutamente evangélico; efectivamente, la liberación de la sociedad por intermedio de las armas, a ejemplo del sacerdote guerrillero colombiano Camilo

Torres —muerto en combate en 1966— resultará para ellos en una tarea eminentemente cristiana.

610 . A principios de la década de 1960, el grupo cordobés se reunía en el Hogar Sacerdotal lindante al Liceo militar, donde vivía el sacerdote Rojas. «Rojas, al igual que Mugica, buscaba despertar en los jóvenes un sentido de compromiso con la realidad que los circundaba, en particular con los desposeídos de una sociedad injusta», Lanusse, *Montoneros* …, p. 158. Todos ellos, incluso Cristina Liprandi (novia de Ignacio Vélez), tras un breve paso —en agosto de 1966— por el Movimiento Universitario Cristo Obrero (MUCO), formarían la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha (fines de 1966). Ya en octubre de ese año conocerían a García Elorrio y formarían parte de la célula cordobesa de «Los Camilos».

611 . Ruptura conocida como «la revolución de los enanos» por la estatura y la escasa edad de sus miembros. Para entonces, en el grupo cordobés se habían incorporado José Fierro, Carlos Capuano Martínez, Susana Lesgart y Alejandro Yofre, mientras que el grupo porteño se incrementaría con la presencia —entre otros— de Graciela Daleo y de los cuñados de Abal Medina: Nélida Arrostito y su esposo Carlos Maguid.

612 . En el marco del Plan de Lucha lanzado por la CGT en 1964, tres sacerdotes cordobeses que enseñaban en el Seminario —Gaido, Dellaferrera y Vaudagna— manifestaron su adhesión a la «cuestión obrera» y a la necesidad de cambios en la Iglesia. Sus posiciones incomodaron a la jerarquía eclesiástica, destinándolos —a Gaido y Dellaferrera— a la Parroquia Cristo Obrero. «Desde entonces se conformó, alrededor de estos y otros curas rebeldes, un grupo integrado principalmente por estudiantes universitarios que comulgaban con las ideas de apertura de la Iglesia y de opción por los pobres. Los lugares de encuentro eran la mencionada parroquia y las de los barrios Los Plátanos y Bella Vista, a cargo de Carlos Fuganti y Erio Vaudagna respectivamente […] A partir de la Parroquia Universitaria comenzó a realizarse en Córdoba el diálogo entre católicos y marxistas, y los debates en torno a este y otros temas, al igual que las actividades sociales, se multiplicaron», Lanusse, *Montoneros* …, p. 97.

613 . Galimberti fue delegado de Perón por la Juventud Peronista —luego perdió el apoyo del líder (lo excluyó del Consejo Superior de la JP) cuando llamó a la creación de milicias armadas para la defensa de la democracia camporista—, referente indiscutible de la numerosa columna norte de Montoneros —de Vicente López a San Isidro— y

disidente de la organización en tiempos del exilio —condenado por la cúpula montonera como traidor en 1979—. Fue uno de los responsables del secuestro de los hermanos Born; paradójicamente, luego de su exilio forzoso —en Brasil, México y París— y de trabajar en el Servicio de Inteligencia del Estado (SIDE), se convirtió en empresario trabando vínculos comerciales con sus secuestrados. Después de algunas causas por defraudación y un casamiento aristocrático, plagado de contradicciones, murió en febrero de 2002.

614 . No solo la «izquierda peronista» engrosó a Montoneros, sino también otros grupos de izquierda como el caso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), integrados definitivamente en octubre de 1973. Cf. su caracterización en el anexo final sobre «Principales organizaciones armadas», p. 284. En esta brevísima caracterización de la Juventud Peronista de la época, vale aclarar que ella también estaba integrada por facciones de derecha política. Aquí encontramos, entre otros, al Comando de Organización de la Juventud Peronista (COJP) —de Alberto Brito Lima— o la Organización Única del Transvasamiento Generacional. Esta última era el fruto de una escisión del antiguo movimiento nacionalista populista de «Guardia de Hierro» —fundado en 1961 en el marco de la Resistencia peronista, por Alejandro «el Gallego» Álvarez—, y estaba integrada por el Encuadramiento de la Juventud Peronista (EJP) —de Carlos Gianella — y el movimiento estudiantil de ultraderecha conocido como «Concentración Nacional Universitaria» (CNU).

615 . De hecho, se presentará en las elecciones de 1973 con el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y, luego del Proceso de Reorganización Nacional, al sufragio de 1983 con el Movimiento al Socialismo (MAS).

616 . Para agosto de 1970, otro comando, presumiblemente el mismo que asesinara a Vandor, también acabaría con la vida de José Alonso, antiguo dirigente sindical de las 62 Organizaciones «De Pie junto a Perón». Cf. *ut supra* nota 87.

617 . De Riz, La política en suspenso …, p. 92.

618 . La cartera económica, en manos de cuatro ministros durante la presidencia de Lanusse, reflejaba también una profunda crisis con una elevadísima inflación. Ante la adopción de políticas económicas de tinte liberal y el incierto rumbo político, los representantes de la «Hora del Pueblo» fueron alejando progresivamente su apoyo al gobierno.

619 . La reforma incluía la adopción del ballotage —en caso de que ninguno de los candidatos alcanzara la mayoría absoluta de votos — y el establecimiento de un piso del 15% de sufragios para poder participar de la eventual segunda vuelta electoral, tanto en coaliciones como en forma individual; el objetivo era lograr amplios consensos y evitar un gobierno de Perón. Las sospechas sobre la posible candidatura de Lanusse, avaladas por el mismo Perón en junio de 1972, obligaron al presidente a renunciar explícitamente a su voluntad de presentarse en la contienda electoral.

620 . En sus años de exilio en la residencia de Puerta de Hierro, además de los enviados de Lanusse (Cornicelli, Rojas Silveyra y Sapag), Perón recibió desde figuras de la izquierda política —como el fundador de las Fuerzas Armadas Peronistas, Envar El Kadri, o el líder de la Juventud Peronista, Rodolfo Galimberti— hasta miembros del sindicalismo peronista tradicional —José Ignacio Rucci— y referentes de la antigua resistencia peronista —como Norma Kennedy—, entre otros muchos.

621 . Cuando hablamos de lo «popular» hacemos referencia a aquel concepto cultural según el cual el pueblo —o al menos, aquellos ciudadanos que mejor encarnarían los valores nacionales— se identifica con las clases más postergadas de la sociedad; en este sentido, lo «popular» no debe equipararse al entero cuerpo societario, que tiene —en el sentido recién expresado— muchos elementos y muchos individuos en conflicto con aquellas clases postergadas —lo antipopular, el «antipueblo»—. Distingamos, también en esta significación, entre un «gobierno popular» y un «gobierno populista»: para el primero, la acción política se dirige preferentemente a ellos pues es el sector más necesitado de una asistencia estatal; para el segundo, el quehacer se dirige al pueblo necesitado también y/o solo en razón de los réditos políticos que esta decisión puede acarrearle. El peronismo, sin duda alguna, es un movimiento popular en el sentido recién descripto y, como la inmensa mayoría de estos movimientos, muchas veces se vio tentado en adoptar medidas de corte populista.

622 . «La justicia social se concebía como una virtud que debía expresarse en el derecho y que conducía a una más justa redistribución de los bienes [...] La independencia económica significaba una suerte de equidistancia frente a las presiones de los imperialismos. Los límites de esta independencia no estaban formulados en forma estricta sino librados a las contingencias políticas [...] En cuanto a la soberanía política consistía en hacer la voluntad popular. ¿Cómo se expresaba esta? A través de la “nación organizada”. Y esta se lograba cuando se conseguía armonizar los intereses

individuales con los del bien general», Floria, García Belsunce, *Historia política de la Argentina contemporánea* …, p. 144.

623 . Cabe señalar que, días antes de la asunción de Cámpora, Perón destituyó de su cargo en el Consejo Directivo a Rodolfo Galimberti, por comentarios en favor de armar milicias populares. Esta decisión mostraba claramente la preocupación del líder para frenar las tendencias revolucionarias en el movimiento.

624 . Incluso, Rogelio Coria, ex líder de la UOCRA y ex secretario general de la CGT hasta enero de 1973 —asesinado en marzo de 1974 por un comando montonero—, tuvo que renunciar a sus cargos por oponerse a la candidatura presidencial de Héctor Cámpora, denunciando la infiltración ideológica en el movimiento peronista. Dentro del gabinete de gobierno camporista, el ministro del Interior, Esteban Righi, y el ministro de Relaciones Exteriores, Juan Carlos Puig, se identificaban con las tendencias de izquierda.

625 . Montoneros había declarado una tregua en concesión del nuevo gobierno nacional y popular; el ERP, por su parte, declarado ilegal el 24 de septiembre de 1973 luego de un asalto al Comando de Sanidad del Ejército, nunca cesó en su accionar violento. Cf. el derrotero histórico del ERP en el anexo final sobre «Principales organizaciones armadas», p. 284.

626 . Integrados por el Comando de Organización de la Juventud Peronista —encabezados por su líder Alberto Brito Lima—, miembros de la Juventud Sindical Peronista —especialmente la UOM de Lorenzo Miguel y la UOCRA de Rogelio Papagno— y fuerzas parapoliciales del Comando de Orientación Revolucionario. Todos estaban fuertemente armados y eran comandados por el teniente coronel (R) Jorge Manuel Osinde y secundados por el general (R) Miguel Ángel Iñíguez (responsable de las comunicaciones),

627 . Integrados por Montoneros (como Julio Troxler, subjefe de la policía bonaerense), FAP (como José Luis Nell, ex Tacuara) y FAR (como Roberto Quieto, Julio Roqué y Marcos Osatinsky).

628 . Discurso del 30 de julio de 1973. Citado por Norberto Galasso, *Perón: exilio, resistencia, retorno y muerte (1955-1974)* , Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 1219.

629 . En este sentido, Lastiri depuso a las dos figuras de la izquierda peronista a cargo de ministerios: Esteban Righi y Juan Carlos Puig.

630 . Si bien no se puede atribuir con terminante seguridad la autoría intelectual a Montoneros, es cierto que —por esos tiempos— sus adherentes coreaban asiduamente: «Rucci traidor, a vos te va a pasar lo que le pasó a Vandor»; también es cierto que su crimen constituyó una provocación abierta a Perón —por la fidelidad incondicional que tenía el líder cegestista— para presionarlo a negociar una depuración de la «burocracia sindical» y de derecha peronista en el futuro gobierno. A pesar de ello, Montoneros nunca se atribuyó abiertamente este asesinato, aunque en el órgano oficial clandestino de difusión —*Evita Montonera* , nº 5, junio-julio de 1975— se atribuyen 16 «ajusticiados», el primero de los cuales es José Ignacio Rucci. Cabe aclarar que Montoneros tampoco negó ni impugnó dicho asesinato. Lo que está fuera de cualquier discusión es que terminó perjudicando a la Tendencia enormemente, beneficiando a la derecha de López Rega y al sindicalismo en general. Cf. Aldo Duzdevich, Norberto Raffoul, Rodolfo Beltramini, *La Lealtad. Los Montoneros que se quedaron con Perón* , Buenos Aires, Sudamericana, 2017, pp. 147-160.

631 . Los jefes de la Juventud Peronista Regionales, Juan Carlos Dante Gullo y Jorge Obeid, tenían una excelente relación con Perón. En febrero de 1974 se hace pública la fractura entre JP Regionales y Montoneros, en un acto en el club Sportivo Barracas, firmándose un documento donde se desconoce a su Conducción Nacional. Entre los participantes y adherentes estaban Nicolás Giménez (diputado nacional), Jorge Tellería, Luis Perak, Jorge Orlandi, Mario Luchessi, Alcides Sequeiros, el padre Jorge Galli, Eduardo Moreno, Patricio Jeanmaire, «Pepe» Ledesma, Enrique Padilla y Aldo Duzdevich, entre muchos otros. A partir de allí, comienza el armado y la captación de montoneros disidentes entre las diversas Regionales. Mientras tanto, la Conducción Nacional los somete a una campaña de desprestigio, acusándolos de «oportunistas» y «derechistas». Cf. ibíd., pp. 205-225.

632 . Cf. ibíd., pp. 192-197.

633 . Cf. los mensajes de Perón en el diario *La Opinión* de enero y febrero de ese mismo año.

634 . Duzdevich, Raffoul, Beltramini, *La Lealtad* ..., p. 238. La JP-La Lealtad también asistió a la Plaza, ciertamente, para apoyar al líder del Movimiento.

635 . Discurso del presidente Juan Domingo Perón ante el Congreso Nacional el 1º de mayo de 1974. Acceso 9 de julio de 2021, https://www.elhistoriador.com.ar/discurso-de-j-d-peron-en-el-dia-del-

trabajador-congreso-de-la-nacion-1974/.

636 . Tengamos en cuenta el contexto internacional: la Crisis del Petróleo (octubre de 1973) redundó en políticas proteccionistas europeas, repercutiendo directamente sobre la Argentina.

637 . Entre ellas podemos referir las intervenciones federales en las provincias de Santa Cruz (Jorge Cepernic) o Mendoza (Alberto Martínez Baca), o en los sindicatos de SMATA de Córdoba (René Salamanca), Federación Gráfica (Raimundo Ongaro), Luz y Fuerza de Córdoba (Agustín Tosco) o Foetra —Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina— (Julio Guillán), principales dirigentes de la CGT de los Argentinos.

638 . Por presiones del sindicalismo duro —ahora bajo el liderazgo del líder metalúrgico Lorenzo Miguel—, retirando el aval que había dado al anteproyecto reformista sobre la Ley Agraria —un impuesto a la renta potencial, que contaba con el apoyo de la CGE—, la Presidente debió renegociar el Pacto Social, aceptando la renuncia de Gelbard.

639 . Según Larraquy, «toda agrupación que deseara eliminar del mapa a la izquierda peronista podía encontrar su refugio en alguna de las oficinas [del Ministerio de Bienestar Social]», Marcelo Larraquy, *López Rega. El peronismo y la Triple A* , Buenos Aires, Punto de lectura, 2007, p. 256.

640 . «La Triple A fue un actor político colectivo con una organización interna —estructura, jerarquía, modus operandi— que ejerció una acción política no convencional, no legal y violenta, utilizando recursos del propio Estado», Julieta Rostica, *Apuntes sobre la «Triple A». Argentina, 1973-1976. Desafíos 23-II* , 2011, p. 24.

641 . Cabe señalar que según algunas investigaciones —Larraquy, *López Rega* …, p. 261; Gambini, *Historia del peronismo* …, pp. 300s.—, el 1º de octubre de 1973 en reunión con Perón —ya presidente electo — y otros miembros de su gabinete, se aprobó un documento reservado denunciando las agresiones marxistas y ordenándose a utilizar los medios que se consideren suficientes para repelerlas. Más allá de estas palabras, interpretadas como aval para la violencia, muchos sostienen la ignorancia y/o prescindencia de responsabilidad de Perón con la actuación de la Triple A, cf. Inés Izaguirre, *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina 1973-1983* , Buenos Aires, Eudeba, 2009, p. 97; Duzdevich, Raffoul, Beltramini, *La Lealtad* , pp. 173-181.

642 . Paino era responsable de Prensa, Difusión y Relaciones Públicas del Ministerio de Bienestar Social; Roballos, director de Administración de ese ministerio, y Villone, secretario privado de López Rega. Por su parte, el comisario Villar era comisario general de la Policía Federal Argentina, y el comisario Almirón, uno de los miembros más activos de la organización. Este último, según dictamen judicial, habría sido el autor material del asesinato del padre Carlos Mugica, en mayo de 1974.

643 . Rostica. Apuntes sobre la «Triple A» …, pp. 26-27.

644 . Cf. Larraquy, *López Rega* …

645 . Según las investigaciones de Marie-Monique Robin, López Rega habría contactado y traído a ex veteranos de guerra franceses, agrupados en la organización paramilitar de derecha Organización del Ejército Secreto (OAS, Organisation de l'Armée Secrète), para la capacitación y ejecución de técnicas antisubversivas; en este sentido, el comisario Villar conocía perfectamente estas técnicas. Cf. Marie-Monique Robin, *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa* , Buenos Aires, Sudamericana, 2005. Evidentemente, la «lucha sucia» antisubversiva argentina nunca reparó ni en la constitucionalidad ni en la inconstitucionalidad de un gobierno. Lo cierto es que, a partir del golpe de Estado de 1976, la Triple A como organización clandestina desapareció, aunque muchos de sus miembros fueron integrados al Proceso de Reorganización Nacional: «Apenas producido el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 los comandos paralegales se pusieron a la orden de las fuerzas armadas. Dejaron de poner su firma en los atentados, pero acompañaron los operativos. En los testimonios aparecen como "civiles armados" o "desconocidos". El informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) los identifica como "grupos de tareas" que incluyen a militares sin uniforme», Rostica, *Apuntes sobre la «Triple A»* …, p. 47.

646 . Cabe señalar que entre diciembre de 1974 y septiembre de 1975, Montoneros continuó su raid terrorista: en noviembre de 1974, asesinaría al jefe de la Policía Federal Argentina, comisario general Alberto Villar y a su esposa; en marzo de 1975, colocaría una bomba en Plaza Colón —contigua al Comando General del Ejército—; en agosto y septiembre de este mismo año, colocaría otros explosivos en ocasión de la conmemoración de la masacre de Trelew (22 de agosto) y de la Revolución Libertadora (16 de septiembre). En todo este tiempo, incrementarían los secuestros extorsivos contra empresarios para financiar sus actividades delictivas.

647 . Su renuncia, que habría sido pedida por López Rega, fue acompañada por el «retiro obligatorio» dado al jefe del Ejército, teniente general Leandro Anaya. En su lugar, lo reemplazaría el teniente general Alberto Numa Laplace, quien continuaba la línea de Anaya en cuanto el profesionalismo de unas FFAA integradas en las instituciones democráticas y bajo la autoridad del poder político. Tres meses después (26 de agosto), a raíz del asesinato del coronel Argentino del Valle Larraburu a manos del ERP y por presiones de comandantes del cuerpo del Ejército, se produjo su pase a retiro y el nombramiento en su lugar del —hasta ese entonces— general Jorge Rafael Videla. Videla tenía la visión del «profesionalismo prescindente» de las FFAA, es decir, no debían integrarse al orden institucional, sino que estaban por encima y como garante de este mismo orden.

648 . «El almirante Massera anteriormente le había entregado a Ricardo Balbín, dirigente del radicalismo, un informe de inteligencia redactado por su arma que revelaba el accionar de la Triple A bajo el ala del ministro, con el objetivo de que él mismo se lo entregara a Isabel. El acercamiento entre Massera e Isabel produjo el decreto que dio cobertura legal a la acción del Ejército contra la guerrilla en Tucumán, tarea que hasta el momento correspondía a los cuerpos policiales. Pero la incorporación de las Fuerzas Armadas como instrumento oficial para aniquilar a la guerrilla no implicó que la Triple A inmediatamente relegara sus posiciones en la represión ilegal. Recién en abril de 1975 hubo un pedido de investigación oficial sobre la Triple A. El pedido venía del jefe del Regimiento de Granaderos del Ejército, responsable de la custodia de la residencia de Olivos y del coronel responsable de la Secretaría de Gobierno de la Presidenta, ambos representantes de la fracción del Ejército opositora a la liderada por Videla, Viola y Massera, futuros miembros de la junta militar golpista. Sin embargo, el pedido de esta investigación fue utilizada por la línea militar golpista y Massera filtró la denuncia a la prensa. López Rega renunció y se atrincheró en Olivos. Mientras tanto, un abogado inició una causa por asociación ilícita que apuntaba contra él y dos de sus custodios y pidió al Ejército que presentara a la justicia la carpeta sobre la Triple A. El ex ministro logró armar un operativo haciéndose nombrar embajador plenipotenciario en Europa y salir a la fuga con la cobertura armada de seis de sus custodios antes del golpe militar», Rostica, *Apuntes sobre la «Triple A»* …, p. 46.

649 . En este marco se produjo el frustrado asalto al Batallón Depósito de Arsenales 601 de Monte Chingolo en diciembre de 1975, última gran acción del ERP dirigida por Benito Urteaga, cuyo objetivo era la apropiación de una enorme cantidad de armamento. El ejército

había anticipado el ataque, gracias a la labor de un infiltrado en la organización terrorista (Jesús «el Oso» Ranier, ex FAP); así no solo logró eliminar 62 guerrilleros en combate, sino que también otros fueron tomados como prisioneros y posteriormente ejecutados. Por su parte, Montoneros continuaba también con sus acciones armadas —ajusticiamientos, secuestros extorsivos, asaltos a fábricas de armamentos o actos de propaganda—, habiendo sido apresados algunos de sus mandos más importantes: Dardo Cabo, Juan Carlos Dante Gullo y Roberto Quieto. Este último, número dos de su Conducción Nacional; a un mes de su detención, la misma Conducción Nacional le haría un juicio sumario en su ausencia, condenándolo por traidor y sentenciándolo a muerte por posibles delaciones durante su cautiverio.

650 . La división en zonas del territorio nacional proviene de la aplicación de los postulados de la «escuela francesa» propuestos por el general Charles Lacheroy, director de los servicios de información y acción psicológica en la «Batalla de Argel», teórico de la guerra contrainsurgente y miembro de la organización paramilitar francesa OAS. Cf. Robin, *Escuadrones de la muerte* .

651 . Citado por Jorge Caldas Villar, *Nueva historia argentina. Tomo VI* , Buenos Aires, Editorial Juan Carlos Granda, 1977, p. 1131.

652 . Carolina González Velasco, Fernanda Percovich (coord.), *Problemas de historia argentina: 1955-2011. Segunda y tercera parte* , Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2019, p. 147.

653 . «Hay un común denominador en la República, que quiere salvar estas contingencias nacionales, hay una voluntad juvenil que quiere colaborar en el esfuerzo de mantener las instituciones de la República, porque es el camino de la civilización, de la democracia de los argentinos. Hay tiempo todavía […] ¿Por qué no nos juntamos todos en una mesa, todos juntos, para esta emergencia? […] Por eso desde aquí invoco al conjunto nacional, para que en horas nomás exhibamos a la República un programa, una decisión, un norte […] No soy muy amante de los poetas, pero he seguido un poeta de mi tierra; todos los incurables tienen cura cinco minutos antes de la muerte. Argentinos de todos los rincones, civiles de todos los lugares, militares de todo el país, brigadieres y marinos, ¿para qué llegar a los últimos cinco minutos? ¿Por qué no estamos conjugando la ilusión de aquel poeta? Se acerca el angustiado, el enfermo, el desprotegido, todos los incurables que tienen cura cinco minutos antes de la muerte. Desearía que los argentinos, hoy, no empezáramos a hacer la cuenta

de los últimos cinco minutos», Mensaje oficial de Ricardo Balbín, presidente del Comité Nacional de la Unión Cívica Radical, del 16 de marzo de 1976.

654 . Junta Militar, Propósito y objetivos básicos para el Proceso de Reorganización Nacional (24 de marzo de 1976), en Caldas Villar, *Nueva historia argentina. Tomo VI* , pp. 1165 y ss. Junto a esta acta, otras tres fueron también las normas establecidas: el Reglamento para el funcionamiento de la Junta Militar, Poder Ejecutivo y Comisión de Asesoramiento Legislativo (26 de marzo de 1976), el Estatuto para la Reorganización Nacional (29 de marzo de 1976) y el Acta I para la Reorganización Nacional (29 de marzo de 1976).

655 . Cf. Luna, *Historia integral* …, p. 259.

656 . Junta Militar, Propósito y objetivos básicos… en Caldas Villar, *Nueva historia argentina* …, pp. 1165.

657 . En forma paralela, las gobernaciones provinciales y gran número de intendencias estuvieron en manos militares, recayendo —las menos— en manos de políticos civiles; la estructura de poder estaba dividida igualitariamente entre las tres fuerzas armadas comprometidas en un mismo gobierno de facto. Aun así, conforme a la división del territorio argentino efectuada en octubre del año anterior. Cf. FFAA, Directiva del Comandante General del Ejército, nº 404/75 para la lucha contra la subversión. Acceso 16 de febrero de 2021, http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/document/militar/40475.htm). Existían cinco zonas militarizadas —y dentro de ellas subzonas y áreas— con plenas atribuciones para combatir la subversión.

658 . Hugo Quiroga, El tiempo del Proceso , en Juan Suriano (dir.), Nueva Historia Argentina. Dictadura y democracia (1976-2001) , Buenos Aires, Sudamericana, 2005, pp. 36-37, 59-60. Cf. también Juan B. Yofre, 1976. La conspiración. 24 de marzo. Civiles y militares en el día que cambió la Argentina , Buenos Aires, Sudamericana, 2016.

659 . Citado por Marcos Novaro, Vicente Palermo, *La dictadura militar (1976-1983). Del golpe de Estado a la restauración democrática* , Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 20.

660 . Sebastián Carassai, *Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia* , Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013, p. 180.

661 . Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 32-33.

662 . Ibíd., pp. 23-24. Como podrá apreciarse, con el correr de los años, esta condescendencia política de la mayoría de la clase política se transformará en desencanto creciente y crítica aguda buscando el retorno de las instituciones democráticas.

663 . Hugo Quiroga, El tiempo del proceso. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares, 1976-1983 , Rosario, Fundación Ross, 1994.

664 . Daniel Lvovich, «Sistema político y actitudes sociales en la legitimación de la dictadura militar argentina (1976-1983)», *Ayer* , nº 75, 2009, pp. 275-299. Acceso 16 de febrero de 2021, http://revistaayer.com/sites/ default /files/articulos/75-8-Ayer75_OfensivaCulturalNorteamericanaGuerraFria_Nino.pdf.

665 . Natalia Casola, «El Partido Comunista argentino y la última dictadura militar. La cuestión de la legalidad», *Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura de América Latina* , nº 13.2, 2016, pp. 37-69, 44-46. Cf. Juan B. Yofre, *Nadie fue* , Buenos Aires, Edivern, 2006; Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 19-33.

666 . Martínez de Hoz era, junto al ministro de Educación, Ricardo Bruera (procedente del Conicet), uno de los dos civiles que ocuparon cargos de ministros en los primeros tiempos; el resto de esos cargos se dividieron proporcionalmente para cada una de las tres fuerzas. Aun así, otros funcionarios civiles ocuparon puestos importantes del ejecutivo: como presidente del Banco Central fue designado Adolfo Diz (ex director ejecutivo del FMI) y como secretario de Ganadería fue nombrado Jorge Zorreguieta, secretario de la Sociedad Rural Argentina (entre otros funcionarios).

667 . Cf. Javier Gortari, *Responsabilidad empresarial en delitos de lesa humanidad. Tomo I y Tomo II* , Posadas, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2016; Victoria Basualdo, «Complicidad patronal-militar en la última dictadura argentina: los casos de Acindar, Astarsa, Dálmine Siderca, Ford, Ledesma y Mercedes-Benz», *Engranajes. Revista de la Federación de Trabajadores de la Industria y Afines* , nº 5, 2006, pp. 1-27.

668 . Cabe señalar que, durante 1976, se realizó en Acindar una violenta represión de obreros resultando algunos muertos y otros detenidos-desaparecidos. Cf. acceso 10 de julio de 2021, http://www.cels.org.ar/especiales/empresas-y-dictadura/#juicios-y-memoria.

669 . Alejandro Gaggero, Lucas Iramain, «Estado y grupos

empresarios durante la dictadura cívico militar», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires* , nº 90, 2016, pp. 28-33, 32-33.

670 . Cf. acceso 3 de junio de 2020, https://foia.state.gov/Search/Collections.aspx.

671 . Cf. Alejandro Avenburg, «Entre la presión y el apoyo a los "moderados": la política de derechos humanos de Carter y el régimen militar argentino (1976-1978)», trabajo de investigación final, FLACSO/Universidad San Andrés, Maestría en Relaciones y Negociaciones internacionales, 2009. Acceso 3 de junio de 2020, http://flacso.org.ar/wp-content/uploads/2014/06/Disertacion_Alejandro.Avenburg-05-06.pdf.

672 . Más allá de esto, los contactos estratégicos, financieros y comerciales del ministro de Economía argentino, José Alfredo Martínez de Hoz, con la banca privada norteamericana lograron el acceso al financiamiento externo.

673 . Cf. el rol de Estados Unidos de Norteamérica durante el Proceso de Reorganización Nacional, en Guadalupe Basualdo, *Movilización legal internacional en dictadura. La visita de la CIDH y la creación del CELS* , Buenos Aires, Ana Navarro, 2019, pp. 105-112.

674 . Cf. Robin, *Escuadrones de la muerte* ; Francisco Martorell, *Operación Cóndor, el vuelo de la muerte: la coordinación represiva en el Cono Sur* , Santiago de Chile, Ediciones Lom, 1999; Stella Calloni, *Los años del lobo: Operación Cóndor* , Buenos Aires, Peña Lillo, 1999; Nilson Cézar Mariano, *As Garras do Condor* , Río de Janeiro, Vozes, 2003; Alejandro Paredes, «La Operación Cóndor y la guerra fría», revista *Universum* , nº 19, 2004, pp. 122-137.

675 . Cf. Novaro, Palermo, *La dictadura militar* ..., p. 383.

676 . Howard Tolley Jr., «Decision-Making at the United Nations Commission on Human Rights, 1979-82», *Human Rights Quarterly* , vol. 5, nº 1, 1983, pp. 27-57. Cabe señalar que el autor define este apoyo explícito como una «unión non sancta», p. 53.

677 . Kezia Mc Keague, «Extraña alianza: relaciones cubano-argentinas en Ginebra, 1976-1983», Documentos del Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina 50 [2006]. Acceso 16 de febrero de 2021, https://www.cadal.org/documentos/documento_50.pdf.

678 . Marina Franco «La “campaña antiargentina”: la prensa, el discurso militar y la construcción de consenso», en Judith Casali de Babot, María V. Grillo (eds.), *Derecha, fascismo y antifascismo en Europa y Argentina* , Tucumán, Universidad de Tucumán, 2002, pp. 195-225.

679 . Cf. Jordan B. Genta, *Doctrina contrarrevolucionaria. Doctrina política antisubversiva* , *Moral cristiana y guerra antisubversiva. Enseñanzas de un capellán castrense* , Buenos Aires, Santiago Apóstol, 2007; Mario Sacchi, *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar* , Buenos Aires, Cruz y fierro, 1982; Carlos Disandro, *La herejía judeo-cristiana. Tres respuestas doctrinales* , *Fuerzas Armadas: ética y represión* , Buenos Aires, Nuevo Orden, 1979; entre muchos otros.

680 . Comisión Nacional de Desaparición de Personas, *Nunca más* , Buenos Aires, Eudeba, 1984. Acceso 16 de febrero de 2021, http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/articulo/nuncamas/nmas0001.htm (en adelante *Nunca más*). En la misma investigación se mencionan los casos del sacerdote Christian von Wernich, Emilio Grasselli y Felipe Pelanda López, y de los obispos Medina (Jujuy) y Plaza (La Plata).

681 . Emmanuel N. Kahan, «Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)», tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 2010, pp. 145-147; acceso 16 de febrero de 2021, http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/3220/Documento_completo.pdf?seque nce=1&isAllowed=y. Cf. Laura Schenquer, «Acomodamiento, aceptación, distanciamiento: las actitudes de la dirigencia judía frente a las autoridades del régimen militar (1976-1983)», en Guillermo Mira, Fernando Pedrosa (coord.), *Extendiendo los límites. nuevas agendas en historia reciente* , Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2016, pp. 469-496.

682 . Cf. Marcelo Borrelli, «Voces y silencios: la prensa argentina durante la dictadura militar (1976-1983)», Perspectivas de la Comunicación. Universidad de la Frontera. Temuco 4, 2011, pp. 24-41, 33.

683 . Cf. Judith Casalini de Babot, María V. Grillo (comp.), *Fascismo y antifascismo en Europa y Argentina en el siglo XX* , Tucumán, Ediciones del Instituto de Investigaciones históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 2002.

684 . Cf. Eduardo Blaustein, Martín Zubieta, *Decíamos ayer: la*

prensa argentina bajo el proceso , Buenos Aires, Colihue, 1998.

685 . Cf. Martin E. Andersen, *Dossier secreto (El mito de la «guerra sucia» en Argentina)* , Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

686 . Novaro, Palermo, *La dictadura militar* ..., p. 45.

687 . Cf. Luna, *Historia integral* ..., p. 263.

688 . Cf. *Evita Montonera* , nº 12 en línea https://eltopoblindado.com/opm-peronistas/montoneros/ montoneros-prensa/evita-montonera-n-12/; consultado el 14 de julio de 2021.

689 . Cf. El diálogo Héctor Leis-Graciela Fernández Meijide. Lección política sobre los años 70. Acceso 16 de julio de 2020, https://www.youtube.com/watch?v=s0fWeHwL1P8.; Gambini, *Historia del peronismo* ..., pp. 96 y ss.

690 . Cf. Pilar Calveiro, *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70* , *Montoneros. La soberbia armada* , Buenos Aires, Planeta, 1984; Juan Gasparini, *Montoneros. Final de cuentas* , Buenos Aires, Ediciones de la Campana, 1988; Richard Gillespie, *Soldados de Perón. Los Montoneros* , Buenos Aires, Grijalbo, 1998; Eduardo Anguita, Martín Caparrós, *La Voluntad. Tomos I a V* , Buenos Aires, Planeta, 2006; Julieta Bartoletti, «Montoneros: de la movilización a la organización. Un caso paradigmático de militarización», tesis de Doctorado, Universidad Nacional de San Martín, 2010.

691 . Cf. Pablo Torres, Luis Wiernes, *Policía y montonero. El atentado al comedor de la Policía, ¿una historia de los antagonismos argentinos?* , Roque Sáenz Peña, Tutchei Tansec Editorial, 2010; Roberto Baschetti, *Documentos 1976-77. Golpe militar y resistencia popular* , La Plata, Editoria de la Campana, 2001. La «Masacre de San Patricio», ocurrida dos días después —el 4 de julio de 1976— y donde fueron asesinados tres sacerdotes (Alfredo Leaden, Alfredo Kelly y Pedro Duffau) y dos seminaristas (Salvador Barbeito y Emilio Barletti) palotinos, según lo escrito en una puerta de la parroquia («por los camaradas dinamitados en Seguridad Federal. Venceremos. Viva la Patria»), se encuentra directamente vinculada a este hecho.

692 . Actis presidía el Ente Autárquico Mundial 78, encargado de la organización del futuro Mundial de Fútbol Argentina 1978. Si bien su asesinato se atribuyó inicialmente a la organización montonera —hubo panfletos del Ejército Revolucionario Montonero—, se sospecha que algunos miembros de la Armada Argentina —a través de su

sucesor, el vicealmirante Carlos Alberto Lacoste, amigo del almirante Emilio Massera— estuvo relacionado con el homicidio. Cf. la acusación a Lacoste como «autor intelectual» del hecho por parte del periodista Eugenio Méndez, *Almirante Lacoste. ¿Quién mató al general Actis?* , Buenos Aires, El Cid Editor, 1984. Posteriormente, el mismo Lacoste fue denunciado por el secretario de Hacienda, Juan Alemann, por falta de transparencia y administración fraudulenta de fondos en la organización del Mundial de fútbol —a través del decreto 1261/77, el Ente disponía libremente de fondos y gozaba de reserva en la difusión de sus actos—; extrañamente, luego de la denuncia, Alemann sufrió un atentado de bomba en su domicilio.

693 . «Aún no se tiene registro de la cantidad de militantes-combatientes que retornaron, ni del número de caídas que sufrió la organización en el proceso. Las estimaciones de las fuentes abarcan desde la centena hasta los seiscientos cuadros abatidos por la dictadura». Hernán Eduardo Confino, «La contraofensiva estratégica montonera en las memorias de sus participantes: crónica de un objeto polémico», *Aletheia* , 6;11 (10-2015), pp. 1-22, 2.

694 . Ibíd.

695 . Roberto C. Perdía, *La otra historia. Testimonio de un jefe montonero* , Buenos Aires, Ágora, 1997, p. 327.

696 . Entre los más conocidos se encuentran Miguel Etchecolatz —policía, mano derecha del jefe de la policía bonaerense Ramón Camps, responsable de «La Noche de los Lápices» donde, en septiembre de 1976, secuestró y torturó a diez estudiantes secundarios platenses, desapareciendo finalmente a seis de ellos—, Julio «el turco Julián» Simon —policía, responsable de torturas en el Centro Clandestino de Detención «El Olimpo» de la ciudad de Buenos Aires—, Luis Patti —policía, de la comisaría de Tigre—, Aníbal Gordon —ex miembro de la Triple A, parapolicía que participaba de los Grupos de Tareas cuyo centro operativo era el Centro Clandestino de Detención «Automotores Orletti»—, entre muchos otros.

697 . Entre los represores de las FFAA más conocidos —más allá de la Junta de Comandantes en Jefe y los jefes de áreas, zonas y subzonas— se encuentran el capitán Alfredo «el Ángel Rubio» Astiz —de la Armada Argentina, responsable, entre muchísimos otros, de los secuestros de las religiosas francesas Alice Domon y Léonie Duquet—, el capitán Jorge «el Tigre» Acosta —de la Armada Argentina, jefe de un grupo de tareas que funcionaba en la Escuela de Mecánica de la Armada—, el general Ramón Camps —del Ejército argentino, jefe de

Policía de la provincia de Buenos Aires—, Raúl «mayor Guastavino» Guglielminetti —agente de inteligencia del Ejército Argentino—, el capitán Adolfo Scilingo —de la Armada Argentina, uno de los responsables de los «vuelos de la muerte»—, el capitán Ricardo Cavallo —de la Armada Argentina, torturador en la Escuela de Mecánica de la Armada—, entre muchos otros.

698 . Cf. *Nunca más* , Cap. I La acción represiva. B. El secuestro. Los métodos represivos utilizados por las fuerzas militares son similares a los utilizados por militares franceses en la guerra de Argelia (1954-1962), especialmente durante la batalla de Argel (1957) y, a partir de 1961, con la clandestina OAS impulsando violentos actos de represalia (secuestros, torturas, desapariciones y asesinatos), tanto contra ciudadanos argelinos como contra franceses colaboracionistas. Como ya se dijo, algunos testimonios sostienen la colaboración de ex miembros de la OAS en tareas de asesoramiento al régimen dictatorial militar argentino.

699 . «En el sótano del Casino de Oficiales de la Escuela de Mecánica de la Armada… funcionaba una imprenta destinada a producir documentación falsa: “pasaportes, cédulas de identificación, títulos de propiedad, registros de conductor, credenciales de la Policía Federal, títulos universitarios, etc.” […] La conducta delictiva descripta constituye un elemento sustancial para facilitar la realización de otros delitos que aparecen detallados en este informe: venta de propiedades, utilización de vehículos robados, ocupación de viviendas que pertenecían a los desaparecidos, entrada y salida del país de los integrantes de los Grupos de Tareas y su infiltración en los diverso sectores y actividades de la sociedad». Cf. *Nunca más* , Cap. I La acción represiva. LL. Registro de Detenidos-Desaparecidos.

700 . Entre los más conocidos —por su volumen o atrocidad— y solo por poner algunos ejemplos se encuentran: dentro de las dependencias militares la Escuela de Mecánica de la Armada (ciudad de Buenos Aires); La Perla (Córdoba); Liceo Militar (Mendoza): Batallón de Ingenieros de Combate 141 (Santiago del Estero) y Campo de Mayo (Buenos Aires); entre los destacamentos policiales encontramos el Pozo de Banfield, el Pozo de Quilmes, el Infierno de Avellaneda, la Brigada de Investigaciones de La Plata (todos en Buenos Aires) y la Coordinación Federal, Club Atlético y El Olimpo (todos en la ciudad de Buenos Aires); entre los locales civiles encontramos Automotores Orletti (ciudad de Buenos Aires).

701 . *Nunca más* , Cap. I La acción represiva. D. Centros Clandestinos de Detención.

702 . Cf. ibíd.

703 . Para la tortura física usaban primordialmente la picana («máquina» o «margarita») eléctrica —habitualmente después de mojar a la víctima, muchas veces en «parrillas» o colgados— en zonas corporales sensibles —incluso dentro de los orificios del cuerpo—; también empleaban apaleamientos, cadenazos, latigazos, quemaduras, pinzamientos, despellejamientos, enterramientos vivos, ahogamientos (el «submarino»), sofocación, violaciones, empalamientos, castraciones, simulacros de ejecución, entre muchísimas otras. La tortura psíquica estaba signada por vejaciones y degradaciones ilimitadas, extorsiones, informaciones sobre el paradero y actuación de allegados, o torturas de familiares en su presencia. En esas condiciones, generalmente de hacinamiento, limitaban las comidas y el agua —o se «arrojaban» alimentos en mal estado—, y la indigencia médica y sanitaria resultaba extrema.

704 . Cf. «La Escuelita de Famaillá», ya mencionada en ocasión de los hechos del «Operativo Independencia».

705 . Datos de 2006, de la Secretaría de Derechos Humanos para las Naciones Unidas, dan cuenta que al menos hubo 488 lugares usados para el secuestro de las víctimas. Acceso 19 de abril de 2020, https://www.clarin.com/ediciones-anteriores/500-carceles-clandestinas-mapa-represion-dictadura_0_SkE-qb4yAtg.html.

706 . *Nunca más* , Cap. I La acción represiva. E. La muerte como arma política. El exterminio.

707 . Jorge Rafael Videla, palabras a la revista *Gente* del 22 de diciembre de 1977. «Ante sus amigos, los oficiales de las Fuerzas Armadas justificaban el sistema diciendo que, de dictarse una sentencia de muerte, el papa Pablo VI intervendría en favor del condenado tal como lo había hecho en los últimos tiempos del franquismo en España. Otros voceros del pensamiento militar aseguraban que era el propio general Pinochet, jefe de Estado chileno, quien había recomendado a sus colegas argentinos no seguir sus pasos en materia de represión a fin de evitar sanciones internacionales. Todo debía mantenerse en secreto. Confiaban en que el probable éxito de esta experiencia militar iba a tender un velo de silencio sobre lo ocurrido», Luna, *Historia integral* ..., p. 266. Un año antes de su deceso, Videla sostendría que «los desaparecidos fueron "el precio que hubo que pagar para ganar la guerra contra la subversión, el precio de la victoria"», Ceferino Reato, *Disposición final* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016.

708 . *Nunca más* , Cap. I La acción represiva. C. Centros Clandestinos de Detención.

709 . *Internacional Herald Tribune* (París), 26 de mayo de 1977.

710 . Jorge Rafael Videla, palabras a la revista *Gente* del 22 de diciembre de 1977. «Nosotros no matamos personas, matamos subversivos», general Ramón Camps, citado por José P. Feinmann, «La hora de la indignación», *Página/12* , 4 de septiembre de 2004.

711 . Cf. Nota al pie 79.

712 . Luna, *Historia integral* ..., p. 291.

713 . Almirante Armando Lambruschini, palabras en *La Razón* del 3 de diciembre de 1976.

714 . *Nunca más* . Cap II. Víctimas.

715 . Entre los más conocidos están las religiosas francesas Alice Domon y Léonie René Duquet (desaparecidas), los jesuitas Orlando Yorio y Francisco Jalics —secuestrados y posteriormente liberados—, los sacerdotes y seminaristas palotinos anteriormente mencionados —asesinados en la Parroquia San Patricio de la ciudad de Buenos Aires—, monseñor Enrique Angelelli —obispo de La Rioja, muerto en un

«presunto» accidente automovilístico—, los sacerdotes de Chamical Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias —todos asesinados—, y numerosísimos fieles laicos —como Mónica Mignone o Wenceslao Pedernera—, entre muchos otros.

716 . *Nunca más* . Cap. I. La acción represiva. G. El compromiso de impunidad. Seguidamente se mencionan, a modo de ejemplo, los casos de Hipólito Solari Irigoyen, Mario Amaya, Rafael Perrota, Jacobo Timmerman, Adriana Landaburu, Elena Holmberg-Marcelo Dupont, Zelmar Michelini-Héctor Gutiérrez Ruiz, y Alfredo Bravo; en este grupo de «personalidades» también podríamos mencionar a Adolfo Peréz Esquivel (Premio Nobel de la Paz), la adolescente sueca Dagmar Hagelin y los numerosos actores y actrices víctimas de la represión estatal: Hugo González, Juan Rubén Bravo, Luis Conti, Polo Cortés, Raúl Iglesias, Gregorio Nachman, Alicia Palanco, Paul Rouget, Silvia Shelby y Osvaldo Zuin.

717 . «Un "operativo" realizado en la Iglesia de la Santa Cruz demostró la preocupación del gobierno por impedir la actividad de los organismos defensores de los derechos humanos. Se detuvo a varios de los dirigentes que habían asistido al oficio religioso, entre ellos la monja francesa Alice Domon, del Institut des Misions Etrangeres. Dos días después (10 de diciembre de 1977) «desapareció» su compañera Léonie Duquet, y también Azucena Villaflor de De Vincenti, fundadora de las Madres de Plaza de Mayo». Félix Luna, *Historia integral* …, p. 274. Para ese entonces, distintos organismos dieron a conocer listas de desaparecidos, rompiendo el silencio militar y haciéndose escuchar más allá de las fronteras nacionales.

718 . «Desde fines de 1976 en adelante esta institución publicó periódicamente informes detallados acerca de las violaciones de los derechos humanos en cárceles argentinas. En 1978, Amnesty dio a conocer una lista de 2500 desaparecidos y el testimonio de dos ex detenidos, Oscar González y Horacio Cid de la Paz, quienes habían conocido los centros clandestinos del Banco, Olimpo y Atlético… El público europeo comenzó a familiarizarse con estas historias macabras de cuerpos de secuestrados arrojados al Río de la Plata desde aviones militares; bebés nacidos en cautiverio; presos que colaboraban con sus carceleros «marcando» (denunciando) a sus compañeros», Luna, *Historia integral* …, p. 276.

719 . Ibíd., p. 277; cf. el informe en línea, acceso 28 de julio de 2020, http://www.cidh.oas.org/countryrep/Argentina80sp/indice.htm. Cabe señalar que dentro de las FFAA había fuertes divergencias para tratar la cuestión de los derechos humanos.

Mientras que algunos militares no le daban mayor relevancia debido al marco de la «guerra antisubversiva» que la débil institución democrática no sabe cómo superar, otros comprendían que —al menos por evitar el aislamiento internacional— la cuestión no dejaba de ser preocupante y había que enfrentarla de algún modo.

720 . Recordemos que, ya para 1977 y 1978, Videla solía viajar a organismos internacionales para intentar defenderse de las denuncias por violaciones sistemáticas a los derechos humanos realizadas por organizaciones internacionales; incluso buscó solidaridad regional latinoamericana, sin mayores resultados. Cf. Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 281-282.

721 . Ibíd., pp. 290-291.

722 . La visita de la CIDH tuvo repercusiones fuertes en la esfera local. Dentro de las FFAA, el general Luciano Menéndez encabezó una fallida sublevación pidiendo —entre otras cosas— el regreso a la «ortodoxia» del Proceso. La Liga Argentina de las Víctimas del Terrorismo, algunos grupos empresarios, ciertos medios de comunicación y algunos miembros de la Iglesia católica expresaron preocupación y/o repudio ante la presencia de «inspectores extranjeros». Esta «contracampaña» no hizo sino alentar la visibilización de las denuncias que incrementaban los distintos movimientos en su defensa pues ya nadie en la sociedad podía sentirse ajeno a adoptar una posición en este aspecto. Mientras tanto, los jefes militares optaron por evitar revisar los «posibles» excesos cometidos en el marco de la «guerra antisubversiva». Cf. ibíd., pp. 299-322.

723 . Emilio Mignone, un abogado peronista, católico militante, rector fundador de la Universidad Nacional de Luján y padre de una detenida-desaparecida, se separará del organismo en 1979 y fundará el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

724 . «El Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos se integró en febrero de 1976 con la participación de religiosos y laicos de las iglesias cristianas, como el obispo de Quilmes monseñor Jorge Novak y los representantes de las iglesias Metodista, Reformada, Evangélica del Río de la Plata y Evangélica Valdense, entre otras», Luna, *Historia integral* …, 272. También cabe mencionar al Movimiento judío por los Derechos Humanos, nacido en 1982, y el Centro Nazaret, nacido formalmente en 1981 —aunque cuyo antecedente data del Centro de Estudios Justicia y Paz, de principios de la década de 1970—. Cf. el capítulo 15 en este volumen p. 863 sobre la presencia y actuación católica en organismos de defensa de

los Derechos Humanos.

725 . Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, pp. 62 y ss.

726 . Declaración «Antes de que sea tarde», emitida por la Multipartidaria el 16 de diciembre de 1981. El sindicalismo, organizado en varios grupos distintos —como la Comisión de los 25—, luchando contra la política económica, ya había realizado su primera huelga general en abril de 1979; para julio de 1981 —con la ya creada CGT Brasil, de Saúl Ubaldini, más confrontativa que la CGT-Azopardo— realizará la segunda. En marzo de 1982, tanto la CGT Brasil como la Multipartidaria convocarán a una movilización a Plaza de Mayo, cuya multitudinaria convocatoria culminará en miles de detenidos.

727 . Junta Militar, Acta II fijando el propósito y los objetivos básicos para el Proceso de Reorganización Nacional (31/3/1976), en Caldas Villar, *Nueva historia argentina* …, p. 1165.

728 . Nótese que el modelo intentó privilegiar el desarrollo del sector primario agroganadero —también petrolero y minero— exportador, descuidando —al fin y al cabo, destruyendo— al sector secundario industrial de la economía. Según la perspectiva de Martínez de Hoz, la industrialización había generado una economía cerrada, un sector industrial protegido y un sector agroexportador debilitado: eso había que corregir.

729 . La ley 21.526/77 promovía el mercado libre sin regulación estatal, donde las tasas de interés se fijaban de acuerdo a la ley de la oferta y la demanda, incentivando el desarrollo financiero —a través de la constitución de plazos fijos con elevadas tasas de interés—, el ingreso de capitales del exterior y la constitución de entidades financieras. Asimismo, disponía que el Estado se financiara con créditos internos y externos, y no con préstamos del Banco Central.

730 . Diario *La Opinión* , Buenos Aires, 3 de abril de 1976, pp. 10-11.

731 . Cf. Pablo Gerchunoff, Martín Rapetti, «La economía argentina y su conflicto distributivo estructural (1930-2015)», *El Trimestre Económico* , LXXXIII (2), 330, abril-junio de 2016, pp. 225-272, 253.

732 . Cf. Félix Luna, *Historia integral* …, p. 283.

733 . Cf. Juan P. Dornbusch, Juan C. de Pablo, *Deuda externa e inestabilidad macroeconómica en la Argentina* , Buenos Aires,

Sudamericana, 1988, p. 169.

734 . Estas medidas antiinflacionarias —que, paradójicamente, acentuaban el intervencionismo estatal en la economía del que proclamaban alejarse—, tomadas en el segundo semestre de 1977, ocasionaron la decisión de las empresas de acceder al mercado para financiar sus actividades; ello provocó la suba de las tasas de interés y favoreció el capital especulativo.

735 . «En el plano real los resultados anuales para 1977 indicaban una marcada recuperación. El crecimiento del PBI llegó al 5% con aportes sectoriales del orden del 1,2 y 4,2 para las actividades agropecuarias e industriales, un 16% de aumento en la inversión bruta del 50% en las exportaciones y del 25% en las importaciones, que permitieron alcanzar un saldo en cuenta corriente positivo por 1.250 millones de dólares y un aumento de reservas de 2.200 millones de dólares», Juan Sourrouille, Jorge Lucángeli, *Política económica y procesos de desarrollo: la experiencia argentina entre 1976 y 1981* , Buenos Aires, CEPAL, 1983, p. 37. Acceso 31 de julio de 2020, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/28498/S8300382_es.pdf?sequenc e=1&isAllowed=y.

736 . Mario Damill, «La economía y la política económica: del viejo al nuevo endeudamiento», en Juan Suriano, *Nueva Historia Argentina* ..., pp. 155-224, 171-172.

737 . Cf. Dornbusch, de Pablo, *Deuda externa* ..., p. 169.

738 . Cf. ibíd., pp. 49-55. Para todo el período, ver también Pablo Gerchunoff, Lucas Llach, *El ciclo de la ilusión y el desencanto: un siglo de políticas económicas en Argentina* , Buenos Aires, Ariel, 1998, pp. 333-380.

739 . Cf. ibíd., p. 169.

740 . El caso más emblemático fue el de Sasetru, la empresa alimentaria de capital nacional más importante del país hasta su quiebra en 1981.

741 . Cf. Gerchunoff, Llach, *El ciclo de la ilusión* ..., pp. 373-379.

742 . Luna, *Historia integral* ..., p. 284. «El fracaso del experimento, que combinó una política de estabilización con ancla cambiaria con la liberalización financiera, y la conducta que entonces siguió el Banco Central facilitaron un cambio de composición de las carteras financieras privadas de dimensiones nunca antes observadas.

La preferencia de los agentes privados por la liquidez en moneda extranjera, reprimida bajo el modelo de acumulación heterodoxa, pudo realizarse, dando lugar a una importante desnacionalización de riqueza. De modo que la principal contrapartida del endeudamiento externo habrían de ser las tenencias de activos financieros en el exterior por parte de residentes», Damill, *La economía y la política económica …*, pp. 176-177.

743 . Cf. Dornbusch, De Pablo, *Deuda externa …*, p. 169.

744 . Damill, La economía y la política económica …, p. 179.

745 . Cf. Federico Lorenz, María Celeste Adamoli (coord.), *Pensar la dictadura. El terrorismo de Estado en Argentina* , Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Nación, 2010, p. 35; Agustín Arakaki, «La pobreza en Argentina 1974-2006: construcción y análisis de la información», *Documentos de Trabajo* , nº 15, agosto de 2012, ©1-109, 96. Acceso 17 de julio de 2021, http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/ceped-uba/20161207020802/pdf_503.pdf.

746 . A modo de repaso señalamos: la primera Junta Militar —en el gobierno desde marzo de 1976 hasta julio de 1978— estaba constituida por Jorge Rafael Videla (Ejército), Emilio Eduardo Massera (Marina) y Orlando Ramón Agosti (Aeronáutica); la segunda Junta Militar —gobernante desde agosto de 1978 hasta diciembre de 1979— estuvo integrada por Roberto Eduardo Viola (Ejército), Armando Lambruschini (Marina) y Omar Domingo Rubens Graffigna (Aeronáutica); en la tercera Junta Militar —en el gobierno desde enero de 1980 y hasta agosto de 1982— fueron sus integrantes Leopoldo Fortunato Galtieri (Ejército), Jorge Isaac Anaya (Marina) y Basilio Arturo Lami Dozo (Aeronáutica); finalmente, la cuarta Junta Militar —gobernante desde septiembre de 1982 hasta diciembre de 1983— estuvo constituida por Cristino Nicolaides (Ejército), Rubén Oscar Franco (Marina) y Augusto Jorge Hughes (Aeronáutica). Cabe añadir que, en el trascurso del tiempo, hubo formalmente cuatro Presidentes de facto distintos (todos del Ejército), nombrados por las respectivas Juntas Militares: Jorge Rafael Videla (marzo de 1976-marzo de 1981), Roberto Eduardo Viola (abril-noviembre de 1981), Leopoldo Fortunato Galtieri (diciembre 1981-junio 1982) y Reynaldo Benito Bignone (julio de 1982-diciembre de 1983). También hubo algunos Presidentes de facto «interinos» cuya duración fue efímera: son los casos de Horacio Liendo y Carlos Lacoste (entre Viola y Galtieri) y Alfredo Saint Jean (entre Galtieri y Bignone).

747 . Cf. Sergio Morresi, «El liberalismo conservador y la

ideología del Proceso de Reorganización Nacional», *Sociohistoria* , nº 27, 2010, pp. 103-135; acceso 20 de diciembre de 2020, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4878/pr.4878.pd. «La idea… era operar, concluida la "fase de ordenamiento", una transición prolongada y controlada: prolongada en el tiempo, por lo menos hasta mediados de los años ochenta, y controlada en el sentido de que los actores políticos que se irían convirtiendo en protagonistas de un futuro régimen constitucional estarían dócilmente adaptados a las pautas de largo plazo fijadas por los propios militares para el nuevo orden. Serían los propios militares, y no las fuerzas partidarias y corporativas representativas de la "vieja Argentina", cuya clausura tenían aquellos por misión garantizar, quienes pondrían las condiciones y las pautas fundamentales de la transición y del régimen político al que daría paso el gobierno de facto», Novar, Palermo, *La dictadura militar* …, p. 173.

748 . Palabras del Presidente, Jorge Videla, en el diario *Clarín* , Buenos Aires, 21 de diciembre de 1977.

749 . Respecto del sindicalismo, todos los miembros de la Junta Militar coincidían que primero debía eliminarse el sindicalismo radicalizado. Pero luego de depurar e intervenir los sindicatos, las opiniones entre los miembros del Proceso se dividían: algunos —los menos, como Martínez de Hoz— sostenían que debía reducirse su poder al máximo; otros sostenían que tal disminución favorecería la presencia de extremistas de izquierda en el mundo obrero y, por tanto, debían reestructurarse —bien siendo absolutamente funcionales al Estado, bien permitiendo una apertura paulatina, como sostenía Liendo— siempre de acuerdo al ideario procesista. Los sindicalistas, como sucedía con los políticos, tuvieron que adaptarse a la nueva situación —so pena de ser aniquilados—, y muchos ellos fueron sometidos a «tironeos» entre figuras de las distintas Fuerzas. Las voces disidentes comenzaron, en 1977, con la Comisión de los 25 (un grupo de sindicatos pequeños y medianos) denunciando el programa económico vigente y la necesidad de entablar diálogos y establecer consensos. Poco tiempo después, el sindicalismo se dividía en un sector más colaborativo y otro más confrontativo (la Comisión Nacional de Trabajo) que, con la Ley de Asociaciones Profesionales en noviembre de 1979, quedaría reducido en poder a su expresión mínima. Cf. Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 207-220.

750 . Cf. ibíd., pp. 51-65, 170-196.

751 . «[Habían] ciertas premisas implícitas por todos compartidas: que el régimen disfrutaba de una "legitimidad de origen"

nacida del caso del período anterior y de la indiscutible necesidad de combatir militarmente a la guerrilla. También, que la "civilidad", en particular los dirigentes políticos, debía hacer un profundo mea culpa por el naufragio de la última experiencia democrática, y que, en caso de triunfar en la "lucha antisubversiva" y en la gestión de gobierno, los militares tendrían un poder incontestable, sino un derecho inobjetable, para fijar las condiciones de la futura transición». Ibíd., pp. 183-184.

752 . «Viola propiciaba la creación de un "movimiento de opinión nacional" que sería "la cría del Proceso", a través de una fuerza política integrada por sectores sindicales, partidos provinciales y desgajamientos del peronismo y del radicalismo. Pero este plan, por sus posibilidades populistas, alarmaba a algunos generales "duros" como Luciano Benjamín Menéndez, Santiago Omar Riveros, Carlos Suárez Manson y Ramón Díaz Bessone», Luna, *Historia integral* …, p. 309. Videla delegaba lo político que despreciaba en su amigo Roberto Viola a quien sus críticos «acusaban de apresurarse a tejer lazos con los políticos y los sindicalistas no para bien del Proceso sino para el suyo personal, y de ser inconsecuente con los objetivos refundacionales y con la impugnación del populismo». Ibíd., p. 55.

753 . «Hubo, ciertamente, una colisión entre dos proyectos: uno liberal y otro nacionalista. Mientras Martínez de Hoz, con todo el apoyo oficial, transformaba la economía desde una perspectiva liberal-monetarista, Díaz Bessone [ministro de Planeamiento] intentaba con escasa gravitación en el interior del gobierno desarrollar ideas de factura corporativista», Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, p. 46.

754 . «Se definía como objetivo final una "democracia pluralista, representativa y federal" que debía "conjugar solidariamente la presencia y las aspiraciones de la civilidad y de las Fuerzas Armadas". Pero se limitaban los objetivos respecto de las fuerzas políticas a la "renovación y reorganización" de los partidos preexistentes (aunque no se descartaba la posibilidad de que, en el interín, se formara el MON), y se proponía la reorganización del gobierno, a partir del inicio de un segundo mandato de Videla por cuatro años (que, se daba por descontado, acaecería en diciembre de 1978), a través de un esquema de inclusión progresiva de civiles en la gestión y de la aprobación de una serie de instrumentos legales […] Los pasos decisivos del cronograma propuesto era, en primer lugar, la realización de un referéndum para plebiscitar la "Propuesta para la Unión Nacional", que debería concretarse en marzo de 1979 […]; en segundo lugar, la convocatoria a comienzo de 1981 a una asamblea constituyente que, además de introducir cambios en la carta magna […] designaría al

primer presidente del nuevo orden constitucional, por acuerdo cívico-militar, cuyo ejercicio daría inicio en mayo de 1983», Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, p. 203.

755 . Cf. nota al pie de página 239.

756 . Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, p. 62

757 . Cf. Luna, *Historia integral* …, p. 314; Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 241-242. En poco tiempo, Massera también perderá apoyo de su sucesor en la Armada, Armando Lambruschini, debido a sus virulentos ataques al Régimen en general, a fin de intentar ganar afectos entre los civiles.

758 . «Aunque la intentona fracasó rotundamente, dejó en evidencia las profundas diferencias que habían ido acumulándose y permanecían irresueltas, por ejemplo, la decisión sobre el caso Timerman, sobre el conflicto del Beagle, la liberación de presos —en particular el anuncio de la Junta días antes de que se autorizaría la salida del país del ex presidente Héctor Cámpora, refugiado desde el golpe en la embajada mexicana— y, lo que aparecía como fuente de todos estos males, el ascenso de Viola a la jefatura del Ejército, su manejo de los pases a retiro y ascenso y la perspectiva de que sucedería a Videla en la presidencia. La aceptación de la visita de la CIDH fue considerada por los duros la prueba que faltaba para constatar que el gobierno estaba cayendo en una "condescendencia inadmisible" ante la presión internacional y su promotora, la "subversión marxista"», Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 299-300.

759 . Cf. Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, pp. 47-52. «La modalidad de la transición de acuerdo a las Bases Políticas, estaba planteada a partir de dos momentos: primero "el diálogo como instrumento apto de consulta e información, para posibilitar así el logro de las coincidencias básicas necesarias para la solución política futura del país…". Y luego dichas "coincidencias básicas" se materializarían con una reforma legislativa "sobre régimen de los partidos políticos y su normalización… a partir del segundo semestre de 1980". El nuevo régimen de partidos, debía contemplar que "los partidos políticos como institución esencial del sistema político" fueran "el instrumento idóneo para canalizar" la actividad política de los ciudadanos, así como la posibilidad de ejercicio de "una real y efectiva democracia interna"», María V. Canciani Vivanco, Gloria I. Di Rienzo, «Las Bases Políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional», Actas de las IX Jornadas de Sociología de la

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 7. Acceso 20 de diciembre de 2020, https://www.aacademica.org/000-034/744.

760 . Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, p. 66.

761 . Ibíd., p. 68.

762 . Junto a la Unión Cívica Radical y Ricardo Balbín, fundadores del espacio, participaron el Partido Justicialista (con Deolindo Bittel a la cabeza), el Movimiento de Integración y Desarrollo (Arturo Frondizi), el Partido Intransigente (Oscar Alende) y el Partido Demócrata Cristiano (Carlos Auyero).

763 . Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 375-376.

764 . «Por su parte, Galtieri, que pilotea el contacto con los nuevos círculos de poder en los Estados Unidos de Norteamérica y el involucramiento de militares argentinos en la operación de la contra nicaragüense y en la represión en El Salvador y Guatemala, encuentra en ello la clave para volver a darle cohesión interna al Ejército», Ibíd., p. 382.

765 . Hugo Quiroga, *El tiempo del Proceso* …, p. 74.

766 . Cf. Carmelo Giaquinta, *El Tratado de Paz y Amistad entre Argentina y Chile* , Buenos Aires, Ágape Libros, 2009; Marcelo Camusso, Luis Saguier Fonrouge (coord.), *Los frutos de la paz: la mediación de Su Santidad Juan Pablo II en el diferendo austral entre Argentina y Chile* , Buenos Aires, Educa, 2009. También véase el capítulo 18 en el Tomo II.

767 . Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, p. 414.

768 . «No hay pruebas concluyentes de que el desembarco en estas islas, que tuvo lugar bajo la responsabilidad de un empresario argentino, Constantino Davidoff, fuera exactamente un operativo militar encubierto. Oscar Camilión reconoce que se trató de una iniciativa de la Armada, tomada durante su gestión, que él apoyó por estimarla poco peligrosa, dado el antecedente de la tolerancia inglesa a la instalación argentina en 1976 en Thule (archipiélago de las Sandwich) y como forma de sondear a los británicos. Pero salta a la visa que, en el marco del plan de acción decidido por "los cuatro" (Galtieri, Anaya, Costa Méndez y Lami Dozo), la "Operación Alpha", como luego se aludió al episodio, habría sido un desatino; era pura y simplemente mostrar las cartas», Ibíd., p. 423.

769 . Casi un mes después (25 de abril), y propiamente antes del inicio de las acciones bélicas, Astiz se rendiría sin presentar resistencia. Cf. Luna, *Historia integral* …, pp. 322-325.

770 . Solo Panamá y los países miembros del Movimiento de Países No Alineados votaron en contra de esa resolución. Por otra parte, Argentina recibiría el apoyo de la OEA y de varios países sudamericanos —principalmente de Perú—; Chile, aun declarándose neutral, apoyaba mediante el espionaje a Gran Bretaña. Tanto el presidente del Perú, Fernando Belaúnde Terry —antes del inicio del conflicto armado— como el secretario general de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuellar —durante el conflicto armado—, intentaron en vano una salida diplomática.

771 . «Para los Estados Unidos, en tanto potencia mundial interesada en mantener cierto orden, esta no era solo una cuestión de valores sino también de intereses; en otras palabras, un principio fundamental: si la agresión era premiada, los incentivos para incurrir en ella aumentarían para todos. Hasta el 2 de abril, Washington se había mantenido neutral en el fondo de la cuestión y prácticamente ajeno al conflicto en todo sentido. Pero, al ser miembro de la OTAN víctima de una agresión, el asunto pasó a un absoluto primer plano, al mismo tiempo que la cuestión "de fondo" —la soberanía de las islas— pasaba a un plano secundario. Ahora, los Estados Unidos de Norteamérica tenían muchas razones en pro de la neutralidad, por desagradable que fuese irritar a un gobierno que colaboraba con entusiasmo en su política centroamericana», Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, p. 428.

772 . «Por segunda vez con Malvinas (la primera había sido con el Mundial y la ola de optimismo y comunión nacional que le siguió), amplios sectores de la sociedad habían creído encontrar el atajo necesario

para olvidar, dejando atrás de modo rápido y definitivo los fantasmas que los perseguían desde el inicio del Proceso, así como aquellos otros que se remontaban aún más atrás en el largo ciclo de inestabilidad, enfrentamiento intestino e ilegitimidad del poder, fuera este civil o militar», ibíd., p. 462.

773 . Cf. Félix Luna, *Historia integral* …, pp. 325-326.

774 . «La sociedad recibió la noticia con exasperación. Todos tuvieron la sensación de haber sido usados, manipulados desaprensivamente en una maniobra que había costado muertos,

heridos y una gran humillación nacional», ibíd., p. 333. Cf. Juan B. Yofre, *1982. Los documentos secretos de la guerra de Malvinas/Falklands y el derrumbe del Proceso* , Buenos Aires, Sudamericana, 2011; Jens Glusing, «Carne de cañón en una guerra que no pudimos ganar», en *Spiegel Internacional* , 3 de abril de 2007; en línea https://www.spiegel.de/international/world/argentina-s-falklands-war-veterans-cannon-fodder-in-a-war-we-couldn-t-win-a-475287.html.

775 . «Pesaba también, en los jefes, el deseo de dejar atrás cuanto antes la vergüenza y el descrédito de la derrota para poder encarar con mínimas posibilidades la negociación de la salida política. Todo ello los indujo a dispersar a los recién llegados, internarlos en las bases más remotas del país, dar de baja a muchos de ellos y ocultarlos de la vista pública y de la curiosidad periodística. Los episodios de manifiesta indignación y desobediencia que no tardaron en producirse aquí y allá, en el curso de ejercicios, formaciones, y sobre todo en las ceremonias de entrega de galardones a los veteranos, terminarían de convencerlos de que no sería fácil restaurar el orden interno», Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, p. 428.

776 . «Incidentes, escándalos, decisiones judiciales que desautorizaban medidas de gobierno […], todo contribuía a hacer de los últimos meses de gobierno militar una vía erizada de amarguras, desaires y contratiempos para los últimos titulares del Proceso. […] En el campo gremial, fueron numerosos los paros y actos de rebeldía, que incluyeron esta vez a elementos de las fuerzas de seguridad, un indicio irrefutable del deterioro general de la situación del país», Luna, *Historia integral* …, pp. 340-341.

777 . Novaro, Palermo, *La dictadura militar* …, pp. 518-519.

778 . Ibíd., p. 523. Por otra parte, los hechos de violencia que acompañaban los actos de campaña partidarios —como la quema de un ataúd con los símbolos radicales hecho por Herminio Iglesias— alejaban la simpatía de una sociedad cansada de odios y arrebatos.

779 . Alain Rouquie, Stephen Suffern, «Los militares en la política latinoamericana desde 1930», en Leslie Berthell, *Historia de la América Latina* , Barcelona, Crítica, 1997, tomo XII, pp. 281-231.

780 . Proclama del teniente general Uriburu en *La Prensa* , Buenos Aires, 6 de septiembre de 1930.

781 . Discurso del general Bignone en *La Voz del Interior* , Córdoba, l2 de julio de 1983.

782 . Por ejemplo, una organización originariamente de derecha fascista, como Tacuara, podía —al cabo de poco tiempo— encontrar a sus miembros en veredas enfrentadas: algunos militando en la derecha antiperonista (Alberto Ezcurra Medrano), otros en una derecha de corte síndico-peronista (Dardo Cabo), otros en un peronismo de izquierda (José Luis Nell) y finalmente, otros en una izquierda no peronista (José «Joe» Baxter).

783 . Este convencimiento partía de algunas convergencias: la inestabilidad democrática —siempre tutelada por las FFAA—, la proscripción peronista y la incapacidad de la izquierda no peronista para influir en los sectores populares, en los sindicatos y en la política en general, y finalmente, el contexto revolucionario regional y mundial. Cf. Oscar Terán, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966* , Buenos Aires, Puntosur, 1991, pp. 97-144.

784 . Cabe señalar, no obstante, que muchos de sus miembros estaban detenidos en el penal de Rawson; el 15 de agosto se fugaría de ese penal Fernando Vaca Narvaja, escapando de lo que sería conocida como la «Masacre de Trelew» (22 de agosto).

785 . «Ordenando las acciones cronológicamente por año, pudimos evaluar su evolución en el tiempo. Detectamos que luego de una serie de acciones iniciales (1970, 14, y 1971, 28), las intervenciones armadas caen en 1972 (18) hasta casi la ausencia de las mismas en 1973 (7). Luego, vuelven a un nivel muy superior en 1974 (190) y llegan al pico de 745 acciones en 1975. En 1976 se mantienen en una cifra no despreciable, 351 acciones en cinco meses», Julieta Pacheco, *A las urnas o a las armas. Programa y estrategia en Montoneros (1970-1976)* , en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. en Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4317/ev.4317.pdf,

786 . Esta facción será la responsable de algunas acciones de propaganda —como el secuestro del empresario Héctor Ricardo García (marzo de 1973) y la toma del pueblo de Ingeniero Maschwitz (abril de 1973)— y de los asesinatos del contralmirante Hermes Quijada (abril de 1973) y de los filósofos católicos Jordán Bruno Genta (agosto de 1974) y Carlos Alberto Sacheri (diciembre de 1974). Posteriormente, miembros de estas fuerzas se incorporarían a Montoneros y otros volverían al PRT-ERP de origen. Para 1978, estarían prácticamente disueltos.

787 . Como represalia, el PRT-ERP asesinará al capitán Humberto Viola y su pequeña hija el 1º de diciembre de 1974.

788 . Cf. Gillespie. *Soldados de Perón* …

CAPÍTULO 5

La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales

ANTONIO MARIO GRANDE

Presentaré un panorama de la presencia y la acción de la Iglesia acompañando el camino histórico de la comunidad nacional argentina en el período 1966-1983. Para esto analizo lo que significó el Concilio Ecuménico Vaticano II en América Latina desde su recepción inicial en Medellín, y abordo la recepción argentina del Concilio animada por el Espíritu Santo en un camino de conmoción agravado por la violencia que se fue instalando progresivamente (1). Luego presento los gestos y documentos episcopales emitidos por el Episcopado Argentino en el llamado Declaración de San Miguel en 1969 (DSM IV. Justicia y V. Paz) (2), y la formación y el aporte de la Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal) y la «Escuela» de Teología de la Pastoral Popular en nuestro país (DSM III. Pobreza de la Iglesia y VI. Pastoral Popular) (3). Finalizo con una periodización sintética de las acciones pastorales y los documentos episcopales argentinos en el período 1966-1983, especialmente entre 1966 y 1975 (4).

1. El Concilio Ecuménico Vaticano II en América Latina

Introduzco el tema con una breve memoria agradecida que recuerda los datos de su preparación y realización, para luego analizar su recepción en América Latina.

1.1. El Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965)

El papa Juan XXIII experimentó la moción del Espíritu Santo a convocar a un Concilio Ecuménico como un «nuevo Pentecostés», (789) una acción fuerte y original que suscitara tiempos nuevos de vida cristiana y de evangelización, y que se expresara con un «magisterio pastoral» para que el patrimonio de la fe católica pudiera ser mejor comprendido y comunicado al mundo actual. El 25 de enero de 1959 anunció a los cardenales su propósito de realizarlo e inició el período ante-preparatorio con la creación de una Comisión para realizar una consulta sobre los temas que se tendrían que tratar. El 5 de junio de 1960 se formó la Comisión Central preparatoria,

encargada de coordinar el trabajo de unos 15 organismos, con la finalidad de preparar los «esquemas», es decir, los documentos de trabajo o textos borradores, que tendrían que tratar los padres conciliares. Les fueron enviados a los obispos de todo el mundo unos 70 esquemas que, al ser devueltos con las sugerencias, fueron reelaborados por la Comisión Central.

El inicio de este camino había provocado sorpresa porque no se esperaba un Concilio, ya que en esos momentos no se mostraban problemas doctrinales, ni tentativas cismáticas o desórdenes de orden moral que hiciesen pensar en la necesidad de realizar un Concilio ecuménico. Además, el hecho de la declaración dogmática de la infalibilidad pontificia en 1870 y de una conducción centralizada de la Iglesia desde la Santa Sede, podían hacer pensar que el Papa disponía de los medios necesarios para afrontar diversas dificultades. Con el avance de la clarificación de los objetivos y de los temas a tratar, se fueron generando las expectativas de algunos sectores, alimentadas por la esperanza de una comprensión más evangélica del ser y la misión de la Iglesia en esos tiempos signados por el cambio y, al mismo tiempo, los temores de otros espacios que temían que se introdujese el espíritu del mundo herido por el pecado en la misma Iglesia.

El papa Juan XXIII convocó formalmente el Concilio el 21 de diciembre de 1961, presidió la primera etapa desde el 11 de octubre hasta el 8 de diciembre de 1962, y acompañó su desarrollo hasta su fallecimiento el 3 de junio de 1963. La memoria que realizó Benedicto XVI, quien participó del evento conciliar, ilumina las actitudes que movilizaban a quienes fueron a participar valorando la convocatoria papal:

[…] fuimos al Concilio no solo con alegría, sino con entusiasmo. Había una expectativa increíble. Esperábamos que todo se renovase, que llegara verdaderamente un nuevo Pentecostés, una nueva era de la Iglesia […] se sentía que la Iglesia no avanzaba, se reducía; que parecía una realidad del pasado y no la portadora del futuro. Y, en aquel momento, esperábamos que esta relación se renovara, cambiara; que la Iglesia fuera de nuevo una fuerza del mañana y una fuerza del hoy. Y sabíamos que la relación entre la Iglesia y el período moderno, desde el principio, era un poco contrastante, comenzando con el error de la Iglesia en el caso de Galileo Galilei; se pensaba corregir este comienzo equivocado y encontrar de nuevo la unión entre la Iglesia y las mejores fuerzas del mundo, para abrir el futuro de la humanidad, para abrir el verdadero progreso. Estábamos, pues, llenos de esperanza, de entusiasmo, y también de ganas de hacer nuestra parte

para ello. (790)

La preocupación del papa Roncalli en medio de los diversos análisis de la situación del momento, desde las más negativas hasta las más optimistas, eran los desequilibrios causados por los avances tecnológicos que ofrecían los beneficios solo a unos pocos y el debilitamiento de los valores morales propios de la cultura moderna. Llamaba a discernir «los signos de los tiempos» para reconocer en los acontecimientos de la época los signos que eran fuente de esperanza, los signos de Dios que interpelaban a la fe y la acción. Este discernimiento tenía que incluir en lo que se iba percibiendo como un cambio de época, lo que hacía interrogarse a la Iglesia sobre su lenguaje, sus actitudes y las estructuras para que pudieran ser más eficaces en el anuncio del Evangelio. El papa Juan se refería a los *opportuni aggiornamenti* , que puede traducirse como la «puesta al día» o la «renovación» de la Iglesia. Deseaba favorecer la renovación de la vida de los fieles por la palabra y los sacramentos, la unión de los cristianos, la libertad religiosa, la presencia de los bautizados testimoniando los valores del Evangelio en el mundo.

Luego de su muerte asumió la sede de Pedro el papa Pablo VI, elegido el 21 de junio de 1963, quien continuó la obra del Papa Bueno. Presidió la segunda etapa desde el 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963, la tercera desde el 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964, y la cuarta desde el 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965. Durante su pontificado se encargó de discernir y acompañar los primeros pasos de su implementación hasta su fallecimiento el 6 de agosto de 1978.

1.1.1. EL ACONTECIMIENTO DEL CONCILIO VATICANO II: COMUNIÓN Y PASTORALIDAD

El acontecimiento conciliar fue una experiencia providencial de comunión vivida por la Iglesia y el Episcopado de todo el mundo, centrada en los misterios de Cristo, la Iglesia, el hombre y el mundo actual, y situada en las circunstancias históricas de la modernidad a mediados del siglo XX y en plena guerra fría entre las potencias de Oriente y Occidente.

La comunión con Cristo a partir de la Palabra al servicio de la salvación del ser humano en el mundo actual es la única y doble raíz de la renovación o reforma de la Iglesia. La primera se nutre de la vuelta a las fuentes, la segunda de la puesta al día.

1.1.2. EL ESPÍRITU: NUEVO PENTECOSTÉS Y AGGIORNAMENTO

Para Juan XXIII el acontecimiento conciliar era una obra del Espíritu, «un nuevo Pentecostés», (791) que incluye los *opportuni aggiornamenti* ; Pablo VI habla de una «nueva reforma» (ES 39, 46) o de una «renovación de la Iglesia» (ES 12, 55); los documentos conciliares persiguen la reforma (LG 4, UR 6) o renovación (LG 8, UR 4) en una *ecclesia semper reformanda* , en una Iglesia siempre en estado de reforma.

Este espíritu de renovación se funda en la «tradición viva» (DV 12) que integra la fidelidad a la doctrina católica y su actualización histórica. El binomio continuidad e innovación es un principio que relaciona al Vaticano II con la enseñanza de los concilios de Trento y Vaticano I, como se dice al exponer la doctrina sobre la revelación (DV 1).

1.1.3. LA ENSEÑANZA: LA COMUNIÓN MISIONERA DEL PUEBLO DE DIOS EN EL MUNDO

El Pueblo de Dios es el sujeto de la misión evangelizadora en la historia (LG 17). La dupla formada por las constituciones *Lumen gentium* sobre la Iglesia y *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy centra la temática en la relación entre la Iglesia y el mundo, desarrollando la visión dialogal propuesta por la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI en 1964. (792) La comunidad cristiana es la Iglesia de Dios en y para el mundo, con el cual se relaciona por su misión religiosa y salvífica. Propone un diálogo de mutuo enriquecimiento señalando lo que la Iglesia le ofrece al mundo y este a la Iglesia.

La recepción latinoamericana de esa visión sobre la relación Iglesia-mundo, a partir de la *Gaudium et spes* (1965) y mediada por la encíclica social *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, dedicada al desarrollo de los pueblos, se expresa en el tema de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, en 1968: «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II». Desde entonces el Magisterio eclesial enseña que la evangelización es la misión de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios (AG 35). El tema fue retomado en 1975 por la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (EN 2-4, 59) y, en 1990, por la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (RMi 1, 26, 32). La enseñanza del Concilio despliega una eclesiología y una antropología de cuño cristológico y trinitario en el marco de las relaciones entre Dios y el mundo, a partir de la misión de la Iglesia.

Por otra parte, la autocomprensión de la Iglesia está ligada a la

comprensión del mundo. El Concilio considera el cambio como el principal signo de los tiempos (GS 4) que marca «una nueva época de la historia humana» (GS 54). Este enfoque lleva a discernir e interpretar los signos de los tiempos (GS 4-10), encabezados por los cambios profundos, universales y acelerados, fenómenos que perduran al pasar de una época de cambios a un cambio de época, y, cuando no hay solo cambios en el mundo sino un cambio de mundo, como lo experimentamos en pleno siglo XXI.

1.1.4. LA RECEPCIÓN: UNA TAREA ABIERTA Y LAS VOCES DE ALGUNOS PROTAGONISTAS

La recepción y realización del acontecimiento, los documentos y las orientaciones del Concilio está ligada a su interpretación por la trama acontecimiento-texto-espíritu, como muestran estudios recientes. Benedicto XVI promovió «la hermenéutica de la renovación», a la que denomina «proceso de novedad en la continuidad» según «la dinámica de la fidelidad» o conforme a «la síntesis de fidelidad y dinamismo». Con Francisco la recepción del Concilio y la reforma de la Iglesia ingresaron en una nueva fase, él sostiene:

El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio. Los frutos son enormes… Sí, hay líneas de hermenéutica de continuidad y discontinuidad, pero una cosa es clara: la dinámica de lectura del Evangelio actualizada para hoy, propia del Concilio, es absolutamente irreversible. (793)

Con ese espíritu conviene recordar algunos criterios requeridos para una recta interpretación de los textos conciliares que se han tenido en cuenta, de diverso modo, en el medio siglo posterior. Estas normas hermenéuticas se pueden expresar en las dialécticas: acontecimiento y texto; letra y espíritu; texto y contexto, todo y parte; verdad e historia; doctrina y pastoral; universal y particular; tradición y actualidad; fidelidad y dinamismo; promulgación y recepción; y continuidad y novedad, clave de la reforma o renovación. La dialéctica mayor es de naturaleza teologal porque muestra la presencia de Dios en la historia: la relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo (Ap 22,17) es la clave en una hermenéutica abierta (DV 12). El acontecimiento pentecostal y su interpretación plena —con la hermenéutica de sus textos— es una obra del Espíritu en la historia de la Iglesia.

1.1.5. VOCES DE LOS PROTAGONISTAS

San Juan XXIII, en el discurso de inauguración del Concilio Ecuménico orientó la comprensión de su carácter decisivamente pastoral, es decir, distinguió entre la comunicación de la fe y el modo de transmitirla, y expresó su intención de que ese rico patrimonio de la Iglesia durante veinte siglos pueda ser, en nuestro tiempo, comunicado en diálogo con las personas y con los aportes de las ciencias.

[…] el Concilio Ecuménico XXI —que se servirá del eficaz e importante auxilio de aquellos que sobresalen por su ciencia en las disciplinas sagradas, por su experiencia en el apostolado y en la organización— quiere transmitir la doctrina pura e íntegra sin atenuaciones que durante veinte siglos, a pesar de dificultades y de luchas, se ha convertido en patrimonio común de los hombres […] el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando esta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera en cómo se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral. (794)

Juan XIII especificó, además, que este camino tiene que ser animado por una actitud de misericordia hacia el mundo, que solicita una renovación de toda la Iglesia, para poder establecer una relación cordial y de diálogo entre sus miembros, y que promueva el progreso en el camino hacia la unidad y la paz de la familia humana en la diversidad de pueblos, culturas y religiones.

En nuestro tiempo la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad… La Iglesia católica, al elevar por medio del Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad católica, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con sus hijos separados de ella. (795)

En modo sintético, su intención fue convocar a un Concilio pastoral que animara una acción evangelizadora de la Iglesia de un modo más encarnado, para ser una mediación entre el Evangelio y los hombres con sus situaciones concretas. (796)

Más tarde, San Pablo VI, en el discurso de su clausura en 1965,

presentó el sentido religioso que guió el Concilio, buscando conocer al hombre actual y sus manifestaciones en el espacio de la cultura moderna con sus propias modalidades. En ella se descubrió que existen diversas potencialidades, y, al mismo tiempo, que el horizonte humano y cultural está encerrado en su mirada temporal ocupada en realizar un reino en este mundo, poco disponible para reconocer la presencia de Dios en la orientación de su vida. Por ello, presentó el estilo que debía identificar su misión evangelizadora con la imagen del buen samaritano, como modelo de la espiritualidad del Concilio. La Iglesia quiere asumir una actitud de servicio a los hombres de nuestro tiempo en las realidades en que ellos se encuentran, animada por la caridad pastoral y con un lenguaje cercano y comprensible.

El humanista laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura […] La religión de Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio […] conviene notar una cosa: el magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado —por así decirlo— al diálogo con él y, conservando siempre su autoridad y virtud propias ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; no se ha dirigido solo a la inteligencia especulativa sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una fuerza persuasiva; ha hablado al hombre hoy tal cual es… (797)

¿Cuál es la trascendencia del Concilio? El papa Montini, en el Breve pontificio *In Spiritu Sancto* de clausura, resaltó su importancia porque, animado por el Espíritu Santo, abrió una nueva etapa pastoral dentro de los acontecimientos de la historia de la Iglesia.

El Concilio ecuménico Vaticano II, reunido en el Espíritu Santo […] debe, sin duda, considerarse como uno de los mayores acontecimientos de la Iglesia. En efecto, ha sido el más grande por el número de padres venidos a la Sede de Pedro desde todas las partes del globo […] el más rico por los temas que durante cuatro sesiones han sido tratados cuidadosa y profundamente; fue, en fin, el más oportuno, porque, teniendo presentes las necesidades de la época

actual, se enfrentó sobre todo con las necesidades pastorales y, alimentando la llama de la caridad, se esforzó grandemente por alcanzar no solo a los cristianos todavía separados de la comunidad de la Sede Apostólica, sino también de toda la familia humana. (798)

De las líneas conciliares la Iglesia que peregrina en América Latina recogió, en buena medida, la imagen del Pueblo de Dios presente en cada pueblo. Con la guía de sus obispos promovió la participación activa de los bautizados y asumió sus expresiones populares de fe. Esta Iglesia regional acompañó la búsqueda de liberación integral de los pueblos en medio de la situación de pobreza de una gran mayoría de la población, provocada por las graves injusticias que dejaban espacio a la tentación de cambios violentos.

En una perspectiva sintetizadora de los documentos conciliares, se puede recoger que todo el Pueblo de Dios debe continuar la misión evangelizadora de Cristo (cf. LG 9-17), con un estilo de diálogo o intercambio (cf. GS 40-45) en medio de los pueblos y sus culturas (cf. GS 53-62), actuando en la historia la misión que el Padre encomendó a su Cristo y al Espíritu Santo (cf. AG 2-9). Ello se percibió en los pasos dados para animar la renovación litúrgica y bíblica, la colegialidad episcopal, el rol del laicado, el diálogo ecuménico, la libertad religiosa. Desde entonces se han multiplicado diversas ediciones de los Documentos del Concilio Vaticano II en la mayoría de las lenguas. Ellos tienen 16 documentos, 7 mensajes a la humanidad y 2 breves pontificios. Algunas ediciones incluyen los discursos papales de apertura y cierre de los períodos de las sesiones. En el inmediato postconcilio muchos sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos leyeron con entusiasmo sus textos y plantearon iniciativas para implementar sus renovadas orientaciones. Esta efervescencia se notó especialmente a partir de 1966.

La participación argentina durante los años del evento conciliar fue protagonizada por 71 obispos, un sacerdote (perito conciliar), dos laicos (auditores) y un pastor metodista (observador). (799)

1.2. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín

La Iglesia en Latinoamérica recibió creativamente la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios con el reconocimiento de la dignidad bautismal de todos los fieles, la revalorización del ministerio episcopal y la participación de los laicos en la comunidad eclesial y en su servicio evangelizador en el mundo. Realizó una reinterpretación de esa enseñanza desde su presencia y actuación en la vida de nuestros

pueblos heridos por injustas desigualdades que marginaban su vida digna, y, por eso, necesitados de realizar un proyecto propio de liberación, desarrollo y dignificación integrales.

El Concilio Vaticano II y toda una eclesiología que vemos volcada hacia la categoría de Pueblo de Dios, que en nosotros no jugó solo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen gentium* más el Pueblo de Dios como el que se insertó en la historia y caminó con los pueblos en la historia, que no solamente el resurgir del laicado. (800)

Un aspecto valioso de la identidad de la Iglesia en América Latina es el servicio episcopal de comunión y enseñanza animado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) desde 1955, que integra con sello propio la comunión entre los obispos y con el sucesor de Pedro, la fidelidad al magisterio papal y la iluminación evangélica del caminar histórico del Pueblo de Dios en medio de los pueblos, con los aportes de la reflexión de teólogos y de pastoralistas. Las cinco Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano y caribeño, con sus documentos conclusivos, constituyen una riqueza de la inculturación del Evangelio en nuestras tierras, realizadas entre luces y sombras en medio de grandes tensiones y celebraciones gozosas. La primera se realizó en 1955 en Río de Janeiro, antes del Concilio Vaticano II. Después del acontecimiento conciliar asumieron una nueva impronta, con la presencia del Santo Padre en el inicio de los trabajos, y, luego, con la aprobación de sus orientaciones en documentos finales. De este modo, se fue afianzando una reflexión teológico-pastoral compartida enriquecida por las sucesivas Conferencias Episcopales celebradas en las ciudades de Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992, y, ya en el nuevo siglo, en el santuario brasileño de Aparecida en 2007.

1.2.1. LA RECEPCIÓN LATINOAMERICANA DEL CONCILIO EN MEDELLÍN

Pablo VI, en 1967, realizó la lectura e interpretación de los signos de los tiempos promovida por el Concilio en ese momento. En la encíclica *Populorum progressio* expresó: «El desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre o la miseria… que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención» (PP 1). Presentó que la Iglesia tiene conciencia de que hay injusticias que claman al cielo, lo que lleva a algunos a sucumbir a la tentación de responder con la violencia. «Sin embargo, ya se sabe, la insurrección

revolucionaria… engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 31). Dejó claro que la violencia no es el modo bueno para solucionar las graves injusticias. Luego, realizó un fuerte llamado para que los que pueden hacer algo para solucionarlas, asuman decididamente las reformas necesarias. «Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras» (PP 32).

El Episcopado Latinoamericano se reunió en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Allí asumió la renovación conciliar desde su propia experiencia e integró la enseñanza de aquel documento papal y de las enseñanzas de Pablo VI en su visita a Colombia. Buscó una mayor presencia evangelizadora en estos pueblos conmocionados por situaciones graves y prolongadas de injusticias, y se comprometió a acompañar la búsqueda de madurar en su propia identidad y realizar su propio camino. Expresó la conciencia de estar en el inicio de una nueva etapa eclesial y secular y en un momento decisivo de la historia de nuestros pueblos. Con palabras del Concilio y de Pablo VI, profesó su fe en Jesucristo y volvió su atención hacia el hombre latinoamericano.

La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha «desviado», sino que se ha «vuelto» hacia el hombre, consciente de que «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre». La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre (GS 22). (DM Introducción 1).

Medellín fue un fenómeno original por su vida litúrgica, el espíritu conciliar, el contexto histórico, la mecánica de trabajo y la participación de sus 253 miembros. (801) Hubo un trabajo mancomunado entre los llamados «miembros efectivos», con voz y voto en los plenarios, y los «participantes» solo con voz. (802) En esta Conferencia nuestra Iglesia asumió un decisivo perfil profético en favor de una liberación integral de los pueblos pobres y los pobres de los pueblos. (803) Una preocupación central de la Conferencia fue «integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana» (DM Introducción 1) y «penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos» (DM Mensaje). En esa línea se

esforzó por integrar la promoción humana en la evangelización, actividad específica del Pueblo de Dios que promueve la fe hasta su plena madurez. Expresó que pertenece a una fe adulta suscitar el compromiso temporal por la justicia y la paz (DM VII, 13) en la unidad del único plan de Dios (DM VIII, 4), pero evitando la identificación unilateral de la fe con la responsabilidad social o el compromiso político (DM VII, 12).

Esta voluntad integradora se advierte en la organización de las tres áreas temáticas que abarcan los 16 documentos emanados de la asamblea: (804) promoción humana; evangelización y crecimiento de la fe; la Iglesia visible y sus estructuras. (805) En el segundo documento titulado «Paz» se presentó la realidad de esos tiempos violentos —con dictaduras militares y grupos armados—, cuando la violencia sedujo a muchos jóvenes en nuestros países. (806) Se iluminó esa situación compleja con enseñanzas de Pablo VI y se declaró que la violencia no es evangélica ni cristiana:

Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano, «la violencia no es evangélica ni cristiana; es contraria al mandamiento evangélico del amor. El cristiano es pacífico…» sabe que los mismos cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos, que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden que hoy sea asegurada (DM II, 15).

En ese contexto, el Papa había resumido el objetivo de la dimensión social de la pastoral desde su humanismo cristiano: «Edificar una sociedad nueva, que merezca ponerse como ejemplo, verdaderamente humana y cristiana». (807)

En el postconcilio nuestra Iglesia planteó su relación con el mundo a partir del horizonte de una renovada evangelización. Medellín fue el primer documento que se refirió explícitamente a una nueva evangelización en nuestra región. Para América Latina, Medellín significó lo que la Constitución *Gaudium et spes* fue para la Iglesia entera. La Constitución versó sobre «La Iglesia en el mundo de este tiempo»; la reunión latinoamericana trató el tema «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II». Ambas asambleas trataron de discernir la situación de la Iglesia en el mundo histórico concreto, la primera de un modo general, la

segunda de una forma particular. Las dos asambleas partieron del signo más significativo de ese tiempo, el Concilio lo llamó «cambio» (GS 4), mientras que Pablo VI y Medellín lo denominaron «transformación». Además de las semejanzas de contenido, se observa en los documentos de Medellín el empleo del método de reflexión teológico-pastoral, sintetizado en el proceso ver / mirar la realidad, juzgar / iluminar desde la fe en el Evangelio, obrar / actuar en la vida pastoral, método que ya había sido asumido por Juan XXIII en la doctrina social de la Iglesia y por el Concilio en la *Gaudium et spes* . (808)

1.2.2. LOS COMIENZOS DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Y ARGENTINA

En el primer período posconciliar se fue gestando una teología latinoamericana como fruto creativo del encuentro entre las orientaciones de la enseñanza conciliar y del magisterio pontificio, en diálogo con la vida pastoral y la realidad histórica de nuestras iglesias a nivel local, nacional y continental. Una nota distintiva es su dimensión pastoral o pastoralidad, que se combina con el rigor científico y la hondura espiritual. En una carta del argentino Lucio Gera al peruano Gustavo Gutiérrez, en 2007, con motivo de sus 80 años, aparece este rasgo común a distintas corrientes de la teología latinoamericana.

He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella […] Te debemos el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres. (809)

Se trata de un movimiento teológico en diálogo con las corrientes filosóficas, a partir de la toma de conciencia de la realidad de pobreza en que viven muchos latinoamericanos a causa de las injusticias y de la interpelación del pueblo más pobre, lo que orienta una acción pastoral con diversas expresiones. El dinamismo de esa teología ha incluido aspectos fecundos y otros polémicos. Si los primeros mostraron la emergencia de una teología contextual e inculturada, los otros produjeron malentendidos, polarizaciones y conflictos. Algunos de sus exponentes hicieron uso del análisis marxista para interpretar y/o transformar la realidad social latinoamericana. En este contexto, el filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone realizó un agudo discernimiento de cuatro corrientes de la teología de la liberación en Latinoamérica. Entre ellas, identificó a la teología del pueblo y de la pastoral popular argentina, que se nutre y acompaña las expresiones

de la fe de nuestro pueblo cristiano, y se reconoce partícipe del amplio movimiento de la teología latinoamericana posconciliar.

De ahí la necesidad de discernimiento no solo práctico sino también teológico en relación con sus indudables aportes y sus riesgos. No se trata de diferenciar corrientes internas en la teología de la liberación o derivadas de ella, aceptando globalmente algunas y rechazando otras, sino de llevar la diferenciación, la crítica, la matización o puntualización a cada uno de los problemas teológicos de método y de contenido que la teología de la liberación aborda y contribuye a plantear y elaborar. Un tal discernimiento hay que hacerlo sin olvidar ni el dolor y la urgencia de la situación, ni las exigencias críticas de la fe y la teología, ni la caridad intelectual que busca comprender y no condenar, ni la responsabilidad del teólogo ante el Pueblo de Dios y sus pastores. Tal trabajo ya se está dando en la Iglesia, aunque en medio de dolorosas tensiones. (810)

Desde el Concilio, la Iglesia argentina, dentro del contexto latinoamericano —que integró a los pueblos de El Caribe en 1992— ha sido animada por las periódicas Conferencias Generales del Episcopado de la región, con el aporte crítico de la reflexión teológica y en diálogo con las manifestaciones de fe del Pueblo de Dios. Este camino pastoral no solo se ha planteado el «qué» y el «para qué» de la misión eclesial, sino que también ha pensado y actuado varios «cómo» de una evangelización renovada.

2. La recepción argentina del Concilio animada por el Espíritu Santo en medio de la violencia que se instala progresivamente, 1966-1975

La interpretación en perspectiva histórica de los primeros pasos de la recepción conciliar que ofreció Gera, nos ayuda a introducirnos en su recepción argentina.

Si en este año 2000, después de haber vivido la mayor parte de mi vida durante el siglo XX, se me preguntara cuáles han sido los acontecimientos históricos que más me han impactado e influido, no dudaría en nombrar, en primer lugar, el Concilio Vaticano II […] Además, la formación de la conciencia eclesial latinoamericana, iniciada antes del Concilio, pero confirmada y establecida bajo la inspiración conciliar […] la creatividad pastoral surgida en nuestra propia Iglesia argentina en los años inmediatamente posteriores al Concilio. (811)

Percibimos en el contexto de esos momentos que a mediados de

los años sesenta se observa un espacio mundial de insatisfacción y búsqueda de una sociedad más justa y participativa, incluso por medios violentos, sea en la relación de los pueblos como en el interior de un país. Es un tiempo de conmoción social, política y religiosa, de una «primavera de los pueblos», de un clima «tercermundista» y «revolucionario», con un progresivo proceso de experiencias de «latinoamericanización» con diversas expresiones en la Argentina. (812)

En nuestro país, esa situación dramática de «conmoción» sociocultural, política y religiosa se puede observar en algunas expresiones como la proscripción del peronismo desde su caída en 1955 y la reacción difundida de la dialéctica peronismo/ antiperonismo; la represión del movimiento obrero peronista y el surgimiento de la violencia que luego se radicaliza como guerrilla; el gobierno militar de Juan C. Onganía en 1966 con medidas de shock autoritario que no ayudan a resolver las injusticias; el emerger del apoyo de numerosos intelectuales, docentes y estudiantes universitarios que adherían al peronismo como movimiento de protesta social y de resistencia al poder militar.

La vida de la Iglesia estaba también en «conmoción» en la asimilación de las orientaciones conciliares con el nuevo espíritu que pedía su aceptación, y la búsqueda de una nueva relación con la sociedad. La presencia de católicos en esos diversos espacios y situaciones en medio de cambios acelerados motorizados por ideologías que, a veces, optaban por expresiones de violencia creciente, era diversa y a veces contrapuesta. Junto a ello, los problemas de identidad se expresaban en sacerdotes y religiosos que dejaban el ministerio para asumir tareas laicales y contraer matrimonio, mientras se reducía la presencia de vocaciones en los seminarios y noviciados.

Se suceden movimientos de sacerdotes y laicos de participación temporal que llama la atención sobre la necesidad de una nueva presencia eclesial. En nuestro país tiene una expresión destacada el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), dentro de la Pastoral Popular, con su búsqueda compartida de integrar la renovación de la fe con la liberación y dignificación de nuestro pueblo, particularmente pobre. Esta se va desarrollando en medio de una concepción más tradicional, y otra más modernizante. Entre las razones que lo llevaron a su desintegración emergió la diversa manera de entender la Iglesia y su relación con la sociedad. Tomó importancia la cuestión institucional, en lo eclesial y en lo civil. Quienes se retiraron iniciando el proceso de ruptura, identificados con el grupo

de Buenos Aires, defendían una eclesiología animada por los obispos, y la valoración de la fe de nuestro pueblo y el reconocimiento de ser él el sujeto político de la sociedad. Mientras que los otros no aceptaban la guía de la misión episcopal y adherían a una opción política partidaria por el peronismo o el socialismo, sin descartar la acción violenta en el camino de liberación del pueblo. Ese movimiento sacerdotal tuvo una expresión visible en los años 1967-1973/76, mientras que la Pastoral de las Villas, uno de sus frutos, perdura hasta hoy. (813)

Muchos laicos que experimentaban una crisis en lo que vivían y se hacían replanteos pastorales, pasan de un servicio en los espacios sociales a participar en un compromiso político partidario. Es de notar que muchos jóvenes católicos, que desde los años sesenta participaron en acciones sociales, terminaron integrando los grupos violentos que segaron muchas vidas y/o fueron asesinados.

Yo creo que en la historia del laicado argentino hubo un corte, o mejor, una fractura generacional. Porque hubo una generación que la Iglesia perdió, la generación del 68 al 75; una generación que al menos en los sectores más dinámicos de la juventud y en los sectores más comprometidos de la Iglesia, descubrieron a través del cristianismo el compromiso con los pobres y con la realidad. Sin embargo, luego, el canal en el cual concretaron ese compromiso no fue la Iglesia, sino las organizaciones políticas y armadas. El hecho de que el Consejo Nacional de los Jóvenes de la Acción Católica pasara en bloque a la clandestinidad, o que destacadas figuras de los orígenes de la guerrilla hayan salido de las filas de la militancia católica no es un dato menor. (814)

Varias comunidades religiosas trasladaron sus colegios y obras religiosas desde el centro aristocrático hacia los barrios populares en un movimiento hacia un compromiso mayor con la realidad de los pobres.

En ese espacio, en que se da el despertar de muchos católicos a un compromiso político, el Episcopado Argentino pone en movimiento los pasos de la renovación animada por el Concilio, que busca integrar la vida de fe en Dios como miembros de su Iglesia con la nueva realidad de ese tiempo.

Es un proceso que requiere la necesidad de un delicado discernimiento pastoral. En un primer momento, en torno a 1970, el estilo de los agentes de pastoral que se ponen al servicio del pueblo pobre y creyente se caracteriza, en alguna medida, por la protesta

social y la denuncia profética de fuerte connotación política frente a las graves situaciones de injusticia y dependencia estructurales, haciéndose portavoces de los reclamos que hacían los pobres. Pero, en un segundo momento, esa actitud sincera de conversión al pobre de muchos agentes pastorales es corregida y educada por los mismos pobres a través de su piedad hecha vida, integrando los diversos niveles de la experiencia humana desde la fe y la religión.

[…] en un segundo momento, el mismo pueblo pobre y creyente fue enseñando a los agentes de pastoral su piedad hecha vida, que sabe dar lugar a lo político, pero lo trasciende guardando su especificidad religiosa; su memoria histórica, que es sabia y astuta tanto por su arraigo en la tradición como por su experiencia vivida de logros y fracasos populares; su sentido del tiempo y de la espera, sin cejar, pero sin impaciencias (como las que en ese momento propugnaban movimientos guerrilleros); su sentido del trabajo, que sabe moldear con ritmo lento, pero seguro, una realidad resistente, y de la fiesta, que en el «todavía no» reconoce y celebra el ya de la salvación, la comunión fraterna y la liberación. Así fueron conociendo que el pueblo no solo repudia la injusticia sino también la violencia terrorista y represiva; reconocieron su sentir al mismo tiempo popular (de la dignidad del pobre y del trabajo; de solidaridad y lucha por la justicia) y nacional (con su aprecio de la amistad social en la búsqueda del bien común); su desconfianza tanto del capitalismo liberal y de la doctrina de la seguridad nacional (habiendo sufrido en carne propia las consecuencias de ambos) como del marxismo, que percibe como opuesto a sus valores culturales, religiosos y nacionales. (815)

2.1. El camino de renovación conciliar promueve una pastoral de conjunto. Se elabora un Plan Nacional de Pastoral

El Episcopado Argentino inició con entusiasmo la recepción fiel y creativa del acontecimiento, del espíritu y de los textos del Concilio Vaticano II, y asume la recomendación que Pablo VI hizo a todo el Episcopado Latinoamericano en la conmemoración del décimo aniversario del CELAM, el 24 de noviembre de 1965, para que el nuevo tiempo eclesial sea aprovechado para poner en marcha una pastoral de conjunto más organizada. En la primera Asamblea que realizaron el 13 de mayo de 1966, emitió la Declaración Pastoral titulada «La Iglesia en el período posconciliar». (816) Mediante ella buscó poner en marcha la tarea de impulsar la tarea de renovar a la Iglesia argentina:

Los obispos argentinos reunidos por primera vez, en asamblea

plenaria, después de la terminación del Concilio Ecuménico Vaticano II, sentimos la necesidad, el deber y el gozo de expresar a nuestro pueblo lo que significa para la Iglesia y el mundo de hoy ese gran acontecimiento que, sin lugar a dudas, marca en la vida de la Iglesia una etapa nueva. (817)

La declaración sintetizaba el significado para la Iglesia argentina en tres apartados que conforman el cuerpo de aquella. El primer apartado resalta el nuevo espíritu que el Concilio da a la Iglesia, y mueve a un *aggiornamento* , a un cambio, una renovación de su espíritu y de sus formas, para «ponerse al día» dentro del horizonte de exigencias y expectativas del mundo actual. Se convoca a todo el Pueblo de Dios: «Todos: obispos, presbíteros, religiosos y laicos, sentimos la alegría de este nuevo Pentecostés, la presencia viva, actuante y renovadora del Espíritu» (I, 1). Para avanzar en este camino, expresan:

Por eso hacemos pública nuestra firme voluntad de llevar adelante en nuestra patria, sin vacilaciones y sin demoras, la reforma propiciada por el Concilio. Esta reforma no implica un cambio radical de la Iglesia, ni una ruptura con la tradición, pero sí el propósito de aliviarla de toda manifestación anticuada y defectuosa para hacerla más genuina y fecunda. La perfección de la Iglesia no está en la inmovilidad de las formas históricas con que ella se reviste a lo largo de los siglos. Por lo demás, la necesidad de renovarse es al mismo tiempo signo de su vitalidad interior y de la continuidad de su tradición. (818)

Esta «nueva mentalidad» alimenta la «nueva conciencia» de la responsabilidad de todos los bautizados en la nueva etapa eclesial y pastoral, pide la práctica de diálogo y fidelidad a la Iglesia visible, reconociendo la obediencia a la guía de los pastores. «En esa tarea, el laicado tiene una misión histórica nueva que cumplir». (819) Se está en un «estado de tensión» entre la docilidad al Espíritu Santo y a la Iglesia visible para poder sanar dos actitudes arraigadas fuertemente, la inercia marcada por la falta de comunicación y la resistencia a asumir cambios en las expresiones de la vida cristiana. (820) Se propone cultivar un espíritu de apertura y ejercicio de diálogo entre los pastores y los laicos para realizar los cuatro objetivos del Concilio: «Conciencia más viva de sí misma, reforma, diálogo con los demás hermanos cristianos y apertura al mundo de hoy: son las cuatro finalidades del Concilio». (821)

El segundo apartado doctrinal se completa con una síntesis de las enseñanzas de las cuatro constituciones conciliares que orientan a

reflexionar sobre: «a) ¿Qué es la Iglesia?» y «b) ¿Cómo se realiza la Iglesia?, ¿cuál es su forma de vida y acción?». (822) El tercero apunta a delinear la aplicación de las nuevas normas conciliares para la Iglesia argentina:

Nuestra gran tarea del momento actual, para realizar la etapa posconciliar, debe consistir en tres cosas. 1. Penetrarnos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu. 2. Consolidar y perfeccionar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas: asamblea episcopal, presbiterio, consejo pastoral, estructuración y coordinación del laicado. 3. Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado. Esto implica una mayor sinceridad en el fomento del espíritu de pobreza y de servicio. Para realizar este programa, la Iglesia en la Argentina debe acrecentar, en todos sus sectores y niveles, la reflexión y el diálogo. (823)

El camino de animar una pastoral de conjunto movió a establecer una nueva organización del Episcopado, a organizar la Conferencia Episcopal, realizar asambleas, y formar comisiones y secretariados; que en las diócesis se formen el consejo presbiteral y el consejo pastoral; orientar una reforma económica de las comunidades y promover un estudio de la realidad argentina que oriente planificar la pastoral de conjunto. «Para esto el Episcopado establece una comisión de pastoral, que integrarán obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, cuyo cometido será orientar este trabajo y estudiar la posible creación de un instituto de pastoral». (824)

En conclusión, el documento es un primer paso de recepción conciliar, que quiso promover dos actitudes decisivas, la comunicación entre sus miembros y la apertura a los cambios que el Espíritu Santo viene suscitando en la Iglesia. Con ello se animó a superar la arraigada falta de comunicación y la cerrazón a lo nuevo, pero no se desarrolló un modelo de acción pastoral renovada, faltó una lectura conciliar en diálogo con la realidad y la historia argentina, si bien se orientó su realización con la intención de organizar un plan de pastoral de conjunto.

El año siguiente el Episcopado en la Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, 8 de junio de 1967, ratificó el rumbo de avanzar en la recepción del evento conciliar expresando algunos pasos ya realizados. Se destacó fortalecer la presencia en lo temporal en el horizonte de la Asamblea extraordinaria de la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Mar del Plata a fines de 1966, y la encíclica *Populorum progressio* del papa Pablo VI. Luego, presentó el

Directorio de Catequesis y el Plan Nacional de Pastoral el 19 de octubre de 1967. Este es el fruto del trabajo animado por la Comisión Episcopal Especial del Plan de Pastoral, que se formó con doce obispos, representantes de las doce provincias eclesiásticas del país, a los cuales se había sumado la Comisión Episcopal de Pastoral que tendrían a su cargo la confección del anteproyecto del Plan de Pastoral. Su preparación definitiva y su presentación se delegó a una Mesa Directiva integrada por los obispos Manuel Marengo, Vicente Zazpe y Enrique Angelelli. Este Plan Nacional de Pastoral se lo presentó como un primer paso:

No es un Plan acabado. Es un intento de comenzar una acción de conjunto; más bien, las bases para elaborar después un verdadero Plan de Pastoral. Una etapa. Nada más. Sin embargo, se trata de una etapa fundamental, dando a esta palabra el sentido de *fundamento de todo lo que siga* . Si todos comprendiésemos *lúcidamente* los objetivos de este comienzo, si todos aceptásemos *conscientemente* su contenido, si todos nos comprometiésemos *lealmente* a sus exigencias, podríamos entonces afirmar que la Iglesia en el país ha comenzado una pastoral de conjunto. (825)

La provisionalidad no significaba improvisación. El Plan estaba sostenido y enraizado en la Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina de mayo de 1966 y, sobre la base de esta, «expresa ciertos objetivos elegidos, concordantes con los fines y prescripciones del Concilio Vaticano II». (826) Se entiende la acción pastoral como una acción de todos animada por los obispos, una Pastoral de Conjunto que tiene que responder a la realidad teológica y sociológica de la Iglesia y del mundo de nuestros días, que conservará lo perenne y esencial y revisará lo caduco y contingente. Como el sujeto no es un sector sino un pueblo, su caminar se medirá, no por la velocidad de algunos, sino por el paso de toda la Iglesia. Se advierte que se necesita «un cambio fundamental de mentalidad y una ascesis de comunidad», un ejercicio de vaciarse de uno mismo para unirse a los demás, que buscando la verdad descubra la que aportan otros, de modo de desconfiar de los mesianismos de grupos y apreciar los carismas distribuidos entre todos los hermanos en la fe.

Una ascesis que lleve no solo a estar juntos o a hacer algo juntos sino a querer juntos. Una ascesis que incluya una doble dimensión: «la renovación *hacia adelante* » y «la renovación adelante *con los otros* »; que no busque la eficacia concentrando la iniciativa pastoral en manos de unos pocos, sino comprometiendo a todos desde los primeros pasos de la marcha. Una ascesis apasionada por la renovación, pero serena en la paciencia, integrando a los otros e integrándose con los otros.

(827)

El Plan se articula en dos grandes partes. La Primera parte: Objetivos básicos, quieren «promover y alentar el proceso de acción conjunta y preparar los instrumentos necesarios para la elaboración y conducción de los planes pastorales». (828) Lo expone en cinco capítulos, el primero alienta dos requisitos: «uno con miras a penetrarnos del espíritu conciliar» (la mentalización); «el otro, en orden a facilitar el perfeccionamiento de la forma comunitaria de la Iglesia: la reforma y organización del sistema económico», (829) en las comunidades eclesiales. El segundo, tiende a organizar institucionalmente el diálogo consultivo y ejecutivo, en diversos niveles (diocesano, interdiocesano y/o regional) y desde diversos medios: Consejos Presbiteral, Pastoral, Juntas de Religiosos, a fin de alcanzar «la renovación y adaptación, la coordinación y cooperación de todos los sectores, instituciones, servicios, obras y actividades pastorales». (830) Los capítulos restantes indican «objetivos referentes a la preparación de los instrumentos necesarios para la planificación», (831) en el ámbito de un organismo conductor de la Pastoral de Conjunto (capítulo tercero); mediante el estudio de la realidad argentina (capítulo cuarto), y favoreciendo la presencia y el compromiso de la Iglesia en el proceso histórico del desarrollo e integración nacional, continental e intercontinental (capítulo quinto).

La Segunda parte: Clasificación provisoria de campos pastorales prioritarios, sugiere, a modo de ejemplo, algunos que podrían ser prioritarios en la acción Pastoral de Conjunto en la Iglesia argentina. En la introducción, recuerda que el plan no es obra de organismos de gobierno eclesiástico, sino que se construía desde las bases. «Entran estas en el proceso de acción conjunta y se integran en el planeamiento mediante la formulación de proyectos, programas o planes parciales y también gracias a la coordinación de actividades y a la cooperación en obras comunes». (832) El primer capítulo tiende a la renovación pastoral de las estructuras parroquiales, escolares y familiares. El segundo observa la presencia de la Iglesia en medio del pueblo, para que este alcance un pleno y maduro desarrollo de la fe, mediante la catequesis, el culto y la religiosidad popular; y por una presencia religiosa y significativa en los ambientes populares acompañe sus asociaciones y las manifestaciones de la cultura popular. «Un tercer campo de prioridades para la reflexión y el trabajo puede muy bien ser el tema de la "presencia de la Iglesia en la comunidad argentina". Los objetivos propuestos en la I Parte, Capítulo V, orientan suficientemente al respecto». (833)

A modo de conclusión, el camino de la renovación conciliar con

el Plan de Pastoral promovió profundizar las actitudes y las estructuras de diálogo y de participación responsable de los bautizados en la misión de la Iglesia. Se expresa una nueva presencia y acción en la realidad argentina, con la intención de participar de las manifestaciones de la cultura popular y sus expresiones religiosas.

2.2. La Declaración de San Miguel continúa con originalidad la recepción latinoamericana del Concilio iniciada en Medellín

El Episcopado Argentino tomó con mucha seriedad y entusiasmo aportar a la elaboración del Documento de Medellín de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1968. Luego, realiza su recepción creativa con su «Declaración de San Miguel» (DSM), en 1969. Allí se optó por elaborar más cuidadosamente cinco de los 16 documentos de Medellín: Sacerdotes, Pobreza de la Iglesia, Justicia, Paz y Pastoral Popular. Este texto puede ser considerado un nuevo punto de partida pastoral, la etapa de la Iglesia conciliar en Argentina. «San Miguel pone los principios de una nueva pastoral. Aquella que le permitirá a la pastoral tradicional actualizarse históricamente, y a la pastoral progresista recibir la corrección y la riqueza de su acercamiento al pueblo sin esquemas elaborados en otras geografías». (834)

Se quiere ser una Iglesia más centrada en Cristo, para ser más servidora del hombre y del pueblo argentino. Se lo formula con el término pastoral popular, esencialmente religioso, frente a una visión sociologista o secularista del término pueblo. En la Introducción, los obispos expresan la conciencia de estar «en una nueva hora histórica», que «exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar» dentro de una realidad compleja. Se asumieron las orientaciones de Pablo VI y de Medellín para hacer una recepción inculturada del Concilio en nuestro país, con su enseñanza sobre los temas: la justicia social y la paz en relación al área económico social, la nueva evangelización en relación al área cultural y la renovación de las estructuras en relación a la vida religiosa en el área eclesial. Ello mueve a integrar una orientación social, pastoral y espiritual.

En ese momento en que la sociedad buscaba la transformación de la realidad herida por injusticias, el capítulo IV —Sobre la Justicia—, afirmó que el ejercicio de la justicia se extiende a la vida de toda la sociedad, es un don de cada persona, pero, también, es un modo de ser del pueblo. Hay una situación de pecado cuando se cometen injusticias, sea que se las consiente o no se actúa para repararlas. La Iglesia tiene la misión de ofrecer una salvación que integra la liberación de todos los males que hieren a las personas y la

convivencia social.

Como la vocación suprema del hombre es una sola: la divina, la misión de la Iglesia es también una sola: salvar integralmente al hombre. En consecuencia, la evangelización comprende necesariamente todo el ámbito de la promoción humana. Es pues, nuestro deber, trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado (DSM IV, 2).

Esta es una orientación que inspiró de modo original e integral la reflexión sobre la acción pastoral, y que anticipó proféticamente la enseñanza del magisterio latinoamericano y papal. Gera, en 1990, explicó su importancia para la interpretación de la acción pastoral:

Aparece, desde el punto de vista teológico, una voluntad de superar una alternativa entre dos misiones, que me parece característico de la reflexión pastoral argentina. Aquí es claro contra ciertas formas que aparecían en la época: que evangelización no juegue en alternativa a liberación y liberación en alternativa a evangelización, sino que se busca comprender, en la misión, todo el ámbito de la promoción humana. (835)

Se promovió una tarea de formación que llegue a los corazones, un camino de conversión que se exprese en nuevas actitudes que gesten comportamientos de diálogo fecundo que pueda influir en las instituciones de la vida política y social. Esta tarea tiene que recoger algunas experiencias de la historia argentina, recuperando valores y sanando equivocaciones.

La necesidad de una transformación rápida y profunda de la estructura actual nos obliga a todos a buscar un nuevo y humano, viable y eficaz camino de liberación con el que se superarán las estériles resistencias al cambio y se evitará caer en las opciones extremistas, especialmente las de inspiración marxista, ajenas no solo a la visión cristiana sino también al sentir de nuestro pueblo (DSM IV, 9).

Además, proponen que toda la comunidad nacional, por medio de sus diversos organismos favorezca un estilo participativo y responsable, y elabore los necesarios planes para que el Estado se pueda reestructurar y responder a las nuevas exigencias de justicia (cf. DSM IV, 10).

En el Capítulo V —Sobre la Paz— se presentó a Cristo muerto y resucitado, como fuente de paz quien, al reconciliar a los hombres dejó el mandamiento y el don interior del gozo y la paz que comprometen la obra de liberar al hombre y ayudar a pacificar la sociedad. Es una novedad que tiene que iluminar la conciencia, y generar actitudes y acciones concretas.

Inspirados en el evangelio defenderemos los derechos de los pobres y marginados, a la vez que urgimos a los cristianos y a todos los hombres de Buena voluntad a cooperar con su opinión y su acción a eliminar todo cuanto amenaza la paz social: injusticias, marginaciones, opresiones de grupos o de sectores dominantes, insensibilidad al cambio social, abuso de cualquier poder y de la fuerza, desigualdades excesivas en la distribución de los bienes y toda otra forma de opresión (DSM V, 2).

En ese horizonte, se destacó la importancia de que nuestro pueblo pueda crear «sus organizaciones de base. Estas, además de sus actividades propias, deberán contribuir a vitalizar y fortalecer la organización comunal». Se promovió crecer en un compromiso comunitario desde la participación social en las asociaciones intermedias del propio lugar, lo más cercano, y desde allí abrirse a responsabilidades políticas más abarcativas en el espacio provincial y

nacional.

Se presentó la realidad de las crecientes manifestaciones de violencia en la sociedad que son originadas por diversos agentes, y se hizo un llamado a las familias y a todos los actores sociales, para que reflexionen su propia responsabilidad frente a las manifestaciones delictivas juveniles (cf. DSM V, 12).

3. La Comisión Episcopal de Pastoral y la escuela argentina de Teología de Pastoral Popular

Como se expuso antes, el Episcopado Argentino decidió la formación de la Coepal, en 1966, para impulsar la recepción creativa del Concilio en nuestro país y animar una pastoral de conjunto. Se inició como una Comisión provisoria que fue sumando en su composición a sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, y fue constituida formalmente el 19 de julio de 1967.

3.1. La Comisión Episcopal de Pastoral y la formación de la «Teología de Pastoral Popular»

En primer lugar, se presentará la realidad original y decisiva de la Coepal como instrumento de los obispos argentinos en la animación de la vida del Concilio en nuestro país. Luego, se expondrá la novedad de la formación de la escuela de Teología de Pastoral Popular que se fue generando en ese espacio de reflexión, vida y de servicio. Y, al final, de modo sintético, se presentará el ministerio sacerdotal y la reflexión teológico pastoral de Lucio Gera, Rafael Tello y Gerardo Farrell, tres de sus principales referentes.

3.1.1. EL INICIO

Nuestro Episcopado desde su asamblea plenaria en mayo de 1966 y la Declaración Pastoral que difundieron, fue animando a avanzar en la formación de esa Comisión Pastoral. Los primeros obispos que la integraron fueron: monseñor Manuel Marengo (obispo de Azul), presidente; monseñor Enrique Angelelli (obispo auxiliar de Córdoba), vicepresidente; monseñor Vicente Zazpe (obispo de Rafaela); monseñor José Medina (obispo de Jujuy) y monseñor Juan José Iriarte (obispo de Reconquista). (836) Su originalidad consistía en que todos sus miembros tenían voz y voto. Se intentaba que la renovación conciliar que presentó a la Iglesia como Pueblo de Dios, que promovió la corresponsabilidad y participación de todos los bautizados en su misión, estuviera reflejada en la estructura y el dinamismo de la Comisión.

Junto a la secretaría de coordinación a cargo del presbítero Gerardo Farrell, se formó un Equipo de Peritos constituido por sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. Sus participantes se van insertando progresivamente, algunos mediante una presencia esporádica. El elenco fundamental es el siguiente: Lucio Gera (Facultad de Teología UCA), Rafael Tello (Facultad de Teología UCA), Justino O'Farrell (sociólogo), Gerardo Farrell, Juan Bautista Cappellaro (Movimientos para un Mundo Mejor), Hugo Sirotti, Alberto Sily SJ (director del CIAS), Fernando Boasso SJ, Guillermo Sáenz SJ (asesor del Movimiento Rural de Acción Católica), Manuel Virasoro, Mateo Perdía (provincial de los Padres Pasionistas), Laura Renard (general de las Auxiliares Parroquiales), Aída López (general de la Compañía del Divino Maestro), Esther Sastre (provincial de las Hermanas del Sagrado Corazón), Carmelo Giaquinta, Domingo Castagna, Florencia de la Serna. Colaboraban de diversos modos Celia Bassa (secretaria), hermana Rosa Tancredi, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Celia Llorens. Es valioso el aporte de Gera sobre el modo que se fue gestando:

La estructura se fue definiendo dentro del Plan Nacional de Pastoral. Poco a poco, la Coepal se fue definiendo como un equipo episcopal de ayuda a la Conferencia, que tenía como característica, como originalidad, el llevar a cabo las estructuras de comunión y participación, uno de los temas que se venían trazando a través de la temática general de renovación. En la Coepal, tenían cabida no solo obispos, sino también sacerdotes, religiosos y religiosas. Y no se trataba solo de asesoramiento técnico, sino de una participación de decisión pastoral, porque los miembros no episcopales tenían voto. Se trataba de crear una estructura que ya en sí pusiera en práctica la idea de comunión, de participación, de modo que no estuviera el lema, sino elementos que dieran un modelo, un poco, de esa estructura. (837)

Se trabajó en reuniones mensuales y de jornada completa, encontrando en el andar los modos de trabajo y funcionamiento. Esas reuniones eran grabadas y luego transcritas por Celia Bassa, generando una amplia masa de reflexiones vivas. Se pudo desarrollar una extensa actividad de diálogo, consulta, elaboración y ejecución que podemos sintetizar —sin ser exhaustivos— en los siguientes aspectos: proyectos de documentos o estudios preparados para la CEA; publicaciones realizadas; reuniones, encuentros, cursos y talleres formativos; etcétera. De los aportes a proyectos de documentos o estudios preparados para la CEA, que fueron marcando el nuevo rumbo pastoral posconciliar en la Iglesia argentina, en orden a la ansiada Pastoral de Conjunto, se destacan: el Plan Nacional de Pastoral; la Regionalización pastoral; las Normas básicas para los

Consejos Presbiterales y Pastorales; la Coordinación y competencias de las Comisiones Episcopales; el Pre-documento de Medellín; la organización del Instituto Nacional de Pastoral; dentro de DSM la elaboración de los capítulos «Pobreza de la Iglesia», «Pastoral Popular», «Pastoral de Dirigentes» y «Pastoral de Conjunto»; la Guía para el examen sobre el cumplimiento de los compromisos contraídos en San Miguel; los Estatutos de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA). (838)

Pero este camino de renovación de la conciencia eclesial y de su acción pastoral se frenó desde la elección de la nueva conducción de la CEA, presidida por monseñor Adolfo Tortolo, en 1970, y se llegó a producir un corte real con lo que se venía gestando. Se interrelacionan causas del contexto del país y de quienes conducían la Iglesia. Por un lado, en medio del desorden social y la insatisfacción popular que llega a la creciente violencia, las autoridades civiles confundían el servicio socio-político desde el Evangelio con el avance del marxismo en el país. Dentro de la misma Iglesia, si bien algunos sectores oponían resistencia a la animación pastoral que venía realizando la Coepal por considerarla una superestructura, con la nueva conducción episcopal más conservadora, con rasgos integristas, se optó por la estabilidad frente a la inseguridad de los riesgos, se eligió quedar a resguardo en lo institucional. Pero se frenó y se retrocedió en la renovación pastoral en marcha. Se fue desarmando su servicio teológico y la animación pastoral acompañando las iniciativas de varios obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, que venían generando numerosas manifestaciones renovadoras trabajando junto a nuestro pueblo en la promoción de su fe y en su participación civil con una opción por los pobres. Aunque la Coepal finalizó su servicio en 1973, varios integrantes continuaron reuniéndose como un grupo de reflexión teológica.

3.1.2. INICIO DE UNA TEOLOGÍA PASTORAL ORIGINAL

Ahora presento como, dentro de ese espacio de acción y reflexión, confluyen la presencia de diversos actores con una amplitud y riqueza de temas que son abordados desde diversas perspectivas animados por el Evangelio, en diálogo con la fe eclesial y la experiencia de las ciencias y el quehacer humano. Se va generando en nuestro país una teología pastoral original, llamada Teología de la Pastoral Popular, o Teología Argentina del Pueblo, dentro de la emergencia de las Teologías de Liberación latinoamericanas. (839) Lucio Gera señaló que se trató de un período de una reflexión teológica que acompaña una práctica pastoral con efervescencia de iniciativas y vitalidad creadoras, y con intensidad reveladora. Ella situaba su hacer y

reflexionar en el espacio del Pueblo de Dios encarnado en el pueblo argentino, entendido como sujeto histórico con su propia expresión cultural. (840)

La escuela argentina de teología presentó, entre sus temas más trabajados, al pueblo-nación desde su cultura, entendida como el estilo de vida común de un pueblo, gestada en su historia común y proyectada hacia un bien común compartido. Dentro del pueblo, son los pobres quienes, al menos en América Latina, lo asumen mejor en su propia vida dentro de sus límites, participando del deseo y la búsqueda de un camino de justicia y paz que pueda vencer la situación histórica de injusticia estructural y de violencia institucionalizada. Otro tema destacado en su reflexión es la religiosidad popular, que es un rasgo que identifica a nuestra cultura popular, que es asumido por «los pobres y sencillos» de manera vivida y es fuente de liberación para ellos, y que, para muchos, es un llamado a comprometerse en un camino de liberación de los pobres.

En la Universidad de Buenos Aires nacieron las Cátedras Nacionales de Sociología con figuras como Justino O’Farrell, Gonzalo Cárdenas, Alcira Argumedo, José Pablo Feimann y Amelia Podetti, entre otros. El primero participaba de la Coepal y de las Cátedras, y se constituyó de hecho en el nexo de la relación y el intercambio entre los dos espacios, los que desde su propia identidad tomaron de la historia latinoamericana y argentina, real y escrita, algunas categorías de conceptualización como «pueblo» y «antipueblo», «pueblos» e «imperios», «cultura popular» y «religiosidad popular».

Ahora, se presenta la figura y el pensamiento teológico pastoral de tres de sus referentes destacados, Lucio Gera, Rafael Tello y Gerardo Farrell.

Lucio Gera nació el 16 de enero de 1924 en Pasiano, provincia de Údine, Italia, y falleció en Buenos Aires el 7 de agosto de 2012. Hijo de inmigrantes, fue ordenado sacerdote de la arquidiócesis de Buenos Aires el 20 de septiembre de 1947. Realizó la Licenciatura en Teología (Roma-1953) y el Doctorado (Alemania-1955). En Buenos Aires fue nombrado primer decano de la Facultad de Teología de la UCA, que inició sus actividades en 1960 en los meses previos del Concilio; en ese tiempo Gera participó en algunas reuniones como perito. Aportó a su comprensión actualizada en la vida de la Iglesia peregrina en la historia de diversos modos, siendo perito en Medellín participó de la elaboración del documento Pastoral Popular, y se le encargó redactar de la Introducción a las Conclusiones. En 1979, en Puebla, redactó el texto de Evangelización de la Cultura. (841)

En la Argentina participó como perito de la Coepal, y en la redacción de DSM, particularmente del capítulo VI Pastoral Popular, y se lo reconoció como el inspirador de ICN. Visitó numerosas diócesis para aportar su reflexión teológica en diversos encuentros pastorales, y acompañó en diversos encuentros el camino del MSTM para ayudar a discernir el camino de la identidad y del compromiso evangélico sacerdotal con los más pobres, en momentos de confusión, acicateada por la tentación de la violencia como medio del cambio social. «Yo trabajaba en el ámbito argentino, y también trabajaba en la Coepal, que después la cierran. Desde la Coepal trabajábamos, presionábamos hacia una conciencia nacional, hacia un compromiso popular, pero sin la pérdida del sentido religioso». (842) Y, en una visión interpretativa del proceso histórico eclesial, destacó que los hechos violentos de aquellos años incidieron en el cierre de las actividades de la Coepal, y en el estancamiento de la evangelización.

[…] creo que el curso de la historia ha hecho mucho. La guerrilla, la subversión, la tremenda represión, entre los años setenta y cinco y ochenta y tantos, indudablemente han paralizado mucho, y yo le atribuyo mucha importancia a esos hechos. Fue como echarle tierra encima a algo que estaba allí en la superficie. (843)

Entre los temas que más trabajó en ese tiempo, destaco que anticipó la perspectiva de la Iglesia como el Pueblo de Dios, en el que todos los bautizados son llamados a participar de su misión. Ello mueve a revalorizar la fe de nuestro pueblo, dentro de los pueblos latinoamericanos y su historia, para descubrir las respuestas pastorales adecuadas.

Se trata de descubrir cuál es, en el presente histórico de América Latina —aquí y ahora—, la acción acertada. Acción, por supuesto, pastoral, ordenada por lo tanto a que el pueblo de este subcontinente, tenida particularmente en cuenta su religiosidad, crezca y se dinamice como pueblo cristiano […] No es que haya de repetirse sin más la tradición pastoral que nos viene del pasado. La historia presenta situaciones inéditas, lo cual exigirá una dosis suficientemente creadora de fantasía e inventiva. Y el modo más fructuoso de fecundar nuestra fantasía creadora consiste en mirar el pasado y comparar con aquel el presente. Ya que precisamente en esa comparación descubriremos lo que el presente tiene de inédito, y escucharemos el reclamo de soluciones pastorales nuevas y a la vez arraigadas en una tradición que más que inercia, está llena de potencialidades no enteramente actualizadas. (844)

Sostiene que la existencia de una auténtica fe cristiana en

nuestros pueblos, a veces imperfecta y no instruida catequísticamente, es «el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral».

La institución jerárquica de la Iglesia discierne la fe del Pueblo de Dios. El pueblo creyente aporta su «sentido de la fe» y expresa los impulsos y aspiraciones que a través del curso de la historia, va sembrando en él el Espíritu de Cristo. Impulsos y aspiraciones que manifestándose como signos de los tiempos, ha de descifrar, discernir y recoger la jerarquía. Es por esto que la acción de la Iglesia no solamente debe ser orientada hacia el Pueblo de Dios, sino que también ha de orientarse desde el Pueblo mismo (Cf. Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril 1969, VI). (845)

Se trata de animar una pastoral de los pueblos y sus culturas. Gera consideró el pueblo en analogía con la nación, desde una cultura propia con sus valores y deseos, errores y frustraciones, que incluye la búsqueda política del bien común en una historia peregrina.

Gera produjo una reflexión sobre la misión de la Iglesia que fue enriqueciendo con la actualización del magisterio eclesial y la práctica evangelizadora, particularmente desde la fuente destacada de Pablo VI y su *Evangelii nuntiandi* , de la que escribió un rico comentario al texto. (846) En una presentación integradora y dinámica, destacó que la experiencia espiritual cristiana en la realización de la acción pastoral busca integrar los dos polos que interactúan en la historia de la salvación: el Padre Dios por medio de Cristo y la acción del Espíritu Santo, y el hombre histórico llamado a entrar en comunión con Él y a realizar juntos la historia de los pueblos. Comentando la enseñanza de Puebla sobre la espiritualidad que deben cultivar los agentes de pastoral como forjadores de historia, clarificó que deben superar dos posiciones limitadas. Una, la «activista», que inspirada en la corriente secularista quita el lugar a Dios en la realización de la historia y encierra al hombre en su indigencia, con el extremo de llegar al recurso de la violencia; otra, la «pasivista», desde una espiritualidad carente que no ejercita el compromiso de aportar el influjo evangélico en la sociedad. Los evangelizadores deben asumir el camino de Jesús que, confiando en la paternidad de Dios, buscan continuamente su voluntad con todas sus exigencias asumiendo testimonialmente sus compromisos sociales.

Luego de su muerte, el cardenal Jorge Bergoglio estableció que su cuerpo fuese sepultado en la Catedral de Buenos Aires. Un gesto hondo de la valoración de su persona y servicio eclesial.

Rafael Tello nació en La Plata el 7 de agosto de 1917 y falleció en Luján el 19 de abril de 2002. Desde su ordenación sacerdotal en 1950 hasta 1979 participó e impulsó iniciativas muy influyentes en la vida pastoral de nuestra Iglesia. Se pueden destacar su presencia en la Coepal, destacando su aporte en la inspiración del sexto capítulo del Documento de San Miguel, su enseñanza en la Facultad de Teología de Villa Devoto, su cercanía y acompañamiento de los sacerdotes del MSTM, la promoción de un movimiento juvenil y la gestación de la peregrinación juvenil a Luján desde 1975. Pero, debido a un conflicto con su obispo, el cardenal Aramburu, se retiró de la vida pública y asumió una reclusión voluntaria que prolongará durante veintitrés años hasta su muerte en 2002. Esta decisión, según algunas fuentes, se originó como respuesta al pedido episcopal de abandonar el país y no saber adónde ir, por críticas a su servicio en la animación de la pastoral juvenil arquidiocesana y en su iniciativa de ofrecer otro tipo de Seminario para la formación de vocaciones surgidas en los sectores populares. (847) Nuestro autor mostró continuamente su gran humildad, fidelidad y obediencia a la decisión episcopal, pero continuó desde su ostracismo un fecundo servicio evangelizador silencioso y en comunión eclesial. Lo animaba mediante dos iniciativas, la «Escuelita» y la «Cofradía». En la primera, transmitía a un grupo reducido de sacerdotes la teología de la pastoral popular con una finalidad de iluminar las acciones en los sectores populares, y en la segunda, animaba una «Asociación privada de fieles Santa María Estrella de la Evangelización» reconocida popularmente como la «Cofradía», que se ocupaba de la evangelización de los pobres acompañando su modalidad cultural de vivir el cristianismo.

Por su cuidado de no contrariar la orientación pastoral diocesana, su producción teológica escrita permaneció en silencio durante muchos años y, de a poco, se va ofreciendo para su conocimiento. (848) De diversos autores estudiosos de su enseñanza, se recoge su valoración de una pastoral popular que reconozca el cristianismo popular que vive la mayoría de los pueblos de América Latina, en continuidad creativa con la primera evangelización que realizaron los misioneros hace cinco siglos. Su propuesta con un sólido fundamento evangélico, del Magisterio eclesial y de la enseñanza de Santo Tomás en la Suma Teológica, se expresa en tres vertientes complementarias: la vertiente teologal, animada por las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad busca la unión con Dios en la historia; la vertiente pastoral, de un cristianismo popular que vive de modo histórico y cultural con originalidad abierto a la totalidad de la Iglesia; y la vertiente teológica, trabajada sobre la nociones de pueblo, en un proceso histórico de libertades que buscan realizar un bien común

verdadero y de cultura, valorizando la forma cultural propia del cristianismo popular.

El tema de la cultura para nuestro teólogo es fundamental, la entiende en el sentido amplio orientado por el Concilio, de un estilo de vida, un modo de pararse frente a los grandes interrogantes de la vida. Su radicalidad evangélica lo lleva a indagar y detectar en la realidad argentina las causas de la realidad humana y cultural actuales, en una perspectiva histórica, e identificar tres realidades culturales que se intercomunican. Y preguntarse sobre su capacidad de recepción y transmisión del Evangelio. Una es la cultura moderna, la que es presentada cerrada a los valores del Evangelio, centrada en el individualismo y concentración de poder y riqueza de unos pocos, que discrimina a los pobres. Por ello, no es apta para la evangelización. La segunda es la cultura eclesial, esencialmente cristiana, pero que, en su vivencia actual de comunidades, le parece no abierta para influir en la mayoría de la población que continúa con su vivencia de la fe recibida no como «comunidades eclesiales» sino como «pueblos cristianos». La tercera es la cultura popular que, originada en la fe traída por los misioneros hace cinco siglos y realimentada por el acompañamiento eclesial en la historia, es una adhesión confiada a Dios que mueve a una entrega de la vida a Él, en medio de las injusticias y los sufrimientos, celebrando su amor y abriéndose al amor fraterno.

Tello es consciente de los límites de esta vivencia de fe centrada en Cristo, que se expresa decisivamente en el bautismo como pertenencia a Dios y fuente de dignidad humana, y en María, la veneración de sus imágenes y las peregrinaciones a sus santuarios. Frente a la incomprensión de algunos miembros de la Iglesia, juzgó que esa fe es verdadera siguiendo la enseñanza de Santo Tomás en la Suma Teológica, en cuanto es una adhesión de fe confiada que se hace entrega a Dios en la vida cotidiana, aunque sea limitada en su expresión intelectual. Valora el cristianismo popular como una experiencia original fuente de la transmisión de la fe y abierta a todo el pueblo.

Sus reflexiones siguen movilizando la búsqueda de las nuevas formas de evangelización motivada por Juan Pablo II en 1983/1984, y asumida luego por el Episcopado Argentino con las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización en 1990. Y, anticiparon expresiones del documento de Aparecida sobre la espiritualidad o mística popular. De este modo, queda abierto un nuevo horizonte para que una pastoral popular se siga nutriendo con nuevas reflexiones e iniciativas y pueda seguir enriqueciendo las vivencias del cristianismo popular.

El cardenal Bergoglio en la presentación del libro del padre E. Bianchi sobre Tello en 2012, revalorizó su ministerio sacerdotal como un acto de justicia porque él evangelizó en los sectores populares durante los difíciles años setenta sin caer en reduccionismos ni ideologías, y cargando con la cruz de la incomprensión y el castigo. (849)

Tello fue un teólogo y un pastor tomado por el amor a Dios, a la Virgen y a su pueblo. Una pasión por la historia y su tiempo, un corazón y una inteligencia ofrecidos a los pobres. Su teología apunta proféticamente a nuestros hermanos más humildes. Nos recuerda que están en el centro del corazón de Dios, tanto que Cristo mismo se hizo pobre. Su teología nos aguijonea preguntándonos si les estamos dando a los pobres el lugar que merecen. Nos invita a que transformemos la Iglesia en la casa de los pobres. (850)

Gerardo Farrell nació el 18 de octubre de 1930 en Morón, provincia de Buenos Aires. (851) Fue ordenado sacerdote el 15 de agosto de 1960, desde el inicio de su ministerio mostró la cercanía y la pasión por conocer a las personas y la realidad de nuestro pueblo, las manifestaciones de su cultura y la presencia de la religiosidad popular en ella, para poder realizar una evangelización eficaz.

Y quizás uno de los problemas que yo vería a nivel personal, y desde mi «corporación» —como se dice ahora—, es que ha faltado en la dirigencia argentina un conocimiento auténtico e integral de la historia y una aproximación real y efectiva al pueblo. Creo que esos son los dos pilares para poder servir a la cultura [...] Porque ¿qué es la cultura en última instancia? Es la ética concreta que se da un pueblo, y por eso la Iglesia se acerca a ella con mucha preocupación: son los valores que un pueblo busca realizar y que va seleccionando de las experiencias históricas que ha tenido y los deja en su memoria para seguir buscándolos permanentemente [...] Este es el motivo por el cual comencé a entrar en ese tema desde el principio de mi sacerdocio. La preocupación entonces, de la Iglesia, que nace de su deber y de su necesidad, por inculturarse. Si uno no sabe en qué cultura está, no puede realizar la misión eclesial. (852)

Pudo enriquecer su búsqueda con la formación en Sociología religiosa que realizó en Roma y luego de Ciencias Económicas en Lovaina. De regreso al país, monseñor Raspanti lo nombró vicario para la Pastoral en la diócesis de Morón y después monseñor Laguna, como vicario general. Fue consagrado obispo coadjutor de Quilmes el 12 de abril de 1997, donde falleció el 18 de mayo de 2000. Fue un destacado pastoralista, en la expresión de su amigo Gera. «En realidad

Farrell fue, fundamentalmente, un pastoralista, tanto por su dedicación a la praxis y a la organización de la actividad propia de la Iglesia, como por su inclinación al estudio de la pastoral». (853) Cuando el Episcopado formó la Coepal en 1967, le encomendó la secretaría general que desempeñó con diligencia y creatividad hasta 1972. En ese período aportó a la elaboración de DSM VI, Pastoral Popular (1969), que ya fue presentado. Su pensamiento partía de la intuición de que el Vaticano II, al ofrecer una autoconciencia renovada de su misterio con el término Pueblo de Dios, realizó una toma de posición en el modo de relacionarse con el mundo en la historia contemporánea. Profundizó de diversos modos la expresión inicial de DSM VI, «la Iglesia como Madre se hace cargo de sus hijos bautizados que son mayoría dentro del pueblo argentino», para que creciera su reconocimiento como destinatarios y sujetos del camino evangelizador. Su estilo a veces difiere del de los agentes pastorales. Se los reconoce como sujetos en el pueblo civil, la gestación de su cultura y sus luchas de una liberación integral.

Farrell se ocupó, como Gera y Tello, de acompañar el MSTM ofreciendo aportes de reflexión a su búsqueda de discernimiento para responder evangélicamente a la desafiante realidad de ese entonces. En el *Comentario a la Evangelii nuntiandi* , al que he hecho referencia, Farrell ofreció un comentario a cada uno de sus números. Ayudó a leerla de un modo situado en el contexto de la Iglesia en América Latina y en Argentina.

En consonancia con el pensamiento papal y del Episcopado latinoamericano afirmó: «El elemento mariano es parte integrante de la identidad cultural de América Latina», dirá Juan Pablo II en Zapoyán (México)». (854) Ofreció un gran aporte para comprender la historia del Pueblo de Dios en relación con el pueblo civil argentino con su libro *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización* , con renovadas reediciones que le permiten actualizar y desarrollar mejor el contenido.

Nuestro intento no pretende ser una historia eclesiástica, sino un ensayo interpretativo de la historia del Pueblo de Dios y su relación con el pueblo civil en Argentina, donde a veces los protagonistas se confunden y, otras, se distinguen. Intentamos mostrar la realidad compleja y dinámica de quien es el sujeto protagónico de la historia política y que, en su mayoría, es también sujeto de la historia de salvación eterna. Dentro del Pueblo de Dios queremos mostrar también su realidad de agente pastoral, particularmente la acción pastoral de los cuadros eclesiales y, específicamente, de la Jerarquía. Del conjunto, pensamos que se manifiesta el gran aporte de la fe

católica y de la Institución eclesial al proceso de los argentinos por ser un pueblo cada vez con mayor propiedad. (855)

Más adelante, hacia el fin de la dictadura militar, con Gera participó en la gestación del documento episcopal *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN), 1981, que ofrece una reflexión fundamentada de la vida en democracia como perteneciente a la tradición cultural argentina marcada por los valores del Evangelio.

Lo que hace la Iglesia con este documento (ICN) es uno de los ejemplos más acabados de lo que a partir de *Evangelii nuntiandi* , Pablo VI llamó evangelización de la cultura. Una nueva enunciación del objetivo de la evangelización para llegar a tocar la raíz de los pueblos. Los obispos se ponen muy claramente en la tarea de evangelizar la cultura en Argentina, partiendo del sentido amplio que tiene el concepto cultura en Puebla. En síntesis: lo que el Episcopado quiere dar, para la nueva etapa política argentina, son los fundamentos religiosos, es decir, una ética social aplicada a este tiempo de la Nación. (856)

El Episcopado, mediante su Comisión de Pastoral Social, acompañó esa enseñanza con el gesto del Servicio de Reconciliación, para animar un espacio de encuentro y diálogo entre los dirigentes que ayudase a encauzar esa propuesta. Farrell fue su secretario de 1982 a 1984. Convencido de que los laicos deben «pensar la Argentina como cultura» promovió su responsabilidad ciudadana desde su vocación bautismal. (857) Aún más, los alentó para que aporten a pensar en la Argentina un proyecto de país.

La evangelización de la cultura supone el conocimiento de los valores culturales que el pueblo vive con una conciencia espontánea (cultura popular), así como el conocimiento de los que han intentado expresar reflexivamente esta conciencia. De esa manera, la Iglesia realizará un gran servicio temporal a la Nación, si logra colaborar con el encuentro entre la cultura popular y la dirigencia intelectual. (858)

Después de su muerte, su presencia continúa siendo fuente de inspiración en dos espacios que participó. El equipo interdisciplinar argentino, dentro del grupo de reflexión del Diálogo latinoamericano-alemán sobre temas de la Doctrina Social de la Iglesia, editor de diversas publicaciones desde 1996, adoptará el nombre de *Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia Gerardo Farrell* . (859) Y los editores de la cuarta edición del libro *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del Episcopado Latinoamericano y argentino* , cuyo contenido enriqueció en sucesivas

ediciones, señalan como autores a R. Brardinelli y C. Galán, con el agregado «Dirección general de la obra original: *monseñor Gerardo Farrell* (†)» . (860)

3.2. La Declaración de San Miguel anima una nueva evangelización con las orientaciones de la opción por los pobres y la pastoral popular

Nuestros obispos animados por el Espíritu Santo animaron a una nueva evangelización en relación con las grandes transformaciones del continente, en continuidad creativa con Medellín. En dos de sus documentos más trabajados, orientan a salir al encuentro de la multitud de los bautizados que forman la mayoría de nuestro pueblo para alimentar su fe y para acompañarlos en su deseo de realizar un camino de liberación y dignificación, en medio del sufrimiento y la pobreza.

En el documento III. Pobreza de la Iglesia, se presenta una rica enseñanza desde la contemplación de Jesús, el Mesías de los pobres, que la Iglesia tiene que expresar asumiendo una actitud de pureza y libertad frente a las diversas formas de riqueza. Expresa que «los pobres son sacramento de Cristo», en ellos encontramos y servimos a Nuestro Señor. Y que «por eso la Iglesia, “sacramento de Cristo” es la Iglesia de los pobres» (DSM III). Se trata de la pobreza de las bienaventuranzas que Jesús vivió y enseñó, que ayer y hoy la comunidad Iglesia está llamada a vivir, pero que se distingue de la miseria. Por eso, frente al sufrimiento que las injusticias generan en tantos argentinos que son pobres, más aún, que viven en la miseria inhumana desde hace tiempo, disciernen la presencia del pecado en la vida de las personas y en las estructuras sociopolíticas.

No basta vivir la pobreza espiritual. Tenemos no solo derecho, sino el deber de denunciar la carencia injusta de los bienes de este mundo que sufren muchos argentinos. Es un deber, porque la injusticia es un pecado que clama el cielo. No es solo un pecado personal, sino también social, que desintegra la comunidad, atenta contra la paz, rompe la unidad y arruina la familia (DSM III. 5).

En esos momentos va emergiendo la opción por los pobres que la Iglesia va madurando en su conciencia. Se animó a cultivar actitudes para integrar espiritualmente el seguimiento de Cristo pobre con gestos de cercanía y nueva presencia entre los miembros pobres de la sociedad argentina en ese momento.

En el documento VI. Pastoral Popular, se expresó una maduración y profundización de la cercanía de los pastores con el Pueblo de Dios.

Gera lo destacó dentro de la Declaración episcopal.

Es, sin duda, un documento (capítulo) inspirador. Nosotros, en la Coepal, evidentemente lo tomamos como base para dar inspiración y coherencia al resto, como reestructurando el resto de los documentos sobre esta base… Creo que con este documento estamos en una etapa un poco más madura que en 1966, cuando empezamos a hacer el Plan Pastoral. (861)

Frente a un posible equívoco sobre si el documento solo se refiere a las prácticas religiosas de nuestro pueblo, conviene clarificar que hace referencia a ellas no para rechazarlas sino para «mantener y purificar las expresiones populares de la vida cristiana». (862) Se quiso orientarlas «gradualmente con prudente firmeza y gran sentido pastoral hacia el auténtico culto cristiano». (863) En su introducción explicita un criterio pastoral decisivo, reconoce la pertenencia eclesial de todos los bautizados, más allá de los modos de expresión comunitaria de su vida de fe.

La Iglesia en nuestra patria reconoce como hijos suyos a las multitudes de hombres y mujeres bautizados que forman la gran mayoría de la población argentina. Ella como Madre se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores (DSM VI, I).

Esta afirmación profundizó la riqueza de la práctica del bautismo que al hacer hijo de Dios a alguien, reconoce la dignidad de todo hombre, es el sacramento de los derechos humanos. «En una reinterpretación del bautismo como práctica histórica en América Latina y en Argentina, lo veíamos no solo en una vertiente religiosa, sino temporal y política: es, por así decirlo, el sacramento de los derechos humanos, que te hace hijo de Dios y te da derechos de persona». (864) Y se proyecta como un principio decisivo dentro del Plan Pastoral, que, superando planteos pastorales elitistas o de pequeño grupo, promueve la participación de todo el Pueblo de Dios como sujeto activo. Se está asumiendo el tema conciliar del sacerdocio común de los fieles, y mueve a realizar una opción pastoral:

Hay, acá, una opción pastoral que es no comenzar desde los maduros en la Iglesia sino comenzar desde el *minimun* : que todos, aun los pequeños, los más frágiles, son Iglesia. Esto es claro como opción pastoral. Ir hacia la madurez en la fe. Pero como punto de partida tomar al débil en la fe. No se trataba de hacer una alternativa contradictoria hacia otro tipo de pastoral, pero sí tomar como punto de partida a los débiles en la fe y a los pobres en todo sentido. (865)

Por otro lado, se subraya que las personas bautizadas tienen una doble pertenencia: al pueblo histórico argentino y a la Iglesia, es decir, al Pueblo de Dios peregrinante en la historia argentina. Se presentaron dos aspectos complementarios de la vida en la Iglesia, íntimamente relacionados, la comunión y la institución. La primera conclusión del documento recuerda que «la Iglesia "comunión de vida, de caridad y de verdad" debe contribuir cada vez más a dar al pueblo de la nación una comunión en los ideales, una concepción del destino común y una cohesión de los esfuerzos para alcanzarlos». Es el aspecto de ser una comunidad de fe, que reconoce un solo Señor, Cristo, y, por ello, no puede continuar la dominación del hombre por el hombre. Cada persona tiene igual dignidad y es capaz de aportar a la construcción social en justicia y solidaridad humana. La fe está llamada a realizarse como acontecimiento histórico en un pueblo.

La segunda expresa a la Iglesia como institución, con una naturaleza y misión peculiar en la sociedad civil y el orden temporal. La comunión eclesial se encarna, se hace institución visible, y la jerarquía que la representa oficialmente está llamada a aportar el servicio de un juicio según los principios del Evangelio sobre la vida y el modo de estructurar de la sociedad temporal. Es la expresión testimonial de los valores evangélicos que la fundamentan, y también, una expresión crítica de las situaciones históricas que no permiten su realización. Se reafirma el sentido de la institución, y se afirma que la fidelidad a ella no es automática, sino que tiene que ser sostenida por miembros frágiles en situaciones cotidianas. Ello pide una exigencia continuada de coherencia, porque si no, se abre una brecha entre los valores comunitarios que la identifican y una institución que los silencia o contradice, lo que puede engendrar la tentación de abandonar la institución para seguir viviendo esos valores.

Además, se clarifica una posible oposición en la relación de la Iglesia con la sociedad civil. Ella reconoce su autonomía en el orden temporal, pero al mismo tiempo no se aísla, quiere tener un modo de relación dialogal respetuoso y crítico. No pretende la tutela del Estado ni tampoco ser tutelada por él. Discierne su acción pastoral leyendo los signos de los tiempos en las expresiones de la cultura popular y en la historia del pueblo argentino.

La Iglesia como institución distinta de la sociedad civil y del orden temporal, que gozan de propia autonomía […] ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde el pueblo y sus intereses, pues por ser este sujeto y agente de la historia humana, que «está vinculada íntimamente a la historia de la salvación», los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los

acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan (DSM VI, 4).

Se reconoce que la vida de nuestro pueblo, en su mayoría bautizados, es animada por el Espíritu Santo y tiene ricas expresiones de religiosidad popular, es un «lugar teológico» donde leer los signos de los tiempos para animar su misión evangelizadora. La Iglesia en su realidad de comunión e institución expresa su modo de proceder, su estilo de servicio, como un proceso de encarnación en la sociedad. Se respeta y valora sus expresiones, búsquedas, sufrimientos y capacidades, para integrarlas en sus expresiones de fe, en la alabanza a Dios y en la promoción del compromiso con la justicia. La enseñanza episcopal maduró una expresión profética sobre su misión que, posteriormente, fue retomada en la animación de la nueva evangelización en 1990: «La acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo» (DSM VI, 5). Farrell comentó que esta comprensión es «la regla fundamental» de toda la Declaración:

[…] es el gran criterio de la nueva etapa pastoral. «La Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del Pueblo y de sus intereses, pues por ser este agente y sujeto de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la Historia de Salvación» los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo Pueblo o que a él afectan. (866)

Es una perspectiva que requiere cultivar algunas actitudes básicas como el amor por el pueblo en sus expresiones culturales y en sus organizaciones, una actitud de confianza en sus capacidades y en sus potencialidades de transformación, conociendo y discerniendo sus necesidades y sus valores. Como también, saber escuchar las expresiones de lo que requiere y desea de la Iglesia y de sus ministros, y asumir un estilo de servicio sin endilgarle problemas, actitudes, normas o valores foráneos a sus razones de vivir o de esperar. Esta orientación pastoral puede integrar las expresiones y los valores de la cultura y de la lucha de liberación de nuestro pueblo que va tejiendo su propia historia.

El deseo de realizar una pastoral popular mueve a reflexionar sobre el concepto «pueblo», que es un concepto límite y es necesario esclarecer, para establecer una relación. Se trata de un diálogo y un mutuo discernimiento emergente y dinámico, de la relación entre la acción y la reflexión de la Iglesia que se va encarnando en una cultura concreta en su desarrollo histórico. Gera expresó en 1990:

El concepto de pueblo [...] es algo anterior a toda estructuración sociológica, no es ni la nación ni la sociedad como tal. Es más bien un impulso que una organización. Aunque llegue a la organización. Entonces la cuestión era localizar dónde se encontraba expresado eso que venía como impulso, como signo, como deseo, como impulso del Espíritu. No solo en articulaciones estructuradas, en organizaciones, sino sobre todo en acontecimientos [...] Es el tema del discernimiento. No en vano se cruza el tema de los signos de los tiempos, que obliga a un discernimiento constante, y no en vano los signos se leen sobre todo en el acontecer, no solo en las estructuras. Y no en vano se ha dado al pueblo como sujeto de ese acontecer fundamentalmente. Son tres cosas difíciles: leer signos, que se dan en un acontecer, no fijos por lo tanto, y en un pueblo que es libre, que no se ata necesariamente a cosas definidas, a partidos, a estructuras. (867)

Este proceso de acción, reflexión y discernimiento pastorales sobre la realidad de la vida y el caminar del pueblo argentino, no es acabado, se lo tiene que seguir con atención y elaboración creativa. Se tiene que considerar la participación de diversos actores y los acontecimientos que se van suscitando, el acercamiento a las personas que los realizan y a aquellos que estudian esos comportamientos, en un diálogo interdisciplinar. Aporta luz también lo que Gera había expresado en 1970:

[La Iglesia] si asume sobre sí las contradicciones propias de su país, necesitará discernir la línea y el proyecto político por donde Dios quiere conducir su historia. Para ello deberá detectar en una experiencia global de esa historia interpretada por la revelación, y en una lectura esmerada de los actuales signos y grupos, por dónde esa línea pasa. A nuestro juicio —y esto es lo que parece decirnos el capítulo VI, Pastoral Popular, de la Declaración de San Miguel—, la línea de conducción de la historia, en la que debe encarnarse la Iglesia, pasa por los signos de liberación y por los grupos que constituyen el pueblo. (868)

Como conclusión, en ese horizonte eclesial y sociopolítico argentino, la renovación conciliar expresada en las enseñanzas episcopales con el llamado a la conversión evangélica y de comunión al servicio de la fe de nuestro pueblo y su búsqueda de liberación integral, se fue desplegando animado por el Espíritu Santo de un modo paradojal, en medio de tensiones, de una asimilación creativa y de visibles rechazos. Fue asumida con buena participación del Pueblo de Dios en algunas diócesis y espacios eclesiales, y con una incomprensión y manifestaciones de violencia en algunos agentes pastorales y en algunas realidades temporales.

4. Una periodización sintética de las acciones pastorales y de los documentos episcopales argentinos 1966-1983

Presentaré una periodización sintética de las acciones pastorales y de los documentos episcopales argentinos participando de la vida de la comunidad nacional, dentro del arco de tiempo 1966-1983, en general, y un análisis más detallado de los documentos episcopales 1970-1976.

La historia reciente de la Iglesia en la Argentina debe ser narrada e interpretada considerando hechos y textos eclesiales y seculares, que se dan entrelazados a nivel nacional, latinoamericano y mundial. En la historia pastoral posconciliar argentina se pueden reconocer, al menos, tres etapas dentro del período de este estudio, que se identifican en base a sucesos civiles y pastorales que marcan momentos de transición, continuidad y novedad. Una primera etapa iría de 1965-1966 a 1971-1973/76: desde el fin del Concilio y el comienzo de la llamada «Revolución argentina» hasta la crisis de la sociedad que envuelve también a la comunidad eclesial. Es el período del primer entusiasmo por la renovación posconciliar en medio de la creciente violencia; la segunda iría de 1973-1976 a 1981-1983: desde la precipitación de la Argentina en la violencia y su apogeo en el llamado «Proceso de reorganización nacional» hasta las bases y puntos de partida de una nueva etapa. Es el momento de la fragmentación y el congelamiento de un proceso común de renovación pastoral, mientras la vida cotidiana de la Iglesia sigue su curso entre las terribles circunstancias de la dictadura militar; la tercera que se inicia iría desde 1980-1983 a 1989-1990: es una nueva etapa eclesial en gestación dentro del tiempo que estudiamos, marcada por la búsqueda de una nueva evangelización en la Argentina democrática. (869)

La periodización sintética de las acciones pastorales y de los documentos episcopales acompañando el caminar del pueblo argentino, serán presentadas en dos secciones considerando la sucesión de los acontecimientos históricos culturales más relevantes, y de las acciones pastorales y los documentos episcopales realizados en esos años. Su exposición se inicia con la presentación de algunas líneas pastorales destacadas en la recepción creativa del Concilio en nuestro país, y se continúa desarrollando acciones pastorales y documentos episcopales en relación a la vida institucional y la violencia.

4.1. Algunas líneas pastorales de la Conferencia Episcopal Argentina 1966-1983



La Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina junto a Juan Domingo Perón en la Casa de Gobierno, 14 de agosto de 1973. Adolfo Tortolo (junto a Perón a la izq.), Vicente Zazpe (izq.), Francisco Primatesta (junto a Perón a la der.); Antonio Plaza (der.). (ACEA)

Se desarrollará en espacios sucesivos: 1) las prioridades pastorales animadas por la Coepal durante 1966-1973, y de la CEA hasta 1983; 2) los aportes argentinos al Sínodo de 1974 sobre la evangelización, y la recepción inculturada de la Exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI en 1975, con la mediación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, en 1979; 3) algunos rasgos de la vida pastoral cotidiana de la Iglesia en la Argentina van retomando lentamente, la recepción e implementación del Vaticano II.

4.1.1. PRIORIDADES PASTORALES DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL 1967-1973

Nos ayuda a introducirnos considerar en una mirada en perspectiva que:

Al hojear el volumen «Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981», salta a la vista cómo muchos de esos documentos, a partir del Concilio y hasta fines de 1970, están orientados sobre tres tópicos: a) la reforma conciliar; b) la identidad del sacerdote y su papel en la sociedad; c) el diálogo de la Iglesia con la sociedad y una

mayor atención a los problemas sociales. Estos se tratan a veces en documentos específicos, y a veces se entremezclan. (870)

Destaco dos publicaciones episcopales antecedentes en el tiempo que muestran la intención por clarificar la identidad sacerdotal en la misma Iglesia y en la sociedad. En una se observa que la valoración del modo de vida laical encierra, en ese acercamiento, la estimación «que el modo de presencia seglar es la única postura eficiente en la Iglesia actual y se juzga como alienación otras actitudes sacerdotales». (871) Y, en la otra, se llama a no repetir publicaciones en que los sacerdotes enjuician la autoridad de sus obispos. (872)

En una perspectiva histórica, se observa que en los primeros años del posconcilio (1966-1969) la Coepal se dedicaba a pergeñar las líneas-fuerzas abiertas por el Plan Nacional de Pastoral, dando cauce a la Pastoral de Conjunto en la Iglesia argentina. En este primer período, se destacó la «creación de los organismos diocesanos, regionales y nacional de pastoral de conjunto y búsqueda de una orientación general de la pastoral argentina». (873) Se optó promover la actualización conciliar (1967-1969). En un segundo período (1969-1973), se subrayó el «proceso de asunción de la pastoral popular como orientación general y el lanzamiento de líneas prioritarias promotoras de la acción conjunta: santuarios, juventud, multiplicación de la presencia misionera de la Iglesia». (874)

Se propuso el paso de asumir la Pastoral Popular, promovida en DSM VI, como orientación general de toda la acción pastoral, con la conciencia de que la pastoral de conjunto era fruto no tanto de reuniones y de coordinación externa de sectores, sino más bien de una cosmovisión pastoral querida por todos que animara un proceso común. Esta orientación se ofreció conociendo que algunos todavía confundían la promoción social con la evangelización, y, otros, tendían a espiritualizar de modo desencarnado la realidad de nuestro pueblo. En adelante, todos los agentes pastorales tendrían que interiorizar y expresar en las acciones esta comprensión equilibrada que permitiría acompañar la fe de nuestro pueblo desde su dimensión religiosa e integrando su promoción integral.

Pero es de notar que las diferentes expresiones de la Iglesia en la recepción inicial del Concilio se muestran no armonizadas frente a la renovación de autoridades del Episcopado en 1973. Se pueden percibir tres posturas: una posición conservadora integrista que no acepta el espíritu y las enseñanzas conciliares con la conversión que piden; el catolicismo liberal que promueve la renovación de la Iglesia sin dar prioridad a integrar la realidad social argentina; y la de un

inicio de la pastoral popular que se acerca a las vivencias de fe y a la necesidad de liberación integral de nuestro pueblo, que tiene un fuerte acento de protesta social. Con la nueva conducción del Episcopado conducida por monseñor Adolfo Tortolo, de estilo conservador integrista, se puso un freno brusco a la animación pastoral participativa que venía desarrollando la Coepal. Había algunas voces críticas que la consideraban una superestructura pastoral que podría condicionar las formas y los tiempos de la acción pastoral diocesana, a lo que sumaban la percepción de que el contexto socio cultural quería frenar la participación comunitaria. Junto a ello, el argumento más fuerte fue, según parece, que los nuevos responsables del Episcopado optaron por un modo de retroceso y una búsqueda de seguridad pastoral en relación con los avances logrados por la apertura animada desde la pastoral popular para acompañar a nuestro pueblo en sus formas de vivir la fe desde sus valores, su historia y su lucha por una liberación integral.

Desde esos momentos se orientaron las opciones o prioridades pastorales: la presencia misionera de la Iglesia (1973-1974), matrimonio y familia (1975-1980), y la prioridad juventud (1981-1986). A inicios de 1975 la CEA impulsó el Plan Nacional Matrimonio y Familia, o Programa de acción pastoral, dentro de su misión animada por el Espíritu Santo de evangelizar a todos los hombres y todos los pueblos. Monseñor Zazpe explicó que la preocupación fundamental por la familia frente a «la curva de los hechos obliga a pasar de una etapa de orientaciones doctrinales a una acción concreta y orgánica», es necesario un cambio de dirección porque si no el deterioro actual llevará a una crisis radical. Señaló que la familia «es el mundo en pequeño, no un mundo, sino el mundo de hoy en proporciones reducidas. Los grandes cambios y transformaciones… afectan a la familia, se expresan en ella y quizá se resuelvan en ella o al menos contando con ella». (875)

Los obispos explicaron que la iniciativa: «Se une en línea de continuidad, con el plan nacional de pastoral (1967), integrando las prioridades que hemos tenido hasta el presente: presencia misionera de la Iglesia, pastoral popular y juventud». Luego, en 1978, expusieron que se recogieron algunos resultados muy positivos del camino recorrido, desde la valoración de un trabajo de Pastoral de Conjunto animado por el obispo en la propia diócesis, notándose que se trató de un programa de evangelización de amplia participación de los agentes pastorales, y porque la familia es objeto y sujeto de evangelización. Se invitó a profundizar la acción en una perspectiva expansiva de evangelización familiar, cuyos frutos puedan hacerse visibles en el Congreso Mariano Nacional proyectado para 1980. (876)

Es bueno destacar algunas iniciativas pastorales que fueron acontecimientos que, a su modo, prolongaron su dinamismo en el tiempo. En 1975, con la inspiración del padre Rafael Tello, se inició la Peregrinación a Luján, «de alguna manera, el corazón religioso de la Argentina». (877) Él percibía que la presencia de María en Luján es un signo de cómo Ella quiere relacionarse con su pueblo. En momentos de conflictividad sociopolítica, como fue presentado en capítulos anteriores, la iniciativa tuvo objetivos y contenidos estrictamente religiosos, se quería acercar a los jóvenes de Buenos Aires y Gran Buenos Aires a una expresión de fe masiva. Y posibilitar un encuentro con la Madre que moviera a renovar los dinamismos de su bautismo y potenciar su vida laical en medio de la sociedad. La intuición del padre Tello de auscultar y ayudar a sacar del corazón de los bautizados la vivencia de su fe popular, maduró el aporte de diversos hechos que confluyeron en su vigor inicial y animaron su proyección en el tiempo. Pueden destacarse las peregrinaciones de las villas a Luján acompañadas por el Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia, los «cursillos populares» para el encuentro de los jóvenes con Jesús, y el emerger de grupos juveniles con carismas y expresiones particulares en diversos lugares. Numerosos sacerdotes y actores eclesiales fueron desarrollando esta iniciativa del Espíritu que se inició en 1975, y permitió crear puentes de comunión y organización con una expresión visible en el Movimiento Juvenil Evangelizador. (878)

La primera peregrinación realizada el 25 de octubre de 1975 con el sencillo y significativo lema «La Juventud peregrina a Luján por la Patria», fue generando un espacio de protagonismo juvenil que integró el esfuerzo del caminar y la oración en común por la Patria en momentos de oscuridad y dolor. La respuesta superó las expectativas de los organizadores, se calcularon más de 60.000 participantes. Al finalizar la misa en la basílica presidida por monseñor Leaden, un joven leyó un mensaje a todo el pueblo acompañado por una suelta de palomas, como signo de esperanza y compromiso evangelizador y ciudadano. (879)

Las peregrinaciones se fueron sucediendo, incrementando la riqueza de su servicio evangelizador y sumando progresivamente el número de participantes. En esos tiempos muy difíciles por la falta de oportunidades y el clima de desesperanza que llevaba a muchos jóvenes, incluidos los peregrinos a Luján, a decir «no hay futuro» o «no hay esperanza», los peregrinos expresaban su fe y esperanza. Es de destacar que la peregrinación juvenil del 1º de octubre de 1983 contó con la participación de 11 diócesis vecinas y los periódicos hablaron de la participación de un millón de personas.

Las peregrinaciones juveniles se fueron constituyendo en un evento que expresa y fortalece la participación juvenil en la Iglesia desde una espiritualidad encarnada y pluralista. Ella sabe reconocer e integrar la diversidad de situaciones personales y de experiencia religiosa de los participantes provenientes de diferentes espacios eclesiales y sociales, y anima a centrar la vida en Cristo integrando un creciente compromiso con las propuestas episcopales que acompañan las situaciones que desafían la vida del país. Caminaban al encuentro con la Madre de Jesús, Hijo de Dios y hombre nuestro hermano, cantando «caminantes, hay caminos… se hace camino al andar». Carlos María Galli sugiere mirarla «como una interpretación de la esperanza de nuestro pueblo, en particular de la esperanza de los pobres y excluidos que viven con Dios y se sostienen en Dios, quien se siente orgulloso de "su apego a la vida" y su lucha por una vida digna». (880)

Es bueno presentar que en el espacio de influjo evangélico abierto por las peregrinaciones marianas a Luján, en septiembre de 1979 se realizó la primera peregrinación de los jóvenes de Reconquista y de las diócesis del Litoral al santuario de Nuestra Señora de Itatí, en Corrientes. Ella se inspiró —en expresión de los organizadores— en las peregrinaciones de los jóvenes a Luján. Fue animada por los miembros de la Pastoral Vocacional de Reconquista abierta a los jóvenes de la región, pidiendo por las vocaciones sacerdotales y religiosas y queriendo ofrecer una «primavera distinta» el 21 de septiembre, día de los estudiantes. (881) Esta experiencia renovada cada año se fue enriqueciendo como una fuerte manifestación de religiosidad popular y aglutinando y mostrando rasgos de la original fisonomía de las diócesis de la Región del NEA (Noreste Argentino).

A fines de 1978, el Episcopado realizó la convocatoria a todo el pueblo a preparar un congreso mariano nacional en la ciudad de Mendoza, para profundizar y actualizar el culto a la Santa Madre de Dios y de los hombres, soñando un acontecimiento evangelizador por las sendas trazadas por *Evangelii nuntiandi* . Para ello proclamaron un Año Mariano Nacional de octubre de 1979 a octubre de 1980, (882) para celebrar los 350 años del milagro de Luján. De hecho, el Tercer Congreso Mariano Nacional, realizado en Mendoza entre los días 8 y 12 del mes de octubre de 1980, fue un acontecimiento eclesial muy rico por la participación de representantes de todo el país, con la animación en la organización de los diferentes movimientos laicales, y de apertura latinoamericana con la presencia de jóvenes de Chile —en medio del conflicto de paz—, de Bolivia, Paraguay y Uruguay. Hay que destacar la gran participación numérica y cualitativa de los jóvenes que se canalizó por medio de sectores de interés, los llamados

«sectores pastorales» que permitieron el diálogo entre el Evangelio y la cultura, animando la perspectiva de que el Evangelio se puede vivir en los diferentes espacios de la cultura y de la sociedad. En el Rosario de los Jóvenes, monseñor Vicente Zazpe ofreció un mensaje original y movilizador sobre «Las bienaventuranzas de los jóvenes». Finalmente, se expresó el deseo de un arreglo en paz en el diferendo limítrofe con Chile, marcando una separación clara con lo que buscaba el régimen militar. Los jóvenes, en presencia del general Videla, corearon: «Escúchelo bien señor presidente: queremos la paz, se lo pide la gente».

En mayo de 1981, la CEA formalizó la opción pastoral de evangelizar a la juventud, proclamando la Prioridad Pastoral Juventud, con el lema «Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud». Se fundamentó esta elección en las esperanzas que depositó siempre en los jóvenes, quienes en ese tiempo muestran una importancia numérica y social con las problemáticas que tienen que enfrentar, lo que anima a acompañarlos con las luces y las fuerzas del Evangelio. Para ello se propusieron dos tareas: conocer la vida de nuestra juventud y acercar a ellos el Evangelio respondiendo a esa realidad. (883) Este esfuerzo permitió progresar en el restablecimiento de un espacio amplio de encuentro con la vida de los jóvenes que se habían alejado, para su participación política, en los momentos de explosión de la violencia. Es un espacio de generación de vida en medio de la brecha generacional por la pérdida de muchos dirigentes, y con la participación de jóvenes de movimientos laicales internacionales. Se multiplicaron iniciativas creativas de participación de los jóvenes con una proyección en las situaciones sociales, y también fueron momentos de un renacimiento de las vocaciones de especial consagración. Esta iniciativa pastoral tendrá una madura expresión y participación de los jóvenes, años después, en el multitudinario Encuentro Nacional de Jóvenes realizado en Córdoba en 1985.

4.1.2. LOS APORTES ARGENTINOS AL SÍNODO DE 1974 SOBRE LA EVANGELIZACIÓN Y LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, EN PUEBLA, 1979

Una brisa de aire fresco donada por el Espíritu Santo en un proceso seminal, que se fue desarrollando progresivamente, pero que llegó a influir decisivamente en la historia pastoral argentina, se inició con los aportes para la preparación del Sínodo sobre la Evangelización de 1974, y la participación de nuestros obispos en su desarrollo. Un ejemplo de la riqueza de ese aporte fue la ponencia de monseñor Eduardo Pironio, presidente del CELAM, en la primera parte del Sínodo, destinada a presentar la realidad de la Iglesia en cada

continente. Hizo memoria de las palabras de Pablo VI —en su visita a América Latina en 1968— en el sentido de que se está frente a «un nuevo período de la vida eclesiástica», para afirmar con diversas expresiones que nuestra Iglesia vive «una nueva etapa en la evangelización». Y que en este camino «la religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización». (884) Trató particularmente cinco temas: la religiosidad popular, las aspiraciones a la liberación, la juventud, las comunidades eclesiales de base y los nuevos ministerios.

Es de notar que, después, Pablo VI, en su carta apostólica *Evangelii nuntiandi* (EN) sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, en 1975, a los diez años de la clausura del Vaticano II, expresó en la Introducción que asumió el pedido de los padres sinodales de dar «un impulso nuevo, capaz de crear tiempos nuevos de evangelización, en una Iglesia más arraigada en la fuerza y el poder perennes de Pentecostés» (EN 2). Y, en la Conclusión, su sueño que la luz del Año Santo, que acompañó los trabajos del Sínodo, «pueda difundirse después del Jubileo mediante un programa de acción pastoral, del que la evangelización es el aspecto fundamental» (EN 81). En la Argentina, dentro del marco latinoamericano, se realizó un trabajo comunitario de reflexión teológico-pastoral de todo el texto papal para ayudar a comprenderlo y asumirlo pastoralmente, (885) del que participaron, entre otros, L. Gera, G. Farrell, Justino O'Farrell, Mateo Perdía y Laura Renard, que habían sido algunos de los referentes de la Coepal.

El documento presenta en siete capítulos la maduración de la autoconciencia del ser y de la misión de la Iglesia de un modo integrador y dinámico acompañando el camino de los pueblos y sus culturas marcados por un proceso de secularización y de graves injusticias. (886) Frente a visiones fragmentarias y a veces contrapuestas, la preocupación de Pablo VI es clarificar los componentes esenciales y permanentes del acto evangelizador en una unidad (EN 18) y su realización compleja en el proceso de su encarnación en la vida de los pueblos y sus culturas (EN 24). Destaco su preocupación para que la «sustancia viva», la esencia del mensaje evangélico, no fuese reducida o parcializada (EN 25), que lo llevó a presentar de forma sintética y global el conjunto de elementos que componen el contenido de la evangelización, que integra la predicación y la participación en los sacramentos, y que tiene que irradiarse en la vida (cf. EN 26-29). Luego, desarrolla más en particular la relación entre evangelización y liberación recogida explícitamente del Sínodo, especialmente en los países del Tercer Mundo, ante millones de seres humanos que sufrían marginación en sus vidas, entre los cuales hay muchos hijos de la Iglesia (cf. EN

30-39). La evangelización incluye la promoción humana, que abarca el desarrollo y la liberación, afirmando los vínculos muy fuertes que existen en el orden antropológico, teológico y evangélico.

Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? (EN 31).

Esta fundamentación detalla la finalidad específicamente religiosa de la evangelización, el anuncio y la edificación del «reino de Dios en su sentido plenamente teológico» (EN 32), que promueve una liberación comprendida de modo integral, no reducida a una presentación de la liberación sociopolítica que llevaría a la Iglesia a perder su significación más profunda (cf. EN 32-33 y 38). Desde este criterio fundamental se aclara que toda liberación política, temporal, se corrompe si «sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios» (EN 35). Por ello, se excluye absolutamente el recurso a la violencia como contrario tanto a los valores evangélicos como a la dignidad de los pueblos (cf. EN 37).

El camino hacia el encuentro del Pueblo de Dios en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, estuvo marcado por dos referencias fundamentales: el CELAM, como expresión de los Episcopados Latinoamericanos, y las diversas corrientes de la teología de la liberación, que emergieron para iluminar la complicada situación de los pueblos latinoamericanos que interpelaba la reflexión y acción eclesiales. De Medellín a Puebla nuestra Iglesia fortaleció su autoconciencia, su identidad y su misión. Se dio un intercambio fecundo entre nuestra acción y reflexión pastoral y el magisterio universal. Este proceso dinámico en la historia y en la vida de nuestra Iglesia puede ser percibido por diversos textos que lo van gestando como, por ejemplo, los aportes del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM. Uno es «La Iglesia en América Latina» de 1977, (887) redactado por Lucio Gera, (888) que presentó cómo fue madurando una comprensión que integra la

interacción entre la evangelización de la Iglesia y la vida de nuestros pueblos, ya que se entiende bien América Latina considerando la presencia de la Iglesia en ella, y a esta en relación a los pueblos en que se encuentra presente desde sus orígenes. El otro es el Documento Final del encuentro que organizó ese equipo sobre el tema de la Religiosidad Popular, (889) en el cual explicó que después de veinte años en los que en la Iglesia católica se experimentó una crisis profunda en la expresión de las formas tradicionales de religiosidad del pueblo, se inició un movimiento renovador que fue asumido por el III Sínodo de los Obispos, y por Pablo VI en la EN. Y, al referirse a América Latina, hace memoria de la presencia de la Iglesia en la configuración básica de nuestros pueblos, y que en nuestro tiempo se puede observar que el sustrato católico de sus pueblos, aún en medio de sus contradicciones, envuelve el conjunto.

El papa Montini acompañó y alentó los trabajos del Episcopado Latinoamericano en preparación a la Asamblea de Puebla, redactó una oración muy rezada por nuestra gente, pero falleció el 6 de agosto de 1978, después de quince años signados por la misión de completar el Concilio iniciado por Juan XXIII y, luego, animar su recepción y la puesta en marcha de sus iniciativas en medio de no pocas incomprensiones y oposiciones. Fue sucedido por Albino Luciani que tomó el nombre de Juan Pablo I, para cuya misa inaugural viajó a Roma el general Videla. Pero, después de treinta y tres días luminosos por sus acciones y enseñanzas, falleció sorpresivamente, y en el nuevo cónclave realizado en octubre, fue elegido Karol Wojtyla, que eligió el nombre de Juan Pablo II. Él, entre sus primeras decisiones, confirmó la realización de la III Conferencia episcopal latinoamericana. Entonces, el Episcopado Argentino renovó la motivación al Pueblo de Dios para continuar con la preparación y la oración por ese evento del que participaron veinte obispos, y luego, motivaron su recepción en las diócesis. (890)

Después de diez años, el Episcopado Latinoamericano se volvió a reunir colegialmente en Puebla, México, del 28 de enero al 13 de febrero de l979, con la participación de 356 personas. El tema a reflexionar fue «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina». El 28 de enero de 1979 el Papa polaco inauguró la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Su Discurso de Apertura dio una orientación decisiva a los trabajos que se iniciaban con dos valoraciones que serían asumidas en la reflexión: el camino que la Iglesia transitó en nuestro continente desde Medellín hacia nuestros días en comunión, reflexión y acción pastoral inculturadas, que tiene que ser actualizado en medio de algunas comprensiones confusas y parciales de la acción eclesial, que deben ser revisadas; y la

referencia a EN de Pablo VI, a la que señaló como fuente de inspiración necesaria del nuevo camino pastoral a emprender en esta Conferencia. (891)

El documento final de Puebla (DP) inculturó entre nosotros el sueño del papa Montini de animar un nuevo impulso evangelizador, que es responsabilidad de todo el Pueblo de Dios. (892) La evangelización es una acción comunicativa del Evangelio que especifica la identidad cristiana, asumiendo el «trípode doctrinal» —la verdad sobre Jesucristo que ilumina la verdad sobre la Iglesia para servir la verdad sobre el hombre— aportado por el papa Wojtyla, y, su fisonomía latinoamericana, expresadas en un método de reflexión que presenta los misterios de nuestra fe desde las expresiones de la piedad popular católica latinoamericana. Se presenta de modo integral la misión evangelizadora cuya finalidad incluye la conversión por la fe en el aspecto personal y en el aspecto comunitario, para engendrar los valores éticos que promuevan una cultura más humana en los pueblos latinoamericanos (cf. DP 350). El contenido del acto evangelizador desde su inicio hasta su culminación es Jesucristo, que es su aspecto esencial o central, un aspecto pleno que explicita su vinculación con la promoción integral del hombre. (893) De este modo, el contenido incluye las dos finalidades de la evangelización, es decir, suscitar o renovar al hombre por su conversión a la fe y su proyección ética en la vida social y cultural.

Desde allí se ilumina la visión pastoral de la realidad latinoamericana presentada en el inicio del texto, y se proyecta la opción pastoral general de evangelizar la cultura latinoamericana. Ella se debe realizar con actitudes nuevas partiendo de la religiosidad popular que la identifica como un catolicismo popular y con una proyección social en la responsabilidad de liberación y promoción humana realizando un discernimiento sobre las ideologías y el modo de participación política.

El documento clarifica —con las nuevas luces aportadas por la EN y la doctrina social de la Iglesia— que la actuación de los cristianos en la vida política de la sociedad tiene que promover los medios no violentos para restablecer la justicia en los diversos órdenes, y se reafirma que la violencia es siempre deplorable por ser contraria al Evangelio y a la dignidad humana (cf. DP 531-534). También, se discierne que las ideologías son parciales, en cuanto que son de un grupo determinado que expresa su proyecto a toda la sociedad, y tienen un sentido positivo en la medida que promuevan la dignidad de la persona y el bien común, pero si esto se deja de lado no ayudan a mejorar la vida sociopolítica. Se clarifica que las ideologías muy

difundidas del liberalismo capitalista y del marxismo, y la más reciente de la Doctrina de la Seguridad Nacional, se inspiran en humanismos cerrados a toda perspectiva trascendente y no favorecen el humanismo integral que hunde sus raíces en el Evangelio (cf. DP 535-549).

Finalmente, se orientó una opción preferencial por los pobres y por los jóvenes, y llamó a los fieles a ser partícipes de la construcción de una nueva sociedad tanto en el propio medio como en el nivel nacional. A manera de conclusión, afirmó que nuestras Iglesias, para desarrollar su actitud comunional y misionera, deben estar en un «proceso permanente de evangelización» (DP 1305) y asumir una pastoral planificada como respuesta específica, consciente e intencional a los desafíos a la evangelización (DP 1307).

Conviene señalar que monseñor Zazpe presidió la comisión redactora del tema «Evangelización, Cultura y Religiosidad Popular», y que el padre Gera fue el redactor del texto sobre la evangelización de la cultura.

4.1.3. LA VIDA PASTORAL COTIDIANA DE LA IGLESIA EN LA ARGENTINA, RETOMA LENTAMENTE, LA RECEPCIÓN E IMPLEMENTACIÓN DEL VATICANO II

La realización de la Conferencia de Puebla permitió la recepción de *Evangelii nuntiandi* que centró en la evangelización la misión de la Iglesia, integrando en el anuncio del Evangelio el desafío de la cultura y de la liberación, moviendo a realizar pastoralmente una opción por los pobres y por los jóvenes. Es significativo que después de ese acontecimiento, en nuestro país se reavivaron notables dinamismos de luces de reflexión teológica y de enseñanza episcopal, que retomaron originalmente la lucidez y la creatividad pastoral del primer posconcilio. De ese modo se animó la recuperación de un estilo de servicio pastoral cercano y comprometido al servicio de la fe de nuestro pueblo.

El Espíritu Santo fue guiando la maduración de dinamismos creyentes y evangelizadores en la novedad abierta por la primera recepción del Concilio y que tiene un hito destacado de expresión en San Miguel con su orientación a realizar una nueva evangelización no solo hacia sino también desde el pueblo mismo. La inspiración pastoral que ese documento había suscitado en la vida de las diócesis y de numerosos agentes pastorales en la acción temporal valoraba las expresiones de fe popular y el acompañamiento de la búsqueda de una liberación integral. Este itinerario se había frenado en medio de las

situaciones de creciente violencia, no solo por el clima inhumano en que se vivía sino, también, por el freno en ese estilo pastoral que se venía generando por parte de las autoridades del Episcopado y de miembros de la Iglesia.

Se podía percibir una situación diferente, un cambio generacional, un nuevo entusiasmo para ir sanando las heridas producidas por tanta violencia en un camino de reencuentro eclesial. Se mostraban manifestaciones de vitalidad y creatividad evangelizadoras como el auge de los grupos misioneros, el aumento de las vocaciones sacerdotales y contemplativas, las iniciativas solidarias hacia los pobres y sufrientes.

Junto al impulso episcopal de una pastoral familiar se fue fortaleciendo la presencia de diversos movimientos laicales internacionales, los que aportaron nueva vida según el Evangelio. Ella se fue extendiendo en la vida cristiana de nuestro país. Es de destacar que, al camino de renovación de la Acción Católica, se sumaron los servicios a las familias del Movimiento Familiar Cristiano, los encuentros de impacto con Cristo promovidos por los Cursillos de Cristiandad y de motivación del testimonio cristiano en la vida social, los movimientos que favorecieron la vida espiritual según su propio carisma como los Focolares y el Movimiento de Schönstatt, el Movimiento Neocatecumenal, Comunión y Liberación y *Opus Dei* . Esta presencia creciente y capilar en la vida de las personas y de las comunidades diocesanas tuvo una manifestación destacada en el Congreso Mariano Nacional en 1980, cuya organización estuvo a cargo de una comisión intermovimientos. Como ya se expresó, este acontecimiento movilizó la presencia laical, particularmente juvenil, que reflexionó y oró una proyección social en los llamados «sectores pastorales» y que luego iluminó y animó una presencia creativa de inspiración evangélica en los variados ámbitos de la vida civil.

Además, el Episcopado venía realizando un camino de acercamiento con la animación de una Comisión Nacional que acompañaba y animaba la evangelización de la juventud, que se estableció como prioridad pastoral en 1981-1985, como se presentó. Esta acción fue suscitando una pastoral de juventud más orgánica en las diócesis de diversos modos. Se establecieron canales de comunicación y participación que se fueron enriqueciendo y perfeccionando con instancias de intercambio en cada diócesis y con el organismo nacional, incluyendo el fortalecimiento de las regiones.

Otra fuente de inspiración muy valorada en la vida de las diócesis lo impulsó el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* , en 1981, en el

momento final de la dictadura militar. Este texto va a iluminar la evangelización de la realidad cultural del país desde la orientación de EN con la mediación de Puebla, ofreciendo aportes valiosos para avanzar en el tránsito de la desgastada dictadura hacia el restablecimiento de la democracia como un estilo de vida más adaptado a la idiosincrasia de nuestro pueblo. Su enseñanza permitió fortalecer el diálogo sobre la responsabilidad ciudadana en la construcción de la comunidad al interior de la Iglesia, como también, con los referentes de la vida sociopolítica en los espacios de la vida en la nación, las provincias y los municipios.

El paso complejo de fin del tiempo militar hacia la recuperación de la vida en democracia tuvo aspectos contrapuestos, luces y sombras que se entrecruzaron en el caminar del Pueblo de Dios acompañando la comunidad nacional. Farrell sintetizó esa peculiar psicología eclesial:

Todo esto (o, sea, el fin del gobierno militar, el inicio del período democrático) produjo un desconcierto general y un inmovilismo en la mayoría de los agentes pastorales. Se tuvo la sensación de que no se había hecho nada y quedaba oculto todo el trabajo de búsqueda pastoral postconciliar para encontrar las formas nuevas de evangelización. Parecía muy lejano el esfuerzo de estudio y de encuentros por la renovación conciliar desde 1967 en adelante, como también el estudio de la realidad religiosa, moral, cultural, educacional y civil del país en los documentos como la Declaración de San Miguel de 1969, en *Iglesia y Comunidad Nacional de 1981* […] También se perdía de la memoria el camino hecho por lograr una pastoral de conjunto con las prioridades pastorales: la actualización conciliar (1967/69), el catolicismo popular (1970/72), la presencia misionera de la Iglesia (1973/4), matrimonio y familia (1975/80), prioridad juventud (1981/86). No se veían los resultados de la convocatoria hecha a la juventud para que expresara su religiosidad en las peregrinaciones multitudinarias a los santuarios marianos como el de Luján desde 1975 y otras en las provincias. (894)

La llamada de Juan Pablo II a una nueva evangelización del continente en 1983/1984 con motivo de preparar la celebración de los quinientos años de la primera evangelización, encierra una novedad que permitirá realimentar y recrear las mejores capacidades humanas y evangelizadoras de nuestro pueblo.

4.2. Las acciones eclesiales y los documentos episcopales ante la vida institucional y la violencia en el país 1966-1983

Se presenta en espacios sucesivos: 1) el acuerdo de la Santa Sede con nuestro país; 2) las acciones eclesiales y los documentos episcopales 1970-1976; 3) las acciones eclesiales y los documentos episcopales 1976-1978; 4) las acciones pastorales de los obispos en sus diócesis frente a los desaparecidos, los presos, las víctimas y sus familiares; 5) las acciones pastorales y los documentos de la Iglesia frente a los conflictos internacionales y el impulso hacia la democratización del país 1978-1983.

4.2.1. EL ACUERDO DE LA SANTA SEDE CON LA REPÚBLICA ARGENTINA EN 1966

En el espíritu conciliar de la relación entre la Iglesia y el Estado animados por los criterios de autonomía y cooperación, se fue gestando un nuevo acuerdo entre el Estado Argentino y la Santa Sede. Es una iniciativa que inició el presidente Arturo Frondizi en 1961, que no pudo realizar por su derrocamiento al año siguiente. Fue retomado por el gobierno de Arturo Illia, durante el cual se realizaron avances concretos que maduraron en la idea de «arreglar el ejercicio del Patronato» de la Constitución como una «norma de habilitación» para el Acuerdo. De ese modo resultaba innecesaria una reforma constitucional. Este importante acto se iba a firmar el 29 de junio de 1966, pero en la víspera se produjo el derrocamiento del presidente. Su realización llegará el 10 de octubre con la firma del canciller Nicanor Costa Méndez en representación del presidente Juan Carlos Onganía, quien lo aprobó por ley 17.034. Los instrumentos de ratificación se intercambiaron en Roma el 28 de enero de 1967, entre el Secretario de Estado Vaticano, cardenal Amleto Cicognani, y el embajador argentino doctor Pedro J. Frías.

Se trata de un acuerdo inicial que dejó la puerta abierta a futuros desarrollos, pero que otorga el reconocimiento de la plena libertad de la Sede Apostólica para la comunicación con la Iglesia local, para designar obispos, crear nuevas circunscripciones eclesiásticas, así como la atribución del Episcopado de llamar congregaciones religiosas para la asistencia espiritual y la educación cristiana del pueblo.

En la asunción del general Onganía a la presidencia se expresaron diversas reacciones eclesiales, ya que el cardenal Caggiano llegó incluso a suscribir el acta, mientras que hubo numerosas protestas por esa presencia, las que se reiteraban cuando autoridades civiles y militares compartieron acontecimientos públicos. Algunos obispos, como Jaime de Nevares, comunicaron que no participarían de actos oficiales. Más tarde, el presidente Onganía consagró el país al Inmaculado Corazón de María en Luján el 30 de noviembre de 1969,

pero su iniciativa contó con resistencias del mismo Episcopado. El acto fue recibido con indiferencia, y en poco tiempo quedó en el olvido.

4.2.2. LAS ACCIONES PASTORALES Y LOS DOCUMENTOS EPISCOPALES 1970-1975

Para C. Giaquinta, el año 1970 es «el crack de la Argentina», es el inicio de la tragedia nacional simbolizada en el asesinato del general Aramburu, continuada por la espiral de violencia social y política que se fue generando en un dinamismo creciente. (895) En ese contexto, la enseñanza episcopal se centra en el tema de la paz social, pues la violencia se instala en la vida argentina como constitutiva de las relaciones sociales.

El tema de la reforma conciliar queda eclipsado en la enseñanza episcopal, a partir de 1970, por el tema de la paz social, pues desde entonces la violencia se instala en la vida argentina como constitutiva de las relaciones sociales. Estábamos demasiado acostumbrados a los golpes de estado, a considerarlos como herramientas útiles para reencauzar a la sociedad, a los que recurrían incluso los partidos sedicentes democráticos. La enseñanza episcopal, por su parte, también callaba sobre tales golpes, como si se tratase de una *quaestio disputata* que debían dirimir solo los laicos, y no ya cual crimen gravísimo contra la autoridad, como había enseñado la doctrina católica tradicional. Faltaban todavía muchos años de maduración de la conciencia cristiana hasta que el Episcopado pudiese enunciar, con claridad, que «la necesidad de continuar en la vida institucional debe ser un principio fundamental e inquebrantable de la conciencia pública nacional, de suerte que el espíritu "golpista" resulte extraño a nuestra idiosincracia política». (896)

En 1970, el Episcopado iluminó la situación de violencia en sus diversas manifestaciones expresando que ella generaba nuevas injusticias que se suman a las que se quiere superar. Y convocó a los diferentes actores de la sociedad a realizar los cambios necesarios que reclaman las diversas formas de injusticia con gestos concretos. (897)

En 1971, el Episcopado se preocupó por el agravamiento de la situación social y el drama que viven muchos, afirmaron con claridad:

Los argentinos aparecemos, en ciertos aspectos, como hermanos que luchan enconadamente entre sí. […] Esta problemática ha generado expresiones de violencia en las actitudes, las palabras, llegando en los hechos —secuestros, asaltos, torturas y asesinatos— a niveles absolutamente injustificables y condenables, que conmueven la

sensibilidad de nuestro pueblo y amenazan la seguridad misma del país. Este, nuestro total repudio, no nos hace, empero, dejar de juzgar las graves situaciones de injusticias existentes […]. (898)

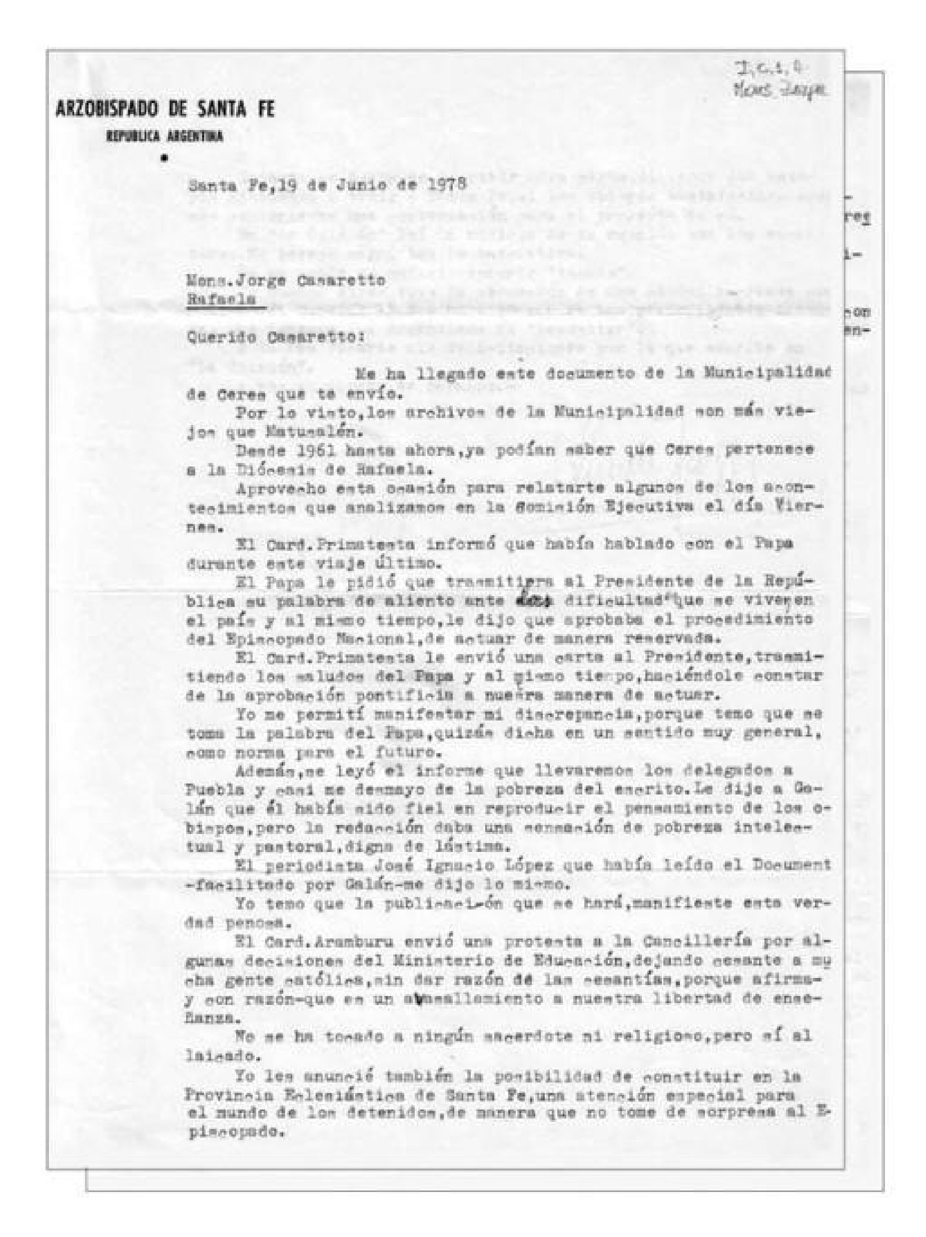
A continuación, enumeraron a los diversos grupos sociales y sus padecimientos. Días después, expresaron su preocupación por los detenidos a disposición del Poder Ejecutivo sin ser indagados o juzgados. (899)

En 1972, los obispos hablaron del «clima alarmante de violencia que aumenta en nuestro país» y condenaron la tortura, el homicidio, el terrorismo y toda violencia física contra una o más personas como ilícitos, siempre y en toda situación. (900) Y llamaron a tener como criterio iluminador el amor cristiano que busca tratar fraternalmente a todos los hombres, destacando que es la única opción verdadera.

Lamentamos y condenamos toda muerte violenta en cualquier campo que ocurra. Nos duele porque toda muerte injusta es abominable para Dios y es horrenda para la conciencia humana […] nos preocupa aún más descubrir de qué modo se ha generado en el corazón de algunos argentinos esta absurda pasión por la violencia, este desprecio por la vida humana, este frío coraje para el crimen. La Nación se desangra, se destruyen sus reservas, se la empuja al terror y al caos, se crea un clima cercano al odio […] Pedimos a todos, cualquiera sea su poder o la misión que cumpla, un esfuerzo para ver al hombre y a los hombres con los ojos de Dios. Pedimos grandeza de alma para perdonar y conciencia evangélica para disuadir o persuadir. Cada cristiano está doblemente comprometido a ser difusor de paz y de amor. Con mayor razón todo sacerdote. Nos queda esta opción: o vencer amando o destruirnos. La fe y la historia nos piden lo primero. (901)

El presidente Alejandro A. Lanusse había convocado a un Gran Acuerdo Nacional para avanzar en un camino de salida democrática del régimen militar, y solicitando que las instituciones sociales y políticas ayudaran a frenar la violencia. Esa convocatoria electoral tuvo eco en la «Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación nacional», que realizó una descripción de la situación del país y de las exigencias habituales sobre los contenidos de las plataformas políticas. Se toma distancia tanto del marxismo como del liberalismo, reconociendo que las corrientes socialistas van despertando creciente simpatía, pero alertaron sobre sus diversas formas y contenidos, para discernir entre lo aceptable y lo incompatible con la fe cristiana. Afirman que la economía tiene que estar al servicio del hombre, se debe promover la participación de los

organismos intermedios y buscar el bien común con sinceridad. Disciernen que: «Al sacerdote no le corresponde ser líder en el campo político. Su misión es religiosa. Desde su propia misión puede hacer mucho más para instaurar un orden secular más justo, según lo expresara el último sínodo». (902)



ARZOBISPADO DE SANTA FE

REPUBLICA ARGENTINA

Santa Fe,19 de Junio de 1978

Mons.Jorge Casaretto
Rafaela

Querido Casaretto:

Me ha llegado este documento de la Municipalidad de Ceres que te envío.

Por lo visto,los archivos de la Municipalidad son más viejos que Matusalén.

Desde 1961 hasta ahora,ya podían saber que Ceres pertenece a la Diócesis de Rafaela.

Aprovecho esta ocasión para relatarte algunos de los acontecimientos que analizamos en la Comisión Ejecutiva el día Viernes.

El Card.Primatesta informó que había hablado con el Papa durante este viaje último.

El Papa le pidió que trasmitiera al Presidente de la República su palabra de aliento ante las dificultad que se viven en el país y al mismo tiempo,le dijo que aprobaba el procedimiento del Episcopado Nacional,de actuar de manera reservada.

El Card.Primatesta le envió una carta al Presidente,trasmitiendo los saludos del Papa y al mismo tiempo,haciéndole constar de la aprobación pontificia a nuesra manera de actuar.

Yo me permití manifestar mi discrepancia,porque temo que se toma la palabra del Papa,quizás dicha en un sentido muy general, como norma para el futuro.

Además,se leyó el informe que llevaremos los delegados a Puebla y casi me desmayo de la pobreza del escrito.Le dije a Galán que él había sido fiel en reproducir el pensamiento de los obispos,pero la redacción daba una sensación de pobreza intelectual y pastoral,digna de lástima.

El periodista José Ignacio López que había leído el Document -facilitado por Galán-me dijo lo mismo.

Yo temo que la publicación que se hará,manifieste esta verdad penosa.

El Card.Aramburu envió una protesta a la Cancillería por algunas decisiones del Ministerio de Educación,dejando cesante a mucha gente católica,sin dar razón de las cesantías,porque afirma-y con razón-que es un atropellamiento a nuestra libertad de enseñanza.

No se ha tocado a ningún sacerdote ni religioso,pero sí al laicado.

Yo les anuncié también la posibilidad de constituir en la Provincia Eclesiástica de Santa Fe,una atención especial para el mundo de los detenidos,de manera que no tome de sorpresa al Episcopado.

Carta de Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe, a Jorge Casaretto, obispo de Rafaela, Santa Fe, 19 de junio de 1978, en la que expresa su preocupación por organizar una pastoral especial para los detenidos en las cárceles en la provincia eclesiástica. (Archivo del Obispado de Rafaela)

En días cercanos a que el país inicie una nueva etapa en su vida institucional en 1973, el Episcopado iluminó la necesidad de asumir la situación muy difícil que se vive convocando a la ciudadanía a participar en la instancia que se iniciará, con grandes expectativas y numerosos desafíos.

Todos han de sentirse constructores de la Patria y todos han de tener posibilidad de construir. La coyuntura no tolera actitudes de simple espera, indiferencia, impaciencia ni exclusión; tampoco la obstrucción sistemática o la violencia de cualquier género. (903)

El 20 de junio de 1973, a poco menos de un mes de instalado en la Presidencia de la Nación el doctor Héctor J. Cámpora, se produjo el retorno definitivo de Juan Domingo Perón, quien había visitado el país por unos días a fin del año anterior. Nuevamente se movilizaron grandes masas para recibirlo, pero el enfrentamiento entre sectores de izquierda y ultraderecha degeneró en episodios sangrientos. Perón no desembarcó en Ezeiza sino en Morón y desde allí dirigió un mensaje de tono conciliador, que el Episcopado recogió días más tarde con satisfacción por algunas coincidencias con su declaración del mes anterior, como: «La construcción del país ha de hacerse en forma pacífica, por una única vía, que es la de la vía legal, con una exigencia total de autoridad; no cabe la intolerancia, el caos, ni los partidismos cerrados en la gestión gubernamental». El mensaje episcopal no esconde algunas inquietudes, entre ellas, la agitación permanente de los hechos del pasado y de los secuestros. Anima a avanzar en la tarea de la reconstrucción nacional anunciada, puntualizando la necesaria actitud previa purificadora de promover una reconciliación nacional, confiando en el aporte del cristianismo, «es profunda su concepción de la paz: don inefable que Cristo da a quien la pide, se dispone, la merece y la construye». (904)

Cercanos y partícipes de estos acontecimientos, son dos sacerdotes del Tercer Mundo y animadores en la Pastoral de las Villas, Carlos Mugica y Jorge Vernazza, que integraron la comitiva que acompañó al anciano líder desde España a nuestro país a fines de 1972. El padre Mugica integró el gobierno de H. Cámpora como asesor en el Ministerio de Bienestar Social, pero pronto fueron evidentes sus discrepancias con José López Rega y en septiembre de 1973 renunció, argumentando que no se daba participación a los villeros en las cooperativas de vivienda. Luego, en el diario *La Opinión* marcó diferencias con los grupos que recurrían a la violencia. El 11 de mayo de 1974, a la salida de la parroquia de San Francisco Solano, fue ametrallado. Sobre la autoría de su muerte, nunca totalmente esclarecida, con el tiempo, los mayores indicios apuntan a la Triple A

de López Rega.

En la víspera del 25 de mayo, los obispos ofrecen una reflexión sobre la violencia en el espacio de esperanza renovada que suscitaba el Año Santo promovido por Pablo VI. Allí recuerdan el compromiso de los bautizados para lograr el orden social más justo que necesita nuestro pueblo, llamando a la conversión para superar los egoísmos y antagonismos que hieren a la ciudadanía, y comprometerse en el trabajo por el bien común para hacer posible una verdadera liberación realizando la justicia que asegura la paz. Con dolor reconocen que «no podemos desconocer que en el afán de concretar la llamada liberación del pueblo y los consiguientes cambios, hombres y mujeres de Iglesia han asumido posiciones mentales y de hecho dentro de la violencia». (905)

El 1º de julio falleció el general Perón, presidente de la Nación. Su esposa y sucesora pidió al cardenal Caggiano, aún arzobispo de Buenos Aires, que presida la misa exequial, en un día en que parecían haberse depuesto todos los antagonismos. Por otro lado, monseñor Pío Laghi, el nuevo Nuncio Apostólico llegado al país ese día, debió poner un plazo perentorio para que el Gobierno aceptase que monseñor Aramburu asumiese en plenitud la arquidiócesis primada.

En noviembre, el Episcopado hace memoria de las diversas celebraciones en el espíritu del Año Santo y reconoce numerosos esfuerzos en la comunidad civil para la pacificación y una vida más justa de la ciudadanía. Pero expresan que, «estremecen el ánimo general la llamada guerrilla, los secuestros y otras violencias de diversos signos, que han de ser condenados en todos los casos», y la convicción «nadie duda que ni la fuerza ni el terror puedan imponer legítimamente una opción política o asegurar algún tipo de orden». Reconocen, también, la pérdida de los valores morales en vastos sectores de nuestro pueblo y en algunas de sus instituciones, manifiestan algunos signos de la «endémica crisis moral», y llaman con fuerza a reconocer la marginación de Dios en la vida de nuestro pueblo y la necesidad de volver a sus enseñanzas para reconstruir la vida pública. Finalmente, piden a quienes persisten en la violencia, estén donde estén: *«¡Escuchen esta voz de paz. Escuchen la voz de nuestro pueblo, de sus niños, de su historia y de su futuro. No pedimos tregua o armisticio: pedimos paz y abrazo de hermanos!* ». (906)

En 1975 se agrava la situación dramáticamente. Se sufre una escalada de violencia, con el Ejército actuando desde febrero en Tucumán y el acelerado deterioro del gobierno de María Estela Martínez de Perón, signos que preceden una nueva ruptura

institucional. Los obispos se solidarizaron con el sufrimiento de nuestro pueblo: «Junto con la comunidad nacional tenemos clara conciencia de las graves dificultades políticas, económicas, sociales y espirituales que se viven, y nos preocupa que esta acumulación de problemas origine un clima general de frustración y desesperanza...». Al mismo tiempo, lo animan a continuar el espíritu de renovación interior y reconciliación fraterna promovidos en el Año Santo que concluía: «Necesitamos renovarnos en la Fe, en la Esperanza y el Amor, porque son las fuentes incontaminadas para superar no solo la crisis histórica del país, sino la tentación de frustración y el riesgo de ser devorados por los problemas inmediatos». (907) Luego, ofrecieron tres escritos públicos. En uno, frente a los actos extremadamente dolorosos por el ensañamiento de la violencia con una joven mujer próxima a ser madre, la que violentamente fue arrancada de los suyos y luego asesinada, y, en simultáneo, con la noticia del asalto extremista a un cuartel militar en Formosa, con un saldo de quince subversivos y once militares muertos, varios de ellos soldados, asesinados mientras descansaban en sus dormitorios, llaman a la reflexión de dejar el camino de la violencia para mejorar la sociedad. (908) Y dos cartas al final del Año Santo, con la firma de monseñor Tortolo, en las que se transmitía el anhelo de Pablo VI de que las autoridades de los diversos países pudieran otorgar un indulto, como signo de clemencia, a los presos que mostraran signos de rehabilitación moral y civil. Una se dirigió a la presidente, para que se considerase una prolongación de los tiempos de visita de los parientes de los detenidos, y otra, al mismo tiempo «dadas las condiciones que vive la Nación», al teniente general Jorge Rafael Videla, comandante en jefe del Ejército Argentino, expresando que se solicitaba «una dulcificación de las penas». (909) Una voz profética en esos días es la de monseñor Vicente F. Zazpe,

El país no encontrará su reconstrucción en el golpe de Estado, porque sería otra mentira: cambio de hombres, de sector, de intereses o de acentos.

El país no cambiará tampoco con el terrorismo salvaje que nos carcome, con ideologías importadas, con declaraciones que nos hartan, con huelgas que nos paralizan o con adhesiones y repudios que, en el mejor de los casos, solo manifiestan la sinceridad a medias o la verdad parcial.

Un país donde se mata a cualquiera, donde los muertos aparecen torturados, castrados, vaciados de ojos o reventados, no se puede esperar la paz, porque la paz proviene de la justicia y esta, de la verdad. (910)

4.2.3. LAS ACCIONES PASTORALES Y LOS DOCUMENTOS EPISCOPALES 1976-1977

El Episcopado no ofreció documentos oficiales en el inicio de 1976, salvo el comunicado de la Comisión Ejecutiva «sobre el asesinato de un sacerdote», que se suma a una «triste caravana de víctimas». (911)

A menos de dos meses de iniciado el «Proceso» del 24 de marzo de 1976, la CEA se pronunció por primera vez sobre lo acontecido en una «Carta Pastoral Colectiva». Se advirtió y estableció un criterio de mucha importancia para juzgar el emprendimiento militar: se deberá integrar el cuidado de los derechos humanos y los valores de la vida democrática. Y en modo profético clarificó no confundir «con la subversión política, con el marxismo o la guerrilla, los esfuerzos generosos, de raíz frecuentemente cristiana, para defender la justicia, a los más pobres o a los que no tienen voz». (912) En medio de diversas detenciones y muertes no suficientemente esclarecidas, la Iglesia sufre el asesinato de los sacerdotes palotinos Dufau, Kelly y Leaden y de dos seminaristas en la parroquia San Patricio, en Buenos Aires, el 4 de julio; el Episcopado dirige una carta a la Junta Militar «sobre el calificable asesinato de una comunidad religiosa». (913) Días después, son asesinados a balazos los sacerdotes Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias cerca de El Chamical, en la provincia de La Rioja, seguidos por la muerte del obispo diocesano Enrique Angelelli, el 4 de agosto, al volcar la camioneta que conducía cuando regresaba de celebrar allí una misa en su memoria. En ese momento, al no disponer de certezas sobre lo ocurrido, no hubo una declaración pública del Episcopado ni del Nuncio Apostólico. Conviene expresar que, con los elementos ya clarificados de lo acontecido, por decisión del papa Francisco, el 17 de abril de 2019, se celebró la fiesta de los beatos mártires riojanos.

Con motivo de la Navidad de 1976, el Episcopado en una carta al presidente Videla, retoma lo ya expresado en mayo, pidiendo se agilicen los trámites para la libertad o disminución de las penas de los detenidos, y se favorezca la visita de sus familiares con motivo de esta fiesta. (914) En ese año se registraron seis actuaciones por la presentación de documentos o por gestiones que ellos realizaron ante las autoridades militares, mientras que en 1977 estas actuaciones de los obispos fueron ocho, destacándose dos documentos. (915) La Carta Pastoral Colectiva «Reflexión Cristiana para el pueblo de la Patria» en mayo, en la que se explicó que, como no se reciben las deseadas respuestas por parte del gobierno nacional, haciendo memoria de lo ya expresado en el documento de mayo del año anterior, juzgaron

necesario dar más publicidad a su acción. Y seis meses después en noviembre redactaron el documento «Pro memoria», fruto de la Asamblea Plenaria de obispos, que fue llevado por la Comisión Ejecutiva del Episcopado a la Junta Militar. En él se les hizo presente que el proclamarse públicamente como católicos exige una coherencia con los valores evangélicos. Perciben que «existe una especie de convicción, subyacente en amplios estratos de la población, de que el ejercicio del poder es arbitrario, de que se carece de adecuada posibilidad de defensa, de que el ciudadano se encuentra sin recursos frente a una autoridad de tipo policial, omnipotente». Y se reitera que las acciones de violencia realizadas por la subversión han llevado de diversas maneras a la situación especial que se vivía en el país, precisando que «para todo cristiano, no excluidos quienes ejercen autoridad, aun a costa de la eficacia inmediata, hoy como siempre y en toda circunstancia, conserva su valor el principio ético: el fin no justifica los medios».

Algunas voces sobre la acción pastoral de ese tiempo que integró declaraciones públicas, gestiones y comunicaciones privadas. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) en *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas* , reconoció la acción profética del Episcopado denunciando lo inaceptable del método represivo adoptado por la Junta Militar en el gobierno, aunque lamentó que algunos miembros del clero no actuaran en coherencia con estas declaraciones.

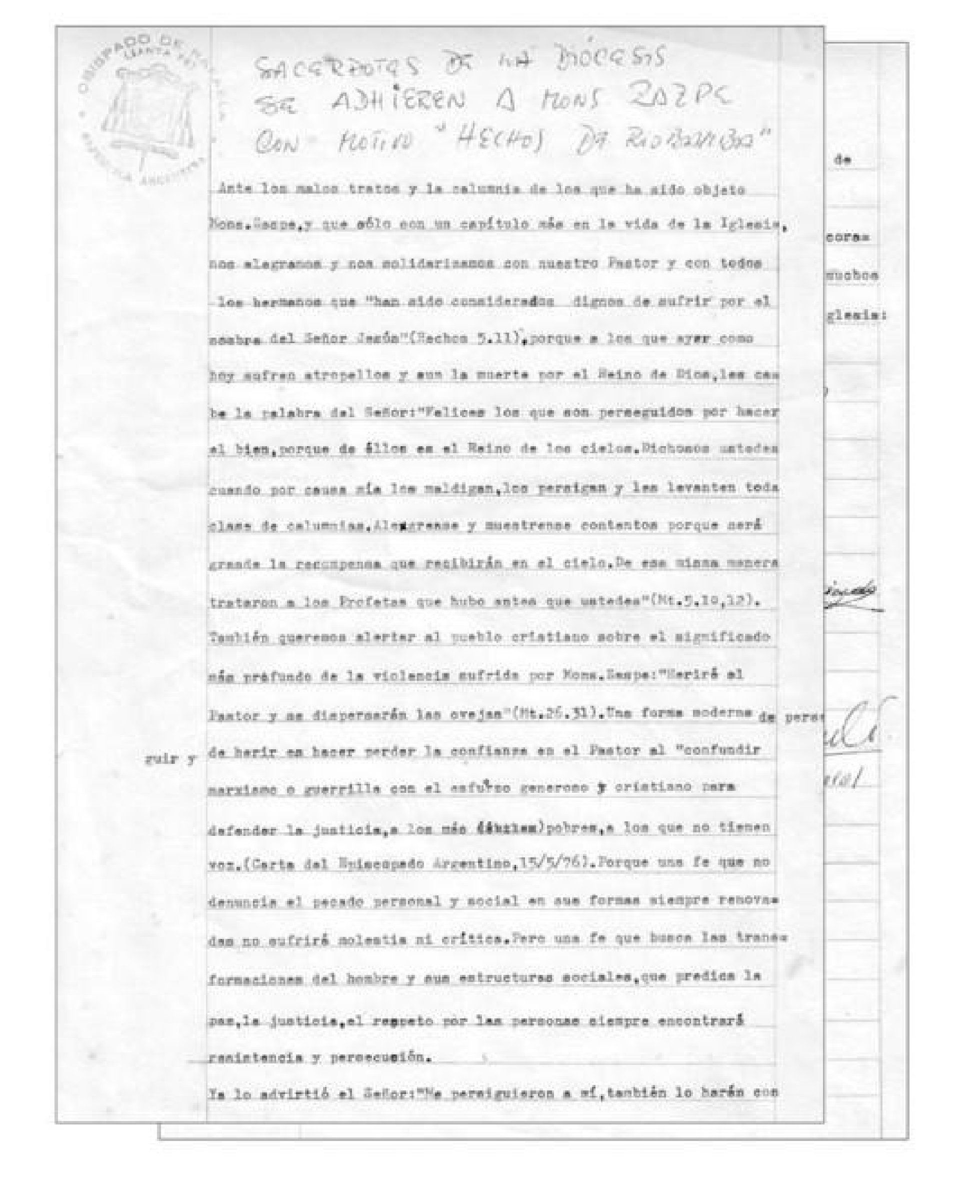
El Episcopado Argentino condenó reiteradamente la modalidad represiva que investigó esta Comisión. No habían transcurrido dos meses del golpe del 24 de marzo de 1976 cuando la Conferencia Episcopal, en Asamblea General, calificó de «pecado» los métodos empleados. En mayo del 77 publicó, en el mismo sentido, un severo documento precedido de comunicaciones a los miembros de la Junta Militar. Lamentablemente, hubo miembros del clero que cometieron o avalaron con su presencia, con su silencio y hasta con sus palabras justificatorias estos mismos hechos que habían sido condenados por el Episcopado. (916)

Para N. Padilla, a la complejidad de interpretar los hechos recientes del actuar de la Iglesia como de la sociedad en su conjunto durante ese período, hay que sumar que en la espiral de violencia que se venía realizando en el país, sacerdotes como laicos habían justificado el recurso a las armas, e incluso algunos las utilizaron. «Por otra parte, una neta posición de ruptura con el gobierno militar no solo no hubiera tenido consenso entre los obispos sino que hubiera sido rechazada por buena parte de la sociedad que, hasta el advenimiento de la democracia, no se mostró proclive a admitir que existió una metodología condenable de lucha contra la subversión». (917)

4.2.4. LAS ACCIONES PASTORALES DE LOS OBISPOS EN SUS DIÓCESIS FRENTE A DESAPARECIDOS, PRESOS, VÍCTIMAS Y FAMILIARES

Es bueno presentar diversas expresiones de cercanía y gestos de varios obispos en sus diócesis, acompañando a quienes sufrían por los efectos provocados por las diversas manifestaciones de violencia, particularmente por la represión desproporcionada del mismo Estado, con las consecuencias de familiares presos indefinidamente sin proceso, los desaparecidos sin ninguna noticia que clarifique su situación. Esas acciones se realizaban por medio de la acogida y conversaciones con dichas familias en gran sufrimiento y desorientación, por las celebraciones eucarísticas con las familias de miembros de desaparecidos o encarcelados, por las gestiones ante las autoridades respaldando los pedidos de las familias afectadas, por las visitas a los presos políticos en las cárceles, y por el facilitar la salida del país de personas amenazadas de muerte de un modo silencioso y arriesgando la propia vida. Entre ellos, se pueden nombrar E. Pironio, V. Zazpe, J. Iriarte, J. Laguna, M. Blanchoud, J. Kemerer, P. Boxler, A. Disandro, R. Scozzina, E. Angelelli, J. Casaretto, R. García, algunos auxiliares de Buenos Aires como Sierra y Leaden, y J. Bergoglio el provincial de los jesuitas.

Un ejemplo es la actuación de V. Zazpe, arzobispo de Santa Fe desde 1968 a 1984, que sumó a esas acciones comunes de los obispos en sus diócesis, sus mensajes semanales «Habla el arzobispo», por los que comunicó la Palabra de Dios dialogando con los



SACERDOTES DE LA DIÓCESIS
SE ADHIEREN A MONS ZAZPE
CON MOTIVO "HECHOS DE RIOBAMBA"

Ante los malos tratos y la calumnia de los que ha sido objeto Mons. Zazpe, y que sólo son un capítulo más en la vida de la Iglesia, nos alegramos y nos solidarizamos con nuestro Pastor y con todos los hermanos que "han sido considerados dignos de sufrir por el nombre del Señor Jesús" (Hechos 5.11), porque a los que ayer como hoy sufren atropellos y aun la muerte por el Reino de Dios, les cabe la palabra del Señor: "Felices los que son perseguidos por hacer el bien, porque de éllos es el Reino de los cielos. Dichosos ustedes cuando por causa mía los maldigan, los persigan y les levanten toda clase de calumnias. Alegrense y muestrense contentos porque será grande la recompensa que recibirán en el cielo. De esa misma manera trataron a los Profetas que hubo antes que ustedes" (Mt. 5.10,12).
También queremos alertar al pueblo cristiano sobre el significado más profundo de la violencia sufrida por Mons. Zazpe: "Heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas" (Mt. 26.31). Una forma moderna de perseguir y de herir es hacer perder la confianza en el Pastor al "confundir marxismo o guerrilla con el esfuerzo generoso y cristiano para defender la justicia, a los más (débiles) pobres, a los que no tienen voz. (Carta del Episcopado Argentino, 15/5/76). Porque una fe que no denuncia el pecado personal y social en sus formas siempre renovadas no sufrirá molestia ni crítica. Pero una fe que busca las transformaciones del hombre y sus estructuras sociales, que predica la paz, la justicia, el respeto por las personas siempre encontrará resistencia y persecución.
Ya lo advirtió el Señor: "Me persiguieron a mí, también lo harán con

Carta de adhesión de los sacerdotes de Rafaela al arzobispo Vicente Zazpe por los malos tratos sufridos en Riobamba (Ecuador) en agosto de 1978. (Archivo del Obispado de Rafaela)

acontecimientos de ese momento, desde el 5 de abril de 1970 a través de LT 10, la radio de la Universidad Nacional del Litoral. Su calidad e impacto social llevó a que fueran reproducidos por diversos órganos de la prensa radial, televisiva y escrita de Santa Fe y del país. En 1976, pocos días después del golpe militar, ofreció reflexiones originales y provocativas dando elementos críticos sobre lo que se estaba viviendo y aportando a repensar seriamente una salida

dialogada y participada como comunidad nacional. Ofreció sucesivamente ocho mensajes sobre el tema «Se necesita un hombre nuevo», cinco como «Meditación para una Argentina nueva», cuatro ofreciendo una «Evaluación de modelos existentes», y ocho orientando «Una Argentina deseable y predecible». (918)

Su ministerio de testimonio y enseñanza evangélicos encarnados en realidades concretas, lo movió a diversas acciones concretas. Se puede destacar su preocupación para constituir en la Provincia Eclesiástica de Santa Fe, en 1978, una atención pastoral especial para los detenidos en las cárceles. (919) En otras acciones debió padecer la experiencia de una gran incomprensión y dolor, como por ejemplo, su participación en el encuentro fraterno y pastoral de obispos, sacerdotes y laicos de diversos países latinoamericanos y de Estados Unidos en Riobamba, Ecuador, en 1976. Allí se buscó realizar una reflexión teológico-pastoral en la diócesis en que monseñor Leónidas Proaño venía animando una experiencia creativa de Pastoral Aborigen. Su desarrollo fue bruscamente frenado por las fuerzas gubernamentales que deportaron a todos los participantes extranjeros. (920) Además, el 31 de mayo de 1980, en Santa Fe, aconteció el robo de la corona de la Virgen de Guadalupe en la basílica, que se lo autoadjudicó un denominado «Movimiento Católico Argentino contra el comunismo» para exigir la renuncia de monseñor Zazpe como arzobispo y también para ser dispensados de la excomunión que merecía el hecho; todo esto como condición para devolver un bien tan preciado religiosamente y económicamente. (921)

Juan J. Iriarte, durante su servicio episcopal en Reconquista, (922) por su parte, se preocupó generosamente por acompañar a los pobres en medio de las graves injusticias sociales, promovió el Instituto de Cultura Popular, las Escuelas de Familia Agrícola (EFA) para niños y jóvenes rurales, y acompañó a las Ligas Agrarias.

En ese horizonte, monseñor J. Casaretto ayudó a valorar la vivencia cotidiana de la mayoría de nuestro pueblo, que estuvo al margen de las acciones de violencia, y que siguió construyendo el país asumiendo, cotidianamente, sus responsabilidades familiares, laborales, estudiantiles y en los diversos ámbitos culturales, aspirando al diálogo, la reconciliación y el retorno a una vida de las instituciones democráticas que afianzaran nuestro camino como sociedad.

En la década del 70 existió, como bien lo definió Zazpe, una «Argentina secreta» que estaba allí sin poder tener expresión oficial, sin ser noticia porque no era complaciente ni con unos ni con otros y que fue la que silenciosamente gestó los auténticos cambios

argentinos. Esa Argentina estudiaba, observaba la evolución del mundo, se reunía donde podía y preparaba un futuro posible. Y para llegar a algo posible había que hablar con el poder. Nadie se ensució las manos por haber hablado alguna vez con los militares de turno. Era la Argentina que más que creer en el cambio total repentino, creía que la totalidad se construye intentando perseverar en los cambios parciales [...] Esa «Argentina secreta» estaba representada por los hombres del matiz, del discernimiento y del «hacer lo posible». Miraban con asombro, dolor e impotencia el enfrentamiento violento provocado por los utópicos y los idealistas. (923)

4.2.5. LAS ACCIONES PASTORALES Y LOS DOCUMENTOS DE LA IGLESIA FRENTE A LOS CONFLICTOS INTERNACIONALES, Y EL IMPULSO HACIA LA DEMOCRATIZACIÓN DEL PAÍS 1978-1983

En 1978, en la Argentina tuvo lugar el Campeonato Mundial de Fútbol, un hecho que concentró el interés de la ciudadanía en medio de los graves conflictos no solucionados. En el inicio del año, el presidente de la CEA envió una carta al presidente de la República expresando la preocupación por la falta de justicia en los procedimientos hacia los ciudadanos —recogiendo el pedido de hermanos en la fe de todo el mundo y del papa Pablo VI—, y solicitó «una decidida acción» para que cada familia argentina conozca con claridad y justicia la situación de un integrante desaparecido. (924) Luego, algunos obispos realizaron diversas gestiones con miembros de la Junta Militar y el presidente Videla. Es de destacar la Carta pastoral «La paz es obra de todos», (925) en noviembre, que presenta que la paz es al mismo tiempo un don de Dios y una tarea de cada uno y todos los miembros de la sociedad. Esta obra se inicia acogiendo este don en el corazón humano para que sea purificado, y se abra a nuevas relaciones fraternas en todos los ámbitos. Ello exige un ejercicio de reconciliación en la justicia y en la promoción de la vida en todas sus formas, desde el vientre materno, y en el ayudar a esclarecer la situación de los detenidos y desaparecidos.

En esa carta episcopal, también se valoró el esfuerzo de los episcopados chileno y argentino para que los gobiernos de ambos países encuentren mediante el diálogo y la negociación una solución justa al problema limítrofe. (926) Esta iniciativa demandó una gran tarea de concientización a favor de los valores de la paz, la que logró que el presidente Videla solicitase al Episcopado la mediación de la Iglesia para encontrar una vía pacífica como resolución al conflicto limítrofe por el Canal de Beagle. Ella se consiguió mediante una comunicación personal del cardenal Raúl Primatesta con el papa Juan Pablo II, horas antes de la fecha de inicio de la guerra. El cardenal

Samoré, nombrado por el papa Wojtyla como gestor de esta mediación, viajó en esa Navidad y se encontró con las autoridades de ambos países, para ir gestando el acuerdo que el 8 de enero de 1979 se firmó en el Acta de Montevideo.

Continuando con la atención pastoral al drama de los desaparecidos y el sufrimiento de sus familiares ante la falta de esclarecimiento, sostenida por la enseñanza social de la Iglesia sobre los derechos humanos en su totalidad, el Episcopado envió una carta al presidente del país y realizó reuniones con representantes de la Junta Militar. Es de destacar la declaración de la Comisión Permanente «Llamado a una mayor reconciliación», luego de la visita *Ad Limina Apostolorum* al sucesor de Pedro, en la que reafirmaron lo ya enseñado y lo enriquecen con aspectos de las orientaciones pastorales recibidas del Santo Padre, particularmente el promover la reconciliación entre los argentinos. (927)

En el comienzo de 1980 se vivía una situación de agotamiento del sentido de vivir en sociedad. Parecía que nadie quería hacerse cargo del presente analizando las verdaderas causas que originaron la situación dramática que se vivía. Continuaba el drama de los desaparecidos sin una respuesta adecuada, y el consiguiente dolor y preocupación de sus familiares. El gobierno militar no daba señales de haber aprendido de sus graves errores, y no emergía una dirigencia social con nuevas ideas y convicciones para generar en común una reflexión y una acción que llevara a restituir la vida en democracia. En la Iglesia fue aflorando una preocupación central, que va a ser definitoria para el aporte que su magisterio deseaba realizar. No se quería elaborar un documento que iluminara una situación de coyuntura en la vida del país, sino ofrecer una reflexión que ayudara a analizar las causas de los graves problemas que la nación tenía que enfrentar, que aportara a la construcción de un nuevo fundamento de convivencia desde los valores morales de la sociedad argentina.

Ante el pedido formulado por el teniente general Jorge Rafael Videla a las instituciones del país, particularmente a la Iglesia, en una carta del 24 de marzo de 1980, en orden a establecer un diálogo político que permitiera encontrar respuestas a la difícil situación que vivían los argentinos, el Episcopado ofreció un documento menor como respuesta inmediata, que tituló Evangelio, diálogo y sociedad. (928) El texto consta de dos partes: I. Diálogo y II. Contenido del diálogo: la Argentina que anhelamos. En este documento se presenta el diálogo como constitutivo del ser social del hombre, cuyo ejercicio lleva al bien común, y es expresión del mismo. Por eso, no puede ser algo coyuntural, sino que debe ser una expresión habitual de la

sociedad política, y que compromete concretamente a la autoridad política para que el diálogo se realice en la verdad, la libertad, la confianza mutua y la participación de todos.

Algunos obispos se reunieron con el presidente Videla en el horizonte del diálogo abierto para suscitar una participación social de las instituciones, se clarificó que desde la enseñanza social de la Iglesia no se puede aceptar la Doctrina de la Seguridad Nacional, y la afirmación que «la victoria justifica lo actuado» como se venía repitiendo desde el gobierno. En fechas posteriores, la representación episcopal tuvo reuniones con referentes de la Junta Militar en la que se insistió en buscar soluciones a la situación de los presos y los desaparecidos. (929)

El 13 de octubre se anunció que Adolfo Pérez Esquivel recibiría el Premio Nobel de la Paz por su defensa de los derechos humanos. Esa noticia fue motivo de desconcierto en la Iglesia, la jerarquía clarificó que el Servicio de Justicia y Paz de quien recibía esa distinción no tenía que ver con la Comisión de Justicia y Paz del Episcopado. Por su parte, monseñor Justo Laguna, obispo auxiliar de San Isidro, lo reconoció como un laico activo en su diócesis.

En relación al conflicto limítrofe con Chile, los Episcopados de ambos países al cumplirse en mayo el primer año de trabajo en conjunto con el cardenal Samoré, exhortaron a valorar la mediación como un método de solución pacífica de las controversias en que las partes van a un amigo común que los ayude a dar los pasos para encontrar una solución justa, honorable y definitiva. Y a que todos los miembros del Pueblo de Dios y de la misma sociedad colaboren con esa búsqueda. (930) La celebración del multitudinario Congreso Mariano Nacional en Mendoza, en octubre, fue un espacio de confraternidad argentino-chilena y de oración para que el acuerdo de paz llegara a realizarse. Y el 12 de diciembre, al final de la presidencia de Videla, el papa Juan Pablo II entregó el texto de la propuesta de paz a los cancilleres de Argentina y de Chile. En nuestro país se elevaron algunas voces disconformes en el espacio militar y en algunos civiles.

En 1981 se agravó la situación económica del país y el gobierno del general Viola exhibió signos de fragilidad. Como fruto de la Asamblea Plenaria de mayo, el Episcopado ofreció su documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN), aprobado casi por unanimidad, como un valioso aporte para orientar la necesidad de regresar a la vida en democracia, rescatando luces de nuestra propia historia, y promovió la esperanza de un reencuentro y una vida mejor en el

diálogo y la participación como país. (931) El texto ofreció una lectura de la historia argentina, antigua y reciente, desde los valores humanos y cristianos fundacionales de nuestra nación (cf. ICN 3-36), y en relación con el movimiento político moderno universal (cf. ICN 108-110) y argentino (cf. ICN 111-113). Aportó elementos para construir un modelo propio de vida en democracia, asumiendo el tema de la cultura planteado por *Evangelii nuntiandi* , el Documento de Puebla y por Juan Pablo II (cf. ICN 114-137). Para ello es necesario querer sanar las heridas del país, particularmente las abiertas desde fines de los años sesenta, provocadas por la violencia de la guerrilla y de la represión militar, las que son referencias de la caída de la vivencia de valores morales como pueblo. El texto realiza un fuerte llamado a la reconciliación personal con Dios y con los hermanos, como inspiración necesaria para el intento de reconstruir la nación desde sus bases morales y culturales. Animando a un diálogo abierto con todos, promueve la participación de los laicos para realizar un estilo de democracia creativo y adaptado a nuestra idiosincrasia. «El gran problema aún subsistente radica en que las características que reconocemos como propias no han sido traducidas adecuadamente por las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas» (ICN 30).

La enseñanza episcopal fue muy valorada en la comunidad eclesial y recibida con mucho consenso entre los dirigentes de la sociedad civil, entre los cuales, el mismo doctor Raúl Alfonsín, poco antes de asumir como presidente, lo reconoció como un aporte fundamental para el restablecimiento de la vida en democracia en 1983.

Es conocido el impacto que produjo. El mismo doctor Alfonsín lo reconoció cuando, en 1983, antes de su asunción como presidente, visitó a la Asamblea de los Obispos, «Soy hijo de la Iglesia, malo, pero hijo. Y quiero agradecer a los obispos, porque este momento de vuelta a la democracia no habría sido posible sin la prédica constante de los obispos y la luz que nos dieron en el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* ». (932)

Más tarde, los obispos expresaron su solidaridad con la comunidad religiosa de los Palotinos, al cumplirse el quinto aniversario del brutal asesinato de cinco de sus miembros, siendo un hecho aún no aclarado. (933) También recibieron la visita de los trece miembros de la Multipartidaria para expresar su adhesión al documento ICN y establecer un canal de diálogo. Los obispos respondieron que se continuarán esos encuentros por medio del Equipo Episcopal de Pastoral Social. Finalmente, valorando la buena recepción de ICN y los espacios de diálogo que estaban ejercitando

diversos sectores, animan a asumir personalmente las virtudes éticas necesarias y expresarlas en un camino progresivo de reconciliación con todas sus exigencias para ir realizando la reconstrucción moral de nuestro pueblo y sus instituciones. (934)

El 2 de abril de 1982, fuerzas argentinas desembarcaron en Puerto Stanley, en Malvinas. Al desatarse el reclamo por la soberanía argentina de las islas Malvinas, el Episcopado reconoció el derecho del reclamo por las islas y valoró los gestos de patriotismo. Con el sucederse de los acontecimientos, alertó sobre las consecuencias imprevisibles de una aventura bélica. Fue claro y firme en su prédica por la paz y alentó una campaña para evitar la guerra con el lema «Nunca jamás la guerra».

Por otra parte, Juan Pablo II, que tenía programada una visita pastoral y ecuménica a Inglaterra y Gales, desde hacía dos años, realizó el gesto de dirigirse al pueblo argentino mediante una carta «A los queridos hijos e hijas de la Nación Argentina». (935) En ella explicó que debía cumplir lo que ya tenía preparado sin el horizonte del conflicto bélico, y comunicó su decisión de hacer un viaje relámpago al pueblo argentino para acompañarlo en ese tiempo de mucho dolor y preocupación. Además, invitó a Roma a tres arzobispos de Argentina y tres de Inglaterra a concelebrar una misa por la reconciliación y la paz. Ellos, al finalizar esta celebración litúrgica, suscribieron una «Declaración conjunta» en la que se comprometieron a trabajar por un clima de diálogo y por la resolución pacífica del conflicto.

Juan Pablo II realizó su primer viaje a la Argentina los días 11 y 12 de junio de 1982. Expresó con su presencia la actitud del creyente que vive la dimensión del misterio pascual en las circunstancias históricas marcadas por graves tensiones, pero que tienen que ser resueltas buscando fortalecer los vínculos de comunión en la Iglesia, los cuales pueden ser un testimonio y servicio a la vida en la sociedad. Al arribar a Ezeiza, ofreció un Mensaje en el que situó su misión pastoral como un acompañar, orar y ayudar a esclarecer el momento difícil de la guerra que el pueblo argentino estaba viviendo. (936) Y expresó a los obispos (937) que el Pueblo de Dios realiza su catolicidad estando presente en los diversos pueblos del mundo, y viviéndola con la particularidad de cada nación y su cultura, lo que da sentido al patriotismo que debe ser respetuoso de los otros patriotismos. Su presencia es un testimonio de esta vocación y misión propia del obispo de Roma que quiere realizar la «comunión católica» con los obispos argentinos y contando con su colaboración, como maestro y artífice de comunión en el seno de la Iglesia, al servicio de

la unidad en la sociedad y con los otros pueblos.

El Episcopado, a menos de un mes de la derrota en Malvinas, retomando las orientaciones magisteriales que había ofrecido con ICN en 1981, tuvo el gesto de ofrecer un ámbito de encuentro y diálogo entre las diversas personas e instituciones de la sociedad, mediante el documento de la Comisión Permanente «Camino de Reconciliación» (CR). (938) «La Iglesia en la Argentina, con su Episcopado a la cabeza, quiere ser en nuestra comunidad nacional, en esta difícil hora, signo e instrumento de reconciliación, lugar de encuentro abierto a los hombres de buena voluntad, para emprender la gran tarea de la reconstrucción» (CR 16). Además, realizó una explícita convocatoria al compromiso de los católicos con el proceso de restablecimiento de la democracia mediante el documento «Principios de orientación cívica para los cristianos». (939)

La Multipartidaria aceptó el servicio que le ofreció la Iglesia y se lo pidió al cardenal Aramburu, presidente de la CEA. Entonces la Comisión Episcopal de Pastoral Social, el 15 de noviembre de 1982, puso en marcha el Servicio de Reconciliación por el que se hicieron pronunciamientos a favor del reencuentro de los argentinos, y se dialogó con las diversas fuerzas políticas y sociales para ir caminando hacia el restablecimiento del Estado de derecho. Fue un camino arduo, no sin dificultades hasta último momento, pero que contribuyó a hacer realidad el retorno a la democracia en 1983. Esa transición estuvo acompañada por pronunciamientos episcopales y una reunión con el presidente de la República general Bignone, reiterando el pedido por el esclarecimiento de la situación de los desaparecidos, con tanto dolor de sus familiares, y la clarificación de que los medios ilícitos usados por la violencia guerrillera no justificaban una acción similar desde el Estado porque el fin no justifica los medios. (940)

En conclusión , se ha presentado una visión panorámica de la relación entre la Iglesia católica y la comunidad argentina durante el período 1966-1983 desde la nueva perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II, más particularmente la exposición de rasgos de su eclesiología que ayudasen a entender a la Iglesia en América Latina y en ella la situación argentina.

En un primer momento, se expuso sintéticamente algunos rasgos del acontecimiento conciliar con su magisterio pastoral, seguido de su recepción creativa e inculturada en Medellín, asumiendo el desafío de acompañar el proceso de transformación de América Latina. En un segundo momento, se desarrolló el comienzo del camino de nuestro Episcopado para asumir la renovación conciliar con la mediación de

Medellín, realizando una apropiación desde la realidad argentina en medio de la violencia que se fue instalando progresivamente en el período 1966-1976. Las orientaciones del Documento de San Miguel maduran una propuesta de una pastoral de cercanía y compromiso con nuestro pueblo. En un tercer momento, se presentó la originalidad de la Comisión Episcopal de Pastoral con la que el Episcopado animó el camino de inculturación del Concilio, y dentro de cuyo espacio fue madurando la Escuela de Teología de la Pastoral Popular. Además, se expuso el núcleo de DSM con sus orientaciones de la pastoral popular y la opción preferencial por los pobres, queriendo una acción pastoral desde y hacia nuestro pueblo. En un cuarto momento, se desarrolló una periodización sintética de las acciones pastorales y los documentos episcopales argentinos 1966-1983 que buscaron expresar algunas líneas pastorales, acompañando el caminar de nuestro pueblo dentro de la fragilidad de la experiencia de las personas y de la institución eclesial. Esta es a la vez divina y humana, por lo cual en algunas oportunidades la expresión de lo humano e institucional mostró opaca o contradictoria su vocación divina en la historia de nuestro pueblo.

Luego, se presentó de forma general las acciones pastorales y los documentos episcopales en el período argentino 1966-1983 y, de un modo particular, los textos referidos a la Iglesia y el país en la etapa 1966-1976. En su desarrollo se integraron algunos escritos de autores teológico-pastorales argentinos que acompañaron esos textos y acciones, y los aportes históricos de algunos estudiosos sobre aquel período.

El trabajo es una aproximación que expuso un acercamiento a la veracidad de lo acontecido en la complejidad del tiempo estudiado, desde las fuentes documentales disponibles, al tiempo que está abierto a nuevos estudios.

Se recoge la lucidez de la enseñanza episcopal, acompañada por la Coepal en los inicios, en el camino de inculturar la renovación conciliar, con la mediación del magisterio latinoamericano. Su enseñanza integró el diálogo del anuncio del Evangelio con el acompañamiento y aporte de valores evangélicos a nuestro pueblo en su búsqueda de liberación integral. Promoviendo una pastoral popular priorizó la valoración de nuestro pueblo, cercanía y acompañamiento de la muchedumbre de hermanos pobres en sus expresiones populares de fe y en sus reclamos de liberación integral. Una expresión destacada fue el documento de San Miguel.

Pero luego este camino es frenado por la instalación más fuerte de

la violencia en sus diversas manifestaciones, y la no continuidad de la animación de la CEA a las diversas expresiones de renovación pastoral y lucha por la justicia y la solidaridad que numerosas personas e instituciones venían realizando.

El Espíritu Santo regaló a nuestra Iglesia retomar la novedad evangélica en el nuevo contexto abierto por la llamada de Pablo VI a preparar el Sínodo sobre la evangelización en 1974. Su preparación, la participación de algunos obispos, la comunicación de su propuesta y las iniciativas pastorales que se fueron generando para llevarlas adelante, con la fuerza que ofreció la Conferencia de Puebla y su documento conclusivo, ayudaron a generar vida en medio del miedo, el sufrimiento y la muerte causados por las acciones violentas de grupos guerrilleros y del mismo Estado durante el Proceso de Reorganización Nacional. La enseñanza episcopal ofreció un servicio destacado, en 1981, con su documento *Iglesia y Comunidad Nacional* acompañado con el Servicio de Reconciliación. Ello fue animando un diálogo entre los diversos dirigentes e instituciones de nuestro país que favoreció el camino hacia la recuperación de la democracia.

789 . «Dígnese el Espíritu divino [...] Renueva en nuestro tiempo los prodigios como de un nuevo Pentecostés». Juan XXIII, Constitución apostólica *Humanae salutis* —por la que se convoca al Concilio Vaticano II, 25 de diciembre de 1961—. Acceso 14 de marzo de 2021, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html.

790 . Benedicto XVI, «Encuentro con los párrocos y el clero de Roma». Acceso 12 de septiembre de 2021, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html.

791 . Juan XXIII, «Discurso en la clausura de la primera etapa conciliar», 8 de diciembre de 1962, p. 22. Acceso 15 de marzo de 2021, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621208_closing-i-period.html.

792 . Cf. Lucio Gera, «Comentarios parciales a Ecclesiam suam», en Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli, Marcelo González, (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* , Buenos Aires, Facultad de Teología/Ágape, 2006, pp. 219-231.

793 . Antonio Spadaro, «Intervista a papa Francisco», *La Civiltá*

Cattolica , nº 3918, 2013, pp. 467.

794 . Juan XXIII, «Discurso en la solemne apertura del Concilio Vaticano II». Acceso 1º de septiembre de 2021, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

795 . Ibíd.

796 . Cf. Carlos M. Galli, «La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina», *Pastores* , nº 20, 2001, p. 15.

797 . Pablo VI, «Discurso de la clausura pública del Concilio». Acceso 1º de agosto de 2021, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html

798 . Pablo VI, «Breve pontificio In Spiritu Sancto de clausura del Concilio». Acceso 8 de agosto de 2021, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19651208_in-spiritu-sancto.html.

799 . Cf. Luis O. Liberti svd, La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Tomo I, Introducción, Orientaciones e Índices; La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Tomo II, Constituciones Conciliares; La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Tomo III, Decretos y Declaraciones Conciliares , Buenos Aires, Guadalupe, 2017.

800 . Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida», en Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* , Buenos Aires, Facultad de Teología/Ágape, 2007, p. 289.

801 . Sobre el contexto, la preparación y la dinámica de la II Conferencia cf. Silvia Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)* , Bologna, Mulino, 2007, pp. 429-529.

802 . Alberto Sily, «Medellín 1968. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano», *CIAS* , nº 175/6, 1968, pp. 5-16.

803 . Cf. Rafael Luciani, «Medellín: 50 años después. Del

desarrollo a la liberación (I)», *Teología* , nº 125, 2018, pp. 121-138.

804 . Los 16 documentos de Medellín son: I. Introducción general; II. Sacerdotes; III. Pobreza de la Iglesia; IV. Justicia; V. Paz; VI. Pastoral Popular; VII. Familia y Demografía; VIII. Educación; IX. Juventud; X. Dirigentes; XI. Catequesis; XII. Liturgia; XIII. Movimientos de Laicos; XIV. Religiosos; XV Pastoral de Conjunto; XVI. Medios de Comunicación Social.

805 . MD Introducción 8: «1) En primer lugar, el área de la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de la justica, la paz, la educación y la familia. 2) En segundo lugar, se atendió la necesidad de una adaptada evangelización y maduración en la de la fe de los pueblos y sus élites, a través de la catequesis y la liturgia. 3) Finalmente se abordaron los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, que requieren intensificar su unidad y acción pastoral a través de estructuras visibles, también adaptadas a las nuevas condiciones del continente».

806 . Véase sobre el discernimiento de la Conferencia de Medellín en el capítulo 4 de este volumen, p. 222.

807 . Pablo VI, «La "giornata dello sviluppo". L'amore di Cristo principio di rinnovamento morale e sociale», en *Insegnamenti di Paolo VI* , Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1969, VI, p. 388.

808 . Cf. Marcos Mc Grath, «Presentation de la Constitution L'Église dans le monde de ce temps», en Yves Congar, Michel Peuchmaurd, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et spes II* , París, Cerf, 1967, pp. 27-28; Juan C. Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina», en Juan C. Maccarone *et al* ., *La Constitución pastoral Gaudium et spes a los treinta años de su promulgación* , Buenos Aires, San Pablo, 1995, pp. 19-49.

809 . Lucio Gera, «Carta a Gustavo Gutiérrez», en Consuelo de Prado, Pedro Hughes (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* , Lima, Centro de Estudios-Publicaciones Instituto Bartolomé de las Casas, 2008, p. 548.

810 . Juan C. Scannone, «La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas», *Stromata* , nº 18, 1982, p. 39.

811 . Lucio Gera, «Concilio Ecuménico Vaticano II», en Azcuy, Galli, González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-*

Pastorales de Lucio Gera. Tomo I ., p. 787.

812 . Marcelo González, «Aportes argentinos a un pensamiento teológico inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico», *Stromata* , nº 58, 2002, p. 42.

813 . Cf. Sebastián Politi, Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975 , Buenos Aires, Guadalupe, 1992, pp. 141-183.

814 . María Nieves Tapia citada en Marcelo González, «Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo pastoral», en *Sociedad Argentina de Teología, Iglesia Universal. Iglesias Particulares* , Buenos Aires, San Pablo, 2000, pp. 202-203.

815 . Juan C. Scannone, «Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de "pueblo" y "popular" en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina», en *Evangelización, cultura y teología* , Buenos Aires, Guadalupe, 1990, p. 252.

816 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981* , Buenos Aires, Claretiana, 1982, pp. 18-30.

817 . Ibíd., p. 18.

818 . Ibíd., p. 19.

819 . Ibíd., p. 4.

820 . Cf. ibíd., p. 6.

821 . Ibíd., p. 7.

822 . Ibíd., p. 9.

823 . Ibíd., p. 28.

824 . Ibíd., pp. 28-29.

825 . Conferencia Episcopal Argentina, Plan nacional de Pastoral 1967, 9. Acceso 17 de agosto de 2021, https://episcopado.org/documentos.

826 . Ibíd., p. 20.

827 . Ibíd., p. 12.

828 . Ibíd., p. 21.

829 . Ibíd., p. 24.

830 . Ibíd., p. 27.

831 . Ibíd., p. 21.

832 . Ibíd., p. 41.

833 . Ibíd., pp. 41-42.

834 . Gerardo Farrell, «A cinco años de San Miguel», *Actualidad Pastoral* , nº 72, 1974, p. 104.

835 . Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida», p. 281.

836 . Cf. Acta de la Coepal, Embalse de Río Tercero, 7 de junio de 1967. Los documentos de la Coepal fueron relevados en «Caja Colección Farrell/Coepal», Biblioteca del Seminario María, Reina de los Apóstoles, de la Diócesis de Quilmes. Una folia, con menbrete del Obispado de Jujuy y la firma de monseñor José M. Medina.

837 . Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida», pp. 70-71.

838 . Cf. Diversas actas de la Comisión Episcopal de Pastoral.

839 . Cf. Scannone, «Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina», p. 254.

840 . Cf. Lucio Gera, «Presentación», en Azcuy, Caamaño, Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo II* , pp. 930-931.

841 . Cf. Antonio M. Grande, Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización , Buenos Aires, Ágape, 2011, pp. 483-590.

842 . Juan P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, p. 118.

843 . Gera, «San Miguel, una promesa escondida», p. 293.

844 . Lucio Gera, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia» (1976), en Azcuy, Galli, González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I* , p. 718.

845 . Ibíd., p. 734.

846 . Cf. Lucio Gera, «Comentarios introductorios a los capítulos de la Evangelii nuntiandi» (1978), en Azcuy, Galli, González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I* , pp. 745-813.

847 . Cf. Omar Albado, El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello , Buenos Aires, Ágape, 2017, pp. 23-30.

848 . Cf. Rafael Tello, La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales , Buenos Aires, Ágape, 2008; La nueva evangelización. Anexos I y II , Buenos Aires, Ágape, 2013; Fundamentos de una nueva evangelización , Buenos Aires, Ágape, Fundación Saracho, Patria Grande, 2015; El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América Latina , Buenos Aires, Ágape, 2016.

849 . Jorge M. Bergoglio, «Presentación del libro», en Enrique Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* , Buenos Aires, Ágape, 2016, p. 20.

850 . Ibíd., p. 23.

851 . Cf. Grande, Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización , pp. 591-650.

852 . Gerardo Farrell, «Conferencia: tensiones culturales argentinas contemporáneas», inédito XVI.RP.977, p. 2, en la Biblioteca del Seminario de Quilmes.

853 . Lucio Gera, «Testimonio: recuerdo de Gerardo Farrell», en Azcuy, Caamaño, Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo II* , p. 803.

854 . Gerardo Farrell, «Desarrollo histórico de la religiosidad popular en América Latina» (1983), en CELAM, *Santuarios Expresión de Religiosidad Popular* , nº 113, 1989, pp. 214. Cf. DP 303.

855 . Gerardo Farrell, Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500

años de evangelización , Buenos Aires, Patria Grande, 1992, pp. 8-9.

856 . Gerardo Farrell, «La reconciliación y la historia», *SEDOI* , nº 64, 1982, pp. 15-16.

857 . Cf. Gerardo Farrell, *Argentina como cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación* , Buenos Aires, Docencia, 1988; «La evangelización en el conurbano», *Criterio* , nº 1978/1979, 1986, pp. 711-717.

858 . Farrell, *Argentina como cultura* ..., p. 56; cf. Farrell, «La evangelización en el conurbano», p. 717.

859 . Cf. Grupo Gerardo Farrell, Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia. Dimensión política-económica , Buenos Aires, San Pablo, 2003, p. 22.

860 . Cf. Rodolfo L. Brardinelli, Carlos L. Galán, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* , Buenos Aires, Guadalupe, 20014.

861 . Gera, «San Miguel, una promesa escondida», pp. 283-284.

862 . Ibíd.

863 . Ibíd.

864 . Ibíd., p. 284.

865 . Ibíd., pp. 284-285.

866 . Farrell, «A cinco años de San Miguel», p. 104.

867 . Gera, «San Miguel, una promesa escondida», pp. 286-287.

868 . Lucio Gera, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina», en Azcuy, Galli, González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I* , p. 543.

869 . Cf. Carlos M. Galli, «Las Líneas Pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral», *Boletín OSAR* , nº 11, 1999, pp. 3-4.

870 . Carmelo Giaquinta, *El Magisterio Social del Episcopado Argentino* , Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica «Santa María de los Buenos Aires», 2009, p. 33.

871 . «Carta del Episcopado Argentino a sus sacerdotes con ocasión de la asamblea plenaria extraordinaria sobre la labor postconciliar», 13 de mayo de 1965, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 11-15, 13.

872 . Cf. «Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre ciertas publicaciones de algunos sacerdotes», 21 de enero de 1966, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 16-17.

873 . Comisión Episcopal de Pastoral, Memorandum sobre la Coepal, 1973, p. 1.

874 . Ibíd.

875 . Vicente Zazpe, «Un plan de acción para la Iglesia en Argentina», en *Escritos. Habla el arzobispo* , t. I, vol. 2, 1975/1979, Santa Fe, Arzobispado de Santa Fe de la Vera Cruz, 2007, p. 11.

876 . Cf. «Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre el plan nacional Matrimonio y Familia»,11 de abril de 1975, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 253-256; «Exhortación del Episcopado Argentino, sobre el programa de acción pastoral Matrimonio y Familia», 28 de abril de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 326-329.

877 . Así lo afirman Dotro y Galli en su trabajo sobre el fenómeno de socio-pastoral de la Peregrinación juvenil a pie a Luján. «Decir Luján es decir, de alguna manera, el corazón religioso de la Argentina. Esta afirmación no tiene nada que ver con una ilusoria restauración de una "Argentina católica" que pretendiera una hegemonía religiosa confesional sobre nuestra identidad cultural o desconociera la existencia y el crecimiento de otras confesiones cristianas, religiones no cristianas y grupos religiosos nuevos. Quiere expresar el lugar que ocupa la Virgen de Luján en la historia común del pueblo de nuestra Patria y en el proceso de formación de nuestra compleja identidad nacional en constante configuración y abierta a nuevas determinaciones». Graciela Dotro, Carlos María Galli, «¿Por qué ir a Luján? Breve síntesis histórica del culto a la Virgen de Luján», en Carlos M. Galli, Marcelo Mitchell, Graciela Dotro, *Seguimos caminando. Aproximación socio-histórica, teológica y pastoral de la peregrinación a Luján* , Buenos Aires, Ágape/Guadalupe, 2004, p. 118.

878 . Cf. Marcelo Mitchell, «Los orígenes de la peregrinación juvenil a Luján. Apuntes para un relato histórico-pastoral», en Galli,

Mitchell, Dotro, *Seguimos caminando* , pp. 35-47.

879 . Cf. Mensaje de los Jóvenes, «Primera peregrinación de la juventud a pie al santuario de Luján», Luján, 26 de octubre de 1975, en Galli, Mitchell, Dotro, *Seguimos caminando* , pp. 128-129.

880 . Carlos M. Galli, «Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján», en Galli, Mitchell, Dotro, *Seguimos caminando* , p. 382.

881 . Graciela Dotro, Carlos M. Galli, «Análisis socio-histórico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján», en Galli, Mitchell, Dotro, *Seguimos caminando* , p. 235.

882 . Cf. «Convocatoria de la Conferencia Episcopal Argentina a un congreso mariano nacional», 8 de diciembre de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 350.

883 . Cf. «Documento de la Conferencia Episcopal Argentina: la evangelización de la juventud», 8 de mayo de 1981, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 397-399.

884 . Cf. Eduardo Pironio, «La evangelización de América Latina», en AAVV, *Evangelización hoy* , Buenos Aires, Instituto de Cultura Religiosa Superior, 1977, pp. 119-132.

885 . Cf. Gerardo Farrell y otros, Comentario a la exhortación apostólica de Pablo VI Evangelii nuntiandi , Buenos Aires, Patria Grande, 1978.

886 . Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* . Acceso 23 de agosto de 2021, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.

887 . Cf. Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño, «La Iglesia en América Latina», en *SEDOI* , nº 24, 1977, pp. 3-73.

888 . Lo afirma Carlos M. Galli, en nota 45 de «La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina», *Pastores* , nº 20, 2001, p. 21. «Va nuestro reconocimiento al padre Lucio Gera, quien tuvo a su cargo la coordinación y la sistematización de los apuntes», cf. Alfonso López Trujillo, «Presentación», en Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Consejo

Episcopal Latinoamericano y Caribeño, «La Iglesia de América Latina», *SEDOI* , nº 24, 1977, p. 5.

889 . Cf. Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño, «Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina», en *Documentos CELAM* , nº 29, 1977, pp. 383-417.

890 . Cf. «Exhortación del Episcopado Argentino sobre la conferencia de Puebla», 8 de diciembre de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 348-349; «Presentación del Episcopado Argentino al documento de Puebla», 5 de mayo de 1979, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 355-357.

891 . Cf. Juan Pablo II, «Discurso de Apertura de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño de Puebla», en Episcopado Latinoamericano, *Conferencias Generales Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Santiago de Chile, San Pablo* , 1993, pp. 229-245.

892 . El Documento de Puebla consta de cinco partes: la primera titulada «Visión Pastoral de la realidad latinoamericana»; la segunda, «Designio de Dios sobre la realidad de América Latina»; la tercera, «La evangelización en la Iglesia de América Latina: comunión y participación»; la cuarta, «Iglesia misionera al servicio de la Evangelización en América Latina» y la quinta, «Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastorales».

893 . Cf. Lucio Gera, «El documento de Puebla: visión de conjunto», *SEDOI* , nº 52, 1980, p. 26; Juan C. Scannone, «Evangelización de la cultura en América Latina: el Documento de Puebla», en *Evangelización, cultura y teología* , Buenos Aires, Guadalupe, 1990, p. 55.

894 . Farrell, Iglesia y Pueblo en Argentina , pp. 248-249.

895 . Cf. Giaquinta, El Magisterio Social del Episcopado Argentino , p. 39.

896 . Carmelo Giaquinta, «Reavivar la esperanza cristiana. A veinte años del Concilio», en *Criterio* , nº 1957/58, 1985, p. 700.

897 . Cf. Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, «Sobre la difícil situación que vive nuestra patria», 10 de junio de 1970, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 117-119; Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, «A nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el

pueblo de Dios», 12 de agosto de 1970, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 20-128.

898 . Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, «Sobre la situación dramática que vive el país», 6 de agosto de 1971, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 137-140.

899 . Cf. Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, «Sobre la detención de varios sacerdotes», 6 septiembre de 1971, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 141.

900 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Sobre la tortura y toda forma de violencia», 16 de marzo de 1972, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 143.

901 . Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, «Sobre los crímenes que se comenten», 11 de abril de 1972, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 145.

902 . «Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación nacional», 21 de octubre de 1972, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 150-157. 157.

903 . «Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino. Al iniciar "una nueva etapa de la vida institucional"», 11 de mayo de 1973, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 189-190. 189.

904 . «Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino. Sobre el mensaje del general Perón», 27 de junio de 1973, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 196-198.

905 . «Reflexión del Episcopado Argentino sobre la violencia», 24 de mayo de 1974, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 222-226.

906 . «Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino, en el Año Santo», 30 de noviembre de 1974, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 244-247. 247. La cursiva pertenece al original.

907 . Conferencia Episcopal Argentina, «Mensaje al pueblo argentino, sobre la crisis que sufre el país», 21 de noviembre de 1975, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 262-264. 264.

908 . Cf. «Comunicado de la Comisión Ejecutiva de Conferencia

Episcopal Argentina, sobre últimos actos de violencia», 5 de octubre de 1975, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 257.

909 . Cf. Adolfo Tortolo presidente de la CEA, «Carta a la señora de Perón, solicitando indulto para ciertos detenidos, con motivo de la clausura del Año Santo» y «Carta al comandante en jefe del Ejército Argentino, solicitando, con motivo del Año Santo, cierta dulcificación de la pena a los detenidos», en *Documentos del Episcopado Argentino* , 272-273. Ambas del 14 de diciembre de 1975.

910 . Vicente Zazpe, «Crisis de sinceridad en la Argentina», en *Escritos. Habla el arzobispo* , t. I, vol. 2, p. 36.

911 . Cf. «Comunicado de la Comisión Ejecutiva de Conferencia Episcopal Argentina, sobre el asesinato de un sacerdote», 17 de febrero de 1976, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 274.

912 . «Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina», 15 de mayo de 1976, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 285-289.

913 . Cf. «Carta de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la Junta Militar sobre el incalificable asesinato de una comunidad religiosa», Buenos Aires, 7 de julio de 1976, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 290-291.

914 . Cf. «Carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre la situación de los detenidos, con motivo de la próxima Navidad», 3 de diciembre de 1976, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 305.

915 . Cf. «Reflexión Cristiana para el pueblo de la patria de la Conferencia Episcopal Argentina», 7 de mayo de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 311-315; «Pro memoria. (Documento entregado por la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la honorable Junta Militar)», 26 de noviembre de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 316-323; «Carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a los miembros de la Junta Militar, sobre inquietudes del pueblo cristiano, por detenidos, desaparecidos, etc.», 17 de marzo de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 307-310.

916 . Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, *Nunca más* , Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Buenos Aires, Eudeba, 19842, p. 259.

917 . Norberto Padilla, «La Iglesia católica (1961-1983)», en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina T. 8* , Buenos Aires, Planeta, 2001, p. 352.

918 . Cf. Zazpe, *Escritos. Habla el arzobispo* , t. I, vol. 2, pp. 47-76.

919 . Cf. Carta de Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe a Jorge Casaretto, obispo de Rafaela, Santa Fe, 19 de junio de 1978, Archivo del Obispado de Rafaela, véase documento en p. 335.

920 . Cf. Adolfo M. Pérez Esquivel, *Boletín Paz y Justicia en América Latina* . *Orientación no violenta* , agosto-septiembre-octubre, nº 41-42-43, San Isidro, 1976. En él se indican los hechos sucedidos, la carta de los obispos presentes dirigida al Santo Padre, la adhesión del CELAM al evento y de la CEA a monseñor Zazpe, su propio testimonio, la adhesión del clero de Santa Fe. Además: Sacerdotes de Rafaela, «Carta de adhesión a monseñor Zazpe», 16 de agosto de 1976 (donde él era administrador diocesano). Es tomada del Archivo de esa Diócesis, véase documento en p. 340.

921 . Cf. Edgar Stoffel, «La corona de la Virgen», Santa Fe, diario *El Litoral* , sección Opinión, 29 de febrero de 2008, p. 18.

922 . Juan J. Iriarte actuó como obispo de Reconquista de 1957 a 1984, luego como arzobispo de Resistencia de 1984 a 1993.

923 . Jorge Casaretto, «Protagonismos de la "Argentina secreta". Una mirada a la década del 70», *Criterio* , nº 2248, 2000, p. 88.

924 . Cf. Carta de Raúl Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, a Jorge Videla, Presidente de la República Argentina sobre las personas desaparecidas, Buenos Aires, 14 de marzo 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 324-325; cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Comunicado del Episcopado Argentino, sobre diversos problemas que afectan al país», 29 de abril de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 330. Cf. capítulo 9 del Tomo II.

925 . Cf. «Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: la paz es obra de todos», 18 de noviembre de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 340-347.

926 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina y Conferencia Episcopal Chilena, «Mensaje de los obispos de Argentina y Chile sobre la paz», 12 de septiembre de 1978, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 337-339.

927 . «Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina llamando a una mayor reconciliación», en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 366-369; Carta de Raúl Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina por encargo de la asamblea plenaria, a Jorge Videla, presidente de la República Argentina, Buenos Aires, 4 de mayo de 1979, en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 330; «Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentia llamando a una mayor reconciliación», 14 de diciembre de 1979, *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 366-369. Además, «Reunión de representantes de la CEA con representantes de la Junta Militar», 7 de junio, 18 de octubre y 23 de noviembre de 1979, en Conferencia Episcopal Argentina, *La Iglesia y los derechos humanos* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 1984, pp. 49-53; Id., «Pro-Memoria, por orden de la Comisión Ejecutiva de la CEA», 16 de agosto de 1979, en Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y democracia en la Argentina* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2006, p. 673. Otros detalles pueden analizarse en los capítulos 12 y 14 del Tomo II.

928 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Evangelio, diálogo y sociedad», 3 de mayo de 1980, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 373-379.

929 . Cf. «Reunión de varios obispos con el presidente de la República, general Videla», 25 de junio de 1980; «Reunión de representantes de la CEA con representantes de la Junta Militar», el 7 de agosto, el 25 de septiembre de 1980, *La Iglesia y los derechos humanos* , pp. 58-59. Cf. capítulo 15 del Tomo II.

930 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina y Conferencia Episcopal Chilena, «Exhortación conjunta de los episcopados de Chile y Argentina, a los fieles y pueblos de ambas naciones», 3 de mayo de 1980, en Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y democracia en la Argentina* , pp. 380-384.

931 . Cf. Grande, Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización , pp. 233-326.

932 . Carmelo Giaquinta, «Mi testimonio. A veinte años del proceso», en *Criterio* , nº 2172, 1996, p. 130. Cf. capítulo 12 en este volumen, p. 755.

933 . Cf. «Carta de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina al delegado provincial de los padres palotinos, con motivo del quinto aniversario del asesinato de cinco religiosos de

esa congregación», en *Documentos del Episcopado Argentino* , p. 455.

934 . Cf. «Comunicado conjunto de los tres obispos designados por la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina y la junta política convocante de la "Multipartidaria"», 7 de agosto de 1981 y «Exhortación pastoral: Reconstrucción nacional y orden moral», 14 de noviembre de 1981, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 458-471.

935 . Cf. Juan Pablo II, «A los queridos hijos e hijas de la Nación Argentina», en Equipo Paulino, *Juan Pablo II en la Argentina* , Buenos Aires, Paulinas, 1982, pp. 24-28.

936 . Cf. Juan Pablo II, «Mensaje al llegar a Ezeiza», en Equipo Paulino, *Juan Pablo II en la Argentina* , pp. 31-34.

937 . Cf. Juan Pablo II, «Mensaje a los obispos», en Equipo Paulino, *Juan Pablo II en la Argentina* , pp. 66-70.

938 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Camino de reconciliación», 17 de agosto de 1982, en *Iglesia y democracia en la Argentina* , pp. 265-272.

939 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Principios de orientación cívica para los cristianos», 22 de octubre de 1982, en *Iglesia y democracia en la Argentina* , pp. 355-362.

940 . Cf. «Carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina al Presidente de la República, general Bignone», 20 de agosto de 1982; «Carta del presidente de la CEA por mandato de la Asamblea Plenaria, al Presidente de la República, general Bignone», 28 de octubre de 1982 y la «Reunión de obispos con el Presidente de la República, general Bignone», 10 de noviembre de 1982, en *Iglesia y democracia en la Argentina* , pp. 684-686.

CAPÍTULO 6

La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia

ELOY PATRICIO MEALLA - CAROLINA BACHER MARTÍNEZ

Los autores del capítulo daremos cuenta de la actuación de los laicos, en dos momentos. Si bien ambos textos tienen una estructura básica semejante —instituciones laicales orgánicamente integradas al cuerpo eclesial; otras más autónomas o independientes; algunos espacios, publicaciones y figuras significativas—, en cada uno los

autores hemos seleccionado y priorizado algunos elementos sin pretender de ninguna manera ser exhaustivos. En ese sentido, solo se alcanzará una visión más completa con la lectura combinada de ambos momentos, ya que cada uno por sí solo no refiere a la totalidad de la trama histórica.

También cabe agregar que no es una historia general del laicado sino una aproximación panorámica en un período acotado y en relación con la cuestión de la violencia. Además de este recorte, temporal y temático, habrá que tener en cuenta que la vida laical, como objeto de estudio histórico, es una distinción abstracta ya que en la realidad se da un conjunto de interacciones múltiples entre los distintos sectores de la Iglesia.

Teniendo en cuenta la complejidad de los conceptos laicos/ laicado —especialmente su amplia extensión y su no fácil delimitación —, en el despliegue de ambos momentos se ofrece una comprensión del laicado desde un punto de vista histórico y del magisterio eclesial —en el primero—; mientras que en el otro, supuesto este desarrollo, presenta los desafíos que comporta su percepción en la historia y propone una tipología para identificar distintas modalidades en las que se concreta el compromiso laical.

PARTE I. SEMBLANZA DE ORGANIZACIONES, PUBLICACIONES Y FIGURAS LAICALES EN ARGENTINA ENTRE 1966 Y 1983

ELOY PATRICIO MEALLA

El Concilio Vaticano II brindó una renovada comprensión de la identidad y misión de los laicos a quienes dedica un documento específico mediante el decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA), subtitulado *Sobre el apostolado de los laicos* . Allí se afirma que corresponde principalmente a los laicos perfeccionar «el orden temporal, a saber, los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales, y otras cosas semejantes, y su evolución y progreso, no solamente son subsidios para el último fin del hombre, sino que tienen un valor propio, que Dios les ha dado» (AA, 7).

No obstante, una profunda comprensión del laicado por parte del Concilio hay que buscarla en sus dos textos mayores: la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* (LG) y la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (GS), sobre la Iglesia en el mundo actual. Precisamente en LG, luego de definir a la Iglesia como Pueblo de Dios,

se dedica todo el capítulo cuarto a los laicos, entendiendo por ello «a todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia», y a quienes les corresponde «por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». Se los denomina también seglares pues «viven en el siglo», atendiendo los asuntos seculares «en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida». Y se añade: «A ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las cuales están estrechamente vinculados» (LG 31).

Los laicos viven «en las condiciones comunes del mundo» (LG 35); sin embargo, algunos pueden «ser llamados de diversos modos a una colaboración más inmediata con el apostolado de la Jerarquía» o «para ciertos cargos eclesiásticos» (LG 33). A su vez, GS ofrece una importante vía de comprensión de los laicos al plantearse la relación de la Iglesia con el mundo y la autonomía de las realidades temporales. Allí se reitera que compete «a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares. Cuando actúan, individual o colectivamente, como ciudadanos del mundo, no solamente deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir verdadera competencia en todos los campos. Gustosos colaboren con quienes buscan idénticos fines» (GS 43).

Y se agrega un criterio en cierto modo novedoso: los laicos «no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio» (GS 43). Surge así el reconocimiento del pluralismo en cuanto que ante diversas cuestiones cabe que los cristianos juzguen el mismo asunto de distinta manera, pero ninguna de las partes debe identificar su solución con el mensaje evangélico o reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia (GS 43). (941)

Por su parte, el Episcopado argentino en su primera declaración postconciliar en el apartado referido a los laicos, reitera buena parte de los argumentos precedentes y concluye señalando «la santa libertad y responsabilidad personal de los laicos en la tarea de ser testigos del Señor en el mundo». (942)

La recepción del Concilio en Argentina se profundiza bajo las

perspectivas que propone el conjunto de la Iglesia latinoamericana en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Allí se dedican dos capítulos a los laicos en los que se analizan diversas orientaciones del compromiso de los líderes (*Pastoral de las Elites*) y se constata la insuficiente respuesta de los movimientos de apostolado de los laicos ante las situaciones de subdesarrollo y marginalidad, condicionadas por estructuras de dependencia económica, política y cultural (*Movimientos de Laicos*).

Por su parte, los obispos argentinos en 1969 dan a conocer el llamado *Documento de San Miguel* , (943) dedicado a la adaptación de las conclusiones de Medellín a la realidad del país. En su documento sobre los dirigentes señalan que en el país hay muchos católicos en los niveles de decisión y subrayan que son parte integral del pueblo y deben participar de sus angustias y esperanzas, aprendiendo a «auscultar el sentir del pueblo, a constituirse en sus voceros, y a trabajar por su promoción» (Dirigentes 1). De forma particular, consideran que «a las universidades les es particularmente necesario encarnarse en el pueblo y recoger a nivel de la reflexión, investigación y programación, los problemas que de él surgen». Asimismo, piden a los profesionales presten su colaboración en aquellas zonas más pobres, marginadas o alejadas, y a los artistas y hombres de letras que plasmen una verdadera cultura nacional, aunque abierta a los valores universales (Dirigentes 2). También en el *Documento de San Miguel* , siguiendo a Medellín, hay un breve capítulo dedicado a los *Movimientos de Laicos* en que se exhorta a robustecer «la forma asociada y organizada de apostolado» tal como pide el Concilio (AA 18), y, citando textualmente a Medellín (*Movimiento de Laicos* , nº 13 y 14), proponen dotarlos de «una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos». Finalizan citando expresamente la recomendación del Concilio: «Es muy de desear que en cada diócesis se instituya un consejo especial pastoral, del que formen parte, además de clérigos y religiosos, también laicos especialmente escogidos». (944)

Una manera de concretarlo fue la creación en 1968 de la Comisión Nacional de Justicia y Paz, dependiente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA). Creadas a instancias del Concilio y de Pablo VI, las comisiones Justicia y Paz, esparcidas por el mundo, en su mismo nombre encierran la advertencia del Pontífice que señalaba —*Populorum progressio* 5; 30— que de no haber desarrollo sobrevendría la violencia. (945)

En el período de nuestro estudio, en que nos concentramos en analizar la relación entre los católicos y la violencia, hay varios

documentos de la CEA en su conjunto dedicados especialmente a organizaciones laicales. (946) De todos modos, ninguno de ellos está dedicado específicamente a la violencia pese a que muchos integrantes de grupos católicos se volcaron a la acción armada. No obstante, recogemos al menos esta breve alusión de la Comisión Ejecutiva en 1972: «A los grupos que patrocinan la violencia queremos recordarles que no es propia de cristianos, y queremos pedirles pasos positivos para la pacificación interior». (947)

Ya hacia el final del período que estamos considerando la CEA publica uno de sus principales y más extensos pronunciamientos que va más directamente a la cuestión que nos ocupa titulado: *«Principios de orientación cívica para los cristianos* », donde se expresa que «el primer deber de los cristianos en la acción política es la promoción del hombre y la custodia de sus derechos fundamentales». A su vez se sostiene que la democracia exige de los cristianos «una actitud coherente en la defensa y promoción de sus contenidos y principios básicos» y que «en su opción política deben promover la valoración del trabajo humano y su primacía por sobre el capital, la técnica y aun las estrategias económicas, que deben estar colocados al servicio del hombre, como sujeto de la actividad laboral». (948)

Así como la II Conferencia de Medellín mereció por parte de la CEA una relectura y adaptación explícita en el *Documento de San Miguel* en 1969, se puede decir, de modo similar, que la III Conferencia celebrada en Puebla en 1979 tuvo su correlato en el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* de 1981. (949) Allí, a semejanza de Puebla, se incluye por primera vez en el magisterio local una reseña completa de nuestra historia y de su evangelización. Tal vez no se consideró necesario repetir lo dicho en Puebla que —en un amplio y completísimo tratado sobre la evangelización en América Latina— incluye un apartado sobre los laicos, y dentro de él sobre la mujer. De todos modos, *Iglesia y Comunidad Nacional* expone una serie de proposiciones sobre los laicos en momentos en que todavía está proscripto el accionar democrático. (950) En ese contexto, se los exhorta a que ejerciten «sus obligaciones cívicas, evitando la indiferencia y la abstención», y que «los laicos que se sientan capacitados no rehúyan ocupar puestos de responsabilidad». También piden fortalecer las asociaciones, en particular la Acción Católica, aunque reconocen que se considere la conveniencia de crear otras a nivel de cada diócesis, como por ejemplo la comisión «Justicia y Paz», o asociarse entre sí o con otros hombres de buena voluntad, para trabajar en los distintos niveles: familiar, sindical, municipal, nacional e internacional y en los diferentes medios o instrumentos socio-políticos o de comunicación social. (951)

Actualmente, ya a más de medio siglo del Concilio, el papa Francisco nos brindó, al comienzo de su pontificado, una concisa síntesis de la identidad del laicado y una evaluación de su actuación en los siguientes términos:

Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados. Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia. Se cuenta con un numeroso laicado, aunque no suficiente, con arraigado sentido de comunidad y una gran fidelidad en el compromiso de la caridad, la catequesis, la celebración de la fe. Pero la toma de conciencia de esta responsabilidad laical que nace del Bautismo y de la Confirmación no se manifiesta de la misma manera en todas partes. En algunos casos porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes, en otros por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones. Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante. (952)

Para mejor calibrar la actuación de los laicos en el período indicado es necesario tener en cuenta algunas autocomprensiones de la Iglesia presentes en el país en el inmediato período posconciliar. Para caracterizar esa época, Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo partían de lo que consideraban una contradicción fundamental entre «élite» y «pueblo» en la vida eclesial. Si bien el postulado anterior lo aplicaban a toda la Iglesia, bien puede tomarse también como un esbozo aproximativo del mapa conceptual y práctico en que se movían los laicos en esa época. (953)

Entre las élites distinguían tres líneas no puras sino llenas de matices. La primera sería la línea tradicionalista o conservadora que en sus variantes extremas llegaba al integrismo. La relación Iglesia-Estado la formulan en términos de cristiandad, manifestada en una fuerte unidad entre ambas esferas.

El progresismo sería la segunda línea, inspirado en la inmediata renovación teológico-pastoral posconciliar de cuño europeo que influyó en los orígenes del humanismo universitario y de la Democracia Cristiana. En el plano político-económico se inclinaban

preferentemente hacia el desarrollismo y la modernización social. Propugnaban la separación entre Iglesia y Estado, y una espiritualidad laical que acentuaba la distinción entre lo temporal y lo religioso, y en algunos casos alejada de compromisos sociales o políticos.

El tercer grupo es caracterizado como «catolicismo revolucionario» y de protesta social, primeramente, con influencia del marxismo para luego adoptar posturas de la izquierda nacional. Se adhiere a la distinción entre lo temporal y lo religioso, pero no a la manera de la separación de tipo liberal.

Más allá de estos grupos de élite, los autores citados aluden a un «catolicismo popular» que combinaba su fe católica con una línea nacional que se identificaba políticamente con el peronismo, operando una purificación de las izquierdas europeizantes, despojándolas de su carácter marxista-elitista. De todas maneras, se reconoce la existencia de una numerosa clase media católica, predominantemente de corte liberal y vinculada al Partido Radical. No obstante, percibían en los jóvenes de sectores medios «numerosos acercamientos hacia una línea popular». (954)

Por otro lado, consideran que además de la diversidad de los grupos ya indicados —a diferencia de obispos, sacerdotes y religiosos que tienen una estructura jurídica y canales institucionales— se percibía la carencia de «factores aglutinantes que permitan una expresión coherente y homogénea». (955)

Gera y Rodríguez Melgarejo percibían también un creciente rechazo a todo lo que tuviera «fuertes visos de institucionalización», y señalaban que el apostolado proselitista que caracterizaba a los grupos laicales era reemplazado por los conceptos de «misión, servicio, compromiso y encarnación». Se produce entonces un éxodo de muchos laicos, no de la Iglesia, pero sí de una «militancia institucionalizada», y que se manifiesta en actuaciones individuales o en grupos, especialmente de jóvenes volcados a trabajo de base, o en sindicatos y universidades, aunque no de un modo estable y coordinado. (956)

Al mismo tiempo, estos desplazamientos y planteos van acompañados de la «áspera y dolorosa polémica entre progresistas y tradicionalistas» que, según Gerardo Farrell, si bien llegaba a la opinión pública y a los medios de comunicación, era en realidad una discusión entre militantes eclesiales (obispos, sacerdotes y laicos), que no alcanzaría al 1 o 2% del pueblo, y la sufría el 10% de los que se acercaban dominicalmente a los templos; el resto de los argentinos que formaban la mayoría del Pueblo de Dios vivían ajenos a esos

enfrentamientos. (957)

Algo similar cabe indicar respecto a la violencia que, en un sentido u otro, se desató en el país desde mediados de los años sesenta. Si bien —como indica Floreal Forni— «la palabra Revolución quemaba todos los labios», (958) podemos decir que la mayoría de los católicos, aunque es muy difícil evaluar sus comportamientos como un todo —dada la extensión y los límites difusos del término—, no recurrieron o aprobaron la subversión armada como así tampoco suscribieron las formas que adquirió la represión.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, hay que advertir que no abordaremos una historia del laicado argentino en general. En este trabajo nos referiremos solamente a algunos grupos y personas que desde su perspectiva cristiana se involucraron en alguna forma de violencia, se pronunciaron ante ella o la padecieron.

Asimismo, nos hemos detenido en elaborar unas pocas y brevísimas biografías de algunas figuras que consideramos particularmente significativas y de otras menos conocidas. También podrá observarse la abundancia de referencias a la ciudad de Buenos Aires y alrededores, mientras quedan sin mencionar o no son suficientemente relevadas otras zonas del país.

También cabe agregar que en el presente capítulo recurrimos a otros trabajos previos que abordaron la actuación de distintas organizaciones y de algunas personalidades más relevantes. Nuestro intento, aunque sin lograrlo exhaustivamente, fue contribuir a reunirlas y proponer una cierta sistematización en un panorama de conjunto y sintético siguiendo un cierto orden cronológico. Ampliaremos este panorama inicial presentando algunos desafíos que comporto su percepción en la historia y proponemos una tipología para identificar distintas modalidades en las que se concretó el compromiso laical. (959)

Por nuestra parte, a continuación, nos referiremos a las principales organizaciones laicales, a algunas de sus publicaciones e integrantes más notables, pertenecientes orgánica y explícitamente a la Iglesia católica. En segundo lugar, presentaremos otras organizaciones y personalidades de inspiración cristiana pero más autónomas o directamente independientes de la estructura eclesial. Finalmente, hemos seleccionado el ámbito universitario no confesional, un espacio público especialmente significativo e intenso, donde se produjo una importante actuación de los laicos con relación a los debates, enfrentamientos y tensiones del período a considerar. Luego de ello indicaremos una conclusión sumaria y abierta.

Consideraciones previas

Teniendo en cuenta todo lo anterior, hay que advertir que aquí no se aborda una historia del laicado argentino en general. Es decir, en este trabajo nos referiremos solamente a algunos grupos y personas que desde su perspectiva cristiana se involucraron en alguna forma de violencia, se pronunciaron ante ella o la padecieron.

Asimismo, dada la extensión posible de este capítulo solamente nos hemos detenido en elaborar unas pocas y brevísimas biografías de algunas figuras que consideramos particularmente significativas y de otras menos conocidas. Otra limitación es que se apreciará una mayor extensión y detalle dedicado al subperíodo 1966-1976 que a los años restantes. Ello en parte se debe a que muchas organizaciones laicales fueron luego desactivadas o sus integrantes fueron perseguidos, muertos o desaparecidos. También podrá observarse la abundancia de referencias a la ciudad de Buenos Aires y alrededores, mientras quedan sin mencionar o no son suficientemente relevadas otras zonas del país. Tal desbalance puede deberse a que de hecho la mayoría de las instituciones católicas nacionales tengan su sede en esa ciudad, además de su tradicional centralismo institucional y de la creciente concentración demográfica ya para ese entonces notable en esa zona.

También cabe agregar que en el presente capítulo recurrimos a muchos trabajos previos que abordaron la actuación de distintas organizaciones y de algunas personalidades más relevantes. Nuestro intento, aunque sin lograrlo exhaustivamente, fue contribuir a reunirlas y proponer una cierta sistematización en un panorama de conjunto y sintético siguiendo un cierto orden cronológico. En la parte siguiente de este capítulo se completará este panorama con otros aportes, y también en los proporcionados, por ejemplo, en el capítulo 14 de esta obra dedicado a la actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos.

Por nuestra parte, a continuación, nos referiremos a las principales organizaciones laicales, a algunas de sus publicaciones e integrantes más notables, pertenecientes orgánica y explícitamente a la Iglesia católica. En segundo lugar, presentaremos otras organizaciones y personalidades de inspiración cristiana pero más autónomas o directamente independientes de la estructura eclesial. Finalmente, hemos seleccionado el ámbito universitario no confesional, un espacio público especialmente significativo e intenso, donde se produjo una importante actuación de los laicos en relación a los debates, enfrentamientos y tensiones del período a considerar.

1. Organizaciones, publicaciones y figuras laicales en ámbitos eclesiales

1.1. La Acción Católica Argentina

El laicado se organizó fuertemente en Argentina en torno a la Acción Católica (AC), fundada en el país en 1931. El papa Pío XI había decidido en 1922 lanzar la Acción Católica en Italia y difundirla internacionalmente. El sacerdote Antonio Caggiano oriundo de Santa Fe —luego arzobispo de Buenos Aires desde 1959 a 1979— fue su principal promotor en el país a partir de 1931 y su primer asesor general hasta 1946, con un solo paréntesis de tres años. Con fecha 4 de febrero de 1931 el papa Pío XI se dirigía al Episcopado Argentino expresando su satisfacción a los obispos por haber «determinado promover de nueva manera y con suma diligencia la así llamada Acción Católica» y reiteraba la definición clásica —que expusiera en numerosas ocasiones—: la AC «no es otra cosa sino la ayuda que prestan los seglares a la jerarquía eclesiástica en el ejercicio del apostolado». (960)

Inicialmente la Acción Católica Argentina (ACA), siguiendo el modelo italiano, se organizó en cuatro ramas: hombres, damas, jóvenes varones y jóvenes mujeres. Luego, hacia finales de la década de 1950, inspirándose en los católicos belgas, se crearon varias ramas «especializadas»: Juventud Estudiantil Católica (JEC), Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y otras, en las que los militantes se nucleaban según su pertenencia a diferentes ambientes de la sociedad, y no dependían de las decisiones de su Junta Central. (961)

Si bien estos movimientos existían desde tiempo atrás, el inicio de vinculaciones a problemáticas que desbordan «el ámbito estrictamente intraeclesial» provoca enfrentamientos con algunos obispos, y lleva a varios sacerdotes a impulsar la creación de otros grupos laicales fuera ya del marco de la AC tradicional, como el Movimiento Familiar Cristiano y la Acción Misionera Argentina, entre otros. (962)

Estas nuevas perspectivas e iniciativas se van a acelerar y acrecentar con las nuevas orientaciones conciliares que pusieron en crisis el modelo tradicional de la Acción Católica y condujeron a partir de 1966 a un profundo cuestionamiento. En la crónica publicada por la AC con ocasión de su 85 aniversario se afirma:

Había un ambiente de búsqueda, de revisión y también de desorientación. Era lógico. Un cambio de paradigma estaba en

proceso. Se estaba pasando del modelo del laicado único a la explosión de un laicado pluriforme [...] El recuerdo de aquel modelo exitoso de la Acción Católica de los 30 a los 50 ancló a algunos en el pasado. La conciencia de la necesidad de los cambios arrastró a no pocos en el huracán de una historia que pareció necesitar destruirlo todo para empezar de nuevo. El paradigma cambiaba y con él el lugar de la Acción Católica en la organización del laicado. Ya no sería «el» lugar, pero faltaba descubrir bien que todavía tenía «un lugar». (963)

Prosiguiendo en su autocomprensión histórica la AC señala: «En particular los sectores especializados como la JEC, la JUC o el Movimiento Rural aspiran a un mayor compromiso social y político. El proceso de radicalización vivido en ellos produjo un doble efecto: la Institución (como la Iglesia) no supo cómo canalizar estas inquietudes y fue cercenando esas manifestaciones». (964)

Como ejemplo de esa radicalización se menciona en el mismo texto a algunos dirigentes y militantes de la JEC en el Colegio Nacional de Buenos Aires que crearon en 1967 la agrupación Montoneros, al que le adjudican el recorrido de un arco ideológico desde el nacionalismo católico al peronismo revolucionario de izquierda. (965)

Gera y Rodríguez Melgarejo observan, al analizar el caso específico de la AC, que en Argentina prevaleció una estructuración parroquial y diocesana con reglamentos rígidos y directrices precisas que provocó una falta de creatividad y un «centralismo hiperinstitucionalizado» que originó su crisis. Además, la AC entendida como «brazo oficial» de la Jerarquía prohibía las afiliaciones políticas de sus miembros, a contramano de los laicos que se planteaban «cada vez más vigorosamente, las exigencias de un compromiso temporal». (966)

Tal como comprobaremos a lo largo de todo este capítulo, la AC fue la cantera originaria y principal desde la cual surgieron muchas respuestas personales y grupales involucradas en la temática que nos ocupa. A continuación, nos detendremos en cada una de las organizaciones mencionadas de la ACA.

MARGARITA MOYANO LLERENA (1926-2003). Durante dos períodos (1955-1958/1958-1961) fue presidenta del Consejo Superior de las Jóvenes de Acción Católica. Responsable para América Latina de la Federación Mundial de Juventudes Católicas (1962-1964) y Presidenta de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas con sede en Bruselas (1964-1968). Auditora Laica en el

Concilio Vaticano II, se integró a la Comisión sobre el tema de los Laicos. (967) También fue invitada como experta en juventud a la Conferencia Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Varios años fue animadora de los Encuentros Internacionales de Jóvenes y del Concilio de Jóvenes en Taize (Francia) (1970-1974). Actuó en Incupo (Instituto de Cultura Popular, Reconquista, Santa Fe). Invitada como observadora a la Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Puebla-México 1978. Integró la Comisión de Justicia y Paz del Episcopado Argentino en 1988. (968) Margarita Moyano recibía además el reconocimiento de otros sectores eclesiales; por ejemplo, junto con el padre Lucio Gera viajó a Rosario en 1969 invitada por el grupo de sacerdotes en conflicto con su obispo. (969)

1.2. La Juventud Obrera Católica

La Juventud Obrera Católica fue reconocida como organización especializada de la AC por los obispos belgas en 1924. En Argentina, fue fundada en diciembre de 1940 por parte del Episcopado, y reconocida como organización autónoma de la ACA. (970) Luego de un rápido crecimiento en Salta —primera JOC del país, preexistente desde 1938—, Córdoba (1940), Buenos Aires (1940), La Plata (1940), San Juan (1942) y Catamarca (1943) y luego en Santa Fe, Tucumán, Santiago del Estero, Mendoza, La Rioja y Chaco, y en 1946, en Entre Ríos y Chubut. (971) No obstante el surgimiento del peronismo le quitó trascendencia. A su vez, el conflicto entre la Iglesia y el gobierno de Perón que estalló en 1955 la afectó profundamente. (972) Varios dirigentes jocistas fundaron Acción Sindical Argentina (ASA), que veremos luego.

En la III Semana Nacional de Asesores (1956) de la JOC se expresó la necesidad de reconciliar a la clase obrera con la Iglesia. (973) En dicho encuentro participó Adelino Romero, dirigente textil, que tuvo en esos años un papel importante en el acercamiento entre miembros de la Iglesia y dirigentes sindicales peronistas. (974) Romero posteriormente fue secretario general de la Confederación General del Trabajo (CGT) durante el último gobierno de Perón (1973-1974).

Tucumán fue la zona del interior con mayor presencia jocista, integrada por trabajadores de los ingenios y del servicio doméstico, con una metodología más tradicional y una impronta más eclesial. En cambio, en la zona sur del Gran Buenos Aires, Rosario y Córdoba, a fines de la década de 1960 y principios de la siguiente surgieron algunos ex militantes y dirigentes de la JOC con una metodología distinta, más centrada en el análisis de la realidad sociopolítica, con

una orientación ideológica cercana al peronismo revolucionario y una identificación con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. (975)

Hacia fines de 1969 la sede central de la JOC en Buenos Aires fue allanada por la policía ante la sospecha de que era utilizada como lugar de reunión por Montoneros. (976) Finalmente el Episcopado en 1971 declara su disolución como organización de la Iglesia a nivel nacional. En algunas diócesis, como Tucumán o La Plata, continuó pero sin mayor gravitación. Y la violencia represiva de las bandas paramilitares y de la dictadura militar de 1976-1983 terminó por aniquilar las últimas iniciativas jocistas. (977)

JOSÉ «PEPE» PALACIOS fue uno de los militantes jocistas víctimas de la represión. Nacido en San Juan, emigró a Córdoba en 1944 y fue obrero metalúrgico en la Fábrica Militar de Aviones. Fue uno de los fundadores de la JOC en Córdoba, dirigente nacional y miembro del Secretariado Latinoamericano del Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC). Luego, se trasladó a Caseros, provincia de Buenos Aires, donde comenzó a trabajar en Fiat y a desarrollar también tareas gremiales. Junto con Emilio Máspero y otros jocistas fundó el Comité Intersindical Cristiano que en 1955 se transformó en la Acción Sindical Argentina. Fue secuestrado en Buenos Aires en diciembre de 1975 y continúa desaparecido. (978)

Su esposa, Amalia, fue durante años secretaria del Instituto de Cultura Religiosa Superior en la ciudad de Buenos Aires y desde allí colaboró a articular instituciones y grupos en un servicio a la Iglesia y a la sociedad. Fue la organizadora de *SEDOI* -Información y de *SEDOI* -Documentación. (979)

1.3. La Juventud Estudiantil Católica

La Juventud Estudiantil Católica (JEC) surgió en 1953 el mismo año en que Armando Méndez San Martín, ministro de Educación, había fundado la Unión de Estudiantes Secundarios (UES). Recién a partir de 1955, luego del advenimiento de la Revolución Libertadora, la JEC se expande y contó con una estructura de asesores a nivel nacional, provincial y local. (980)

El padre Carlos Mugica era asesor de la JEC en el Colegio Nacional de Buenos Aires y acompañó en el verano de 1963 a un grupo de estudiantes a la localidad de Alejandra en el norte santafesino, diócesis de Reconquista. (981) Este tipo de actividad se repite varios años, y en 1966 fue en la localidad de Tartagal, también

en el norte de Santa Fe o Chaco santafesino, donde había estado la empresa británica La Forestal, al cerrarse la cual sus trabajadores quedaron en una situación de extrema pobreza. Esta vez el grupo estaba integrado, entre otros, por Mario Firmenich, Carlos Ramus, Fernando Abal Medina, Lucía Cullen y Graciela Daleo. Los tres primeros tuvieron luego un principal protagonismo en la creación y conducción de la organización Montoneros, y en el secuestro y asesinato del general Eugenio Aramburu el 1º de junio de 1970.

Por su parte, Lucía Cullen ya colaboraba con el padre Mugica siendo alumna del colegio católico Mallinckrodt con sede en Juncal y Cerrito, del barrio de Recoleta en la ciudad de Buenos Aires. Allí el colegio tenía un anexo en el sector YPF de la Villa 31 de Retiro para los sectores más humildes. Lucía continúa su militancia social en la Villa 31 de Retiro, ingresa a la carrera de Servicio Social de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, y se integra a las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP). También se vincula a los grupos de «Cristianismo y Revolución» que veremos más adelante. En una celebración clandestina en la Villa 31, presidida por el padre Mugica, se une en matrimonio con José Luis Nell que provenía del Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara. Nell a los 23 años participó del sangriento asalto al Policlínico Bancario en agosto de 1963, donde obtuvo un importante botín para la organización. El 20 de junio de 1973 encabezando la columna sur de Montoneros en el enfrentamiento producido en Ezeiza, con motivo del arribo de Perón desde el exilio, cae herido, queda incapacitado y posteriormente se suicida. El 22 de junio de 1976, Lucía fue secuestrada, torturada y desaparecida.

A su vez, Anguita y Caparrós narran extensa y detalladamente la historia de vida de Graciela Daleo que participó de estas experiencias misioneras. Daleo da cuenta de cómo entre sus compañeros surgieron, ante la injusticia y pobreza que comprobaban, interrogantes acerca del camino revolucionario y del uso de la violencia. Daleo se vinculó al Comando Camilo Torres y a Montoneros. Fue secuestrada en 1977 y trasladada a la Escuela Superior de Mecánica de la Armada; luego de quince meses quedó en libertad tras lo cual se exilió en Venezuela. (982)

Con ocasión de una nueva misión que se realiza en enero de 1970 en Vera, provincia de Santa Fe, Mugica se encuentra en secreto con Firmenich y Ramus que le manifiestan que habían decidido tomar las armas porque consideraban que ante la oligarquía y el imperialismo el pueblo tenía derecho a responder con la violencia para conquistar su liberación. Según Tourn, el grupo de Acción Misionera Argentina se

divide y se disuelve: «Se habían conformado dos grupos: uno que quería seguir "misionando" e instalarse en los montes de las inmediaciones de la ciudad de Vera para hacer prácticas de tiro con diversas armas, y otro que se negaba a cualquier tipo de violencia, y rechazaba la guerra de guerrilla por considerarla incompatible con el evangelio». (983)

En Fortín Olmos, se encontraba el sacerdote italiano Arturo Paoli, de los Hermanitos de Jesús; en la zona también actuaba el sacerdote Rafael Yacuzzi, párroco de Villa Ocampo. Con ellos colaboraba el abogado Roberto Cirilo Perdía. Constituyeron la asociación «Ayuda Fraternal de Fortín Olmos, Cooperativa Agropecuaria y Forestal Ltda.», que buscaba superar la grave situación de desocupación y miseria en que habían quedado los trabajadores de La Forestal. (984)

ROBERTO PERDÍA nació en Rancagua, provincia de Buenos Aires, en 1941. Tuvo dos tíos que fueron sacerdotes pasionistas: Mateo Perdía y Marcos Perdía. Estudió en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, donde presidió el Centro de Estudiantes. A su vez, se vinculó al *Centro Argentino de Economía Humana* , donde conoció al sacerdote Arturo Paoli. Muy impresionado por su pensamiento se fue con él a Reconquista, al norte de Santa Fe, a trabajar con los hacheros. Allí fue el referente de los jóvenes y tomó contacto con el grupo del padre Mugica que visitaba la zona. (985) En 1967 se unió a las FAP y luego a Montoneros, llegando a ser miembro de la conducción nacional en el tercer lugar de mando. Exiliado en Madrid entre 1976 y 1983, formó parte de la conducción que decidió la contraofensiva montonera desde el exilio.

1.4. La Juventud Universitaria Católica

Los antecedentes de la Juventud Universitaria Católica (JUC) hay que remontarlos a 1941 cuando el Episcopado alienta la creación de «Círculos y Centros de Estudiantes Secundarios y Universitarios». (986) Diez años después, al conmemorarse los veinte años de la ACA, los obispos se refieren a la necesidad de aumentar su eficacia y organización a través de nuevas asociaciones de profesionales, de estudiantes universitarios y de secundarios. (987) Para 1959 entre las disposiciones de la Asamblea Plenaria de CEA se habla expresamente de las juventudes de la AC (JAC, JEC y JUC) y de la necesidad de su coordinación. (988)

Pero para esa fecha ya habían surgido posicionamientos en la JUC que querían «crear un tipo de presencia distinta en la universidad» que la distancian de la Acción Católica tradicional, alineándose con

movimientos como la Liga Humanista —que veremos luego—, que provoca el rechazo del Episcopado (989) y el posterior desplazamiento del padre Rafael Tello como asesor nacional. (990)

Particularmente decisivo fue el encuentro nacional de dirigentes de la JUC que se llevó a cabo en Tandil en 1963 donde se discutió sobre la universidad inserta en el país y América Latina y la necesidad de comprometerse en el proceso de transformación nacional que los impulsaba a la búsqueda de nuevos métodos de apostolado. De este modo, se establecieron iniciativas de diálogos y frentes de acción con agrupaciones reformistas y marxistas. (991) Los pronunciamientos de Tandil y sus consecuencias provocaron la exclusión de la JUC de la Junta Directiva de la Acción Católica. (992)

Muchos jucistas ingresaron en organizaciones de izquierda y en procesos de «radicalización política», especialmente en las universidades de Buenos Aires, Bahía Blanca y Tucumán. De esta manera, según Politi, «esta fuerte politización —claramente desde 1968, peronización—, huérfana de un acompañamiento pastoral, desquició a la JUC». (993) En 1970 se eligió a Fortunato Mallimaci, ex militante de la JAC de Punta Alta y miembro de la JUC, como uno de los tres representantes de la Región del Comahue en el Consejo Nacional de Pastoral. Del encuentro se desprendieron una serie de sugerencias que hacían hincapié en la necesidad de una pastoral consciente, comprometida en la realidad, abierta al cambio, con un sentido de unidad de la Iglesia y de conjunto, donde todos, especialmente los jóvenes, tuvieran lugar. (994)

Varios integrantes de la JEC y de la JUC de Bahía Blanca fueron asesinados y desaparecidos: Eduardo Ricci, María Clara Ciocchini, Ely Frers, Horacio Russin, Néstor Junquera, María Eugenia González, Alberto Paira. (995)

EDUARDO RICCI, integrante de la JEC bahiense, fue secuestrado en La Plata, donde estudiaba Medicina, el 30 de marzo de 1977 y continúa desaparecido. (996) Había nacido en Tres Arroyos, provincia de Buenos Aires, el 27 de enero de 1956. Fue Guía Scout en la Pequeña Obra en Bahía Blanca y en la JEC. En La Plata militó en la Juventud Peronista. El Grupo Scout San Pío X inauguró un mural en su memoria y la de otros tres integrantes de la Pequeña Obra que fueron asesinados por la dictadura militar. (997)

1.5. Acción Misionera Argentina, Grupos Misioneros y Campamentos de Trabajo

Hacia finales de los años cincuenta se multiplican las actividades misioneras de verano que consistían en el traslado de grupos de jóvenes, acompañados al menos por un sacerdote, a pequeños pueblos o parajes ubicados en las diócesis más pobres. Se visitaba y reunía a los pobladores, y se realizaban, además de celebraciones y tareas catequéticas, algunos servicios médicos, de alfabetización, construcción de edificaciones precarias, entrega de alimentos, ayuda en las cosechas. Habitualmente los grupos entregaban medicamentos, ropas y alimentos no perecederos en sus lugares de destino.

Para coordinar estas actividades en 1961 se creó Acción Misionera Argentina (AMA). Su principal animador fue Emilio Di Pasquo, obispo de Avellaneda, que siendo anteriormente obispo de San Luis había impulsado las misiones rurales en esa diócesis. AMA se nutría de diversas organizaciones católicas, una de ellas era la JEC. En el verano de 1962 la AMA envió 18 equipos, con más de quinientos misioneros, a Formosa, San Luis y Chaco, (998) y en 1962 tenía 25 equipos con 600 laicos. (999) AMA definía su acción como complementaria y como una acción transitoria, realizada en su mayoría por no residentes en la zona. (1000)

AMA actuaba con reconocimiento del Episcopado, pero era dirigida por laicos y contaba con un equipo de asesores. El último equipo de asesores generales estuvo integrado por los sacerdotes Rodolfo Bufano —luego obispo de San Justo—, Carlos Olivera Lahore, y el padre asuncionista Jorge Adur. Según Roberto Favre en el movimiento de AMA hubo tensiones internas y los «elementos que trataron de politizarlo terminaron dividiéndolo y llevándolo a la desaparición». (1001)

Algunos integrantes de grupos misioneros originados en colegios religiosos tuvieron trayectorias similares. Por ejemplo, tal fue el caso del grupo misionero del Colegio Marianista, del barrio Caballito en la ciudad de Buenos Aires, que iban a Guandacol, provincia de La Rioja. Varios de sus integrantes, vinculados a la Juventud Peronista y algunos a Montoneros, fueron detenidos y desaparecidos entre 1977 y 1978: Fernando Degregorio, Daniel Grieco, Carlos Andisco, Teresita Scianca, y Luis Kuhn —cuyos hermanos Guillermo y Germán padecieron la misma situación— y María Virginia Monzani que pertenecía al grupo que iba a Río Chico, provincia de Río Negro. (1002)

Con características semejantes surgieron los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) promovidos por el sacerdote jesuita José María «Macuca» Llorens (1913-1984) con la colaboración de

Ezequiel Ander-Egg, sociólogo y profesor en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza. Este último perseguido luego por la Triple A y exiliado. (1003)

La experiencia se inició en febrero de 1964 en el Barrio San Martín. A partir de 1966 se nacionalizó y hasta su finalización en 1972 se realizaron campamentos sucesivamente en el norte de Santa Fe, Neuquén, Cutral Có, Cipolletti, General Roca, Salta, Santiago del Estero y Catamarca. En ellos participaron estudiantes de casi todas las Universidades Nacionales y algunas católicas. (1004)

Yamile Álvarez recogió algunas apreciaciones de testigos directos de los CUT, entre ellos el de Rolando Concatti, uno de los más destacados miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. R. Concatti considera que para los jóvenes participantes de los CUT tomar contacto con el dolor, la pobreza extrema y la injusticia era como un «curso aceleradísimo de radicalización política» y muchos optaron por la militancia y «fueron muy manipulados por el proto ERP, es decir el PCR, que terminó siendo la fuente del ERP». Por su parte, Miguel Longo, ex seminarista que acompañaba al padre Llorens, si bien reconoce que el acercamiento a los sectores marginales provocó que muchos estudiantes asumieran compromisos políticos, no cree que haya existido esa influencia preponderante del PRT-ERP sino más bien hacia el peronismo en sus distintas variantes». (1005)

Laura Rodríguez Agüero considera que las trayectorias de estos militantes no fueron lineales ni uniformes: «Si bien señalamos que muchos jóvenes a partir de la militancia barrial y/o cristiana habían incursionado en la política, se dio también el caso inverso. A partir del gran crecimiento en la organización comunitaria, muchos agrupamientos políticos se interesaron en tener trabajo territorial en el San Martín». (1006)

En el marco del llamado «operativo antijesuita», entre junio y septiembre de 1976 se producen las desapariciones de jóvenes militantes que trabajaban junto al sacerdote Llorens. (1007) A los diez años de la muerte de «Macuca», en 1994, se realizó un encuentro nacional en Mendoza de antiguos «campamenteros» donde se hizo memoria de 56 compañeros asesinados/desaparecidos. (1008)

EZEQUIEL ANDER-EGG (1930, Larroudé, La Pampa) se graduó en 1955 en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Allí a través del dominico Paul Ramlot se vincula al movimiento Economía y Humanismo y se traslada a París en 1960 para participar de los cursos sobre desarrollo intergral y armónico que

brindaba el también sacerdote dominico Joseph Louis Lebret. La cercanía y compenetración con la propuesta lebretiana llevó a Ezequiel Ander-Egg a plantearse acompañarlo a Vietnam, pero el propio Lebret lo disuade. (1009) Vuelto a Mendoza, Ander-Egg establece una colaboración muy estrecha con J. M. Llorens. Ander-Egg reconoce su cercanía ideológica y contactos con la guerrilla pese a que él se declaraba pacifista y descreía del éxito de la acción militar subversiva. De todos modos, le valió la persecución y sobrevivió al fusilamiento del que fue objeto por parte del grupo terrorista Triple A en 1975 y que lo llevó al exilio y a actuar en organismos internacionales. De modo particular, sus aportes en la investigación y creación de técnicas de desarrollo social lo constituyeron en un referente internacional en la carrera de Trabajo Social. (1010)

1.6. Movimiento Juvenil Evangelizador

Además de las organizaciones y grupos mencionados que entran en crisis o son desarticulados —fundamentalmente a raíz de procesos de radicalización política y una cierta desmovilización de los cuadros eclesiales más clásicos— simultáneamente cobra auge en la juventud de la Iglesia a partir de 1966, según reseña Carlos Eroles, la acción social hacia las villas marginales y las zonas más pobres del país que sería «la parte visible de un iceberg que moviliza a miles de jóvenes en actividades de servicio». (1011)

En forma similar, Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe, en esos años hacía referencia a una «Argentina secreta» presente «por debajo de las querellas ideológicas». (1012) También habría que agregar quienes vivieron esos años como espectadores sumidos en el miedo y la apatía ante dos facciones en pugna. (1013)

En medio de ese clima, comienzan a realizarse expresiones multitudinarias promovidas por la Iglesia, como el Congreso Eucarístico Nacional celebrado en Salta en 1974, a cuarenta años del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, que contribuían a que la gente saliera a la calle sin miedo. Una interpretación reduce estas y otras manifestaciones a considerarlas como un refugio y un espacio donde expresarse ante la proscripción de las actividades políticas y las persecuciones a partir de 1976. Los recitales musicales del «rock nacional» a partir de 1975 fueron también interpretados como un refugio similar para los jóvenes. (1014)

Es el momento en que surge el *Movimiento Juvenil Evangelizador* en octubre de 1974 como iniciativa de un grupo de asesores y dirigentes de grupos juveniles de Buenos Aires, para coordinar un

movimiento de juventud amplio y evangelizador en un empalme novedoso con la religiosidad popular cuyo mayor exponente fue la primera peregrinación juvenil a pie al Santuario de Luján en octubre de 1975, bajo el lema: «*La juventud peregrina a Luján por la Patria* ». (1015)

Esta iniciativa tuvo una amplia réplica en distintos lugares del país, especialmente bajo distintas advocaciones marianas, convirtiéndose anualmente en un hito entre las tareas que se realizaban a diario en las parroquias, los colegios, y en los compromisos sociales y políticos. Luego del golpe militar, muchos jóvenes se volcaron más al compromiso intraeclesial al encontrar dificultades para canalizar su compromiso político. (1016)

En la Primera Peregrinación Juvenil a Luján, los jóvenes dieron un mensaje que, entre otras cosas, afirmaba:

En cada paso que dimos hasta aquí hemos experimentado lo que es ser un pueblo que camina unido hacia su ideal de libertad. Y es por eso que vinimos. Es que los jóvenes estamos comprendiendo cada vez que formamos parte de un pueblo, el Pueblo de Dios en América Latina, cuyo corazón son los humildes y los trabajadores. Y que ese Dios que nos habla está pidiendo que nos unamos para construir su Reino, para construir un continente y un Hombre Nuevo, donde la fe sea el centro de nuestra vida, una vida donde el Evangelio sea una realidad y no solo palabras. (1017)

Un antecedente cercano y también novedoso fue la peregrinación a Luján que organizó el Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia en diciembre de 1969. Para Jorge Vernazza, la peregrinación a Luján de los villeros expresaba «una notable síntesis de tres niveles: el religioso, el promocional y el "revolucionario"». No era así visto por el progresismo —prosigue Vernazza— que consideraba que «la fe se manifiesta mejor en explicaciones racionales o en el "compromiso" con pautas promocionales o revolucionarias, imaginadas por ellos». Se trataba de una expresión tradicional de la fe, que luego dio paso al Frente Villero, y permitió a los habitantes de la villa expresar su sentido de dignidad y de unidad para manifestar ante las autoridades sus reclamos, los cuales bajo la dictadura militar podían ser interpretados fácilmente como subversivos. (1018)

Volviendo más específicamente sobre la actuación de los jóvenes, otras iniciativas que se multiplicaron en los grupos parroquiales, colegios y movimientos juveniles, fueron las Semanas de la Juventud, encuentros, festivales, y las Vigilias de Pentecostés, iniciadas en 1976.

Se organizaron a su vez «Coordinadoras de pastoral de juventud» diocesanas, y de estas con la Comisión Nacional, constituida en 1978. Al año siguiente tuvo lugar el I Encuentro de Pastoral de Juventud en San Isidro, provincia de Buenos Aires, que, entre otras actividades, promovió una numerosa participación en el Congreso Mariano de Mendoza en octubre de 1980.

A continuación, el Episcopado lanzó en 1981 *Prioridad Juventud,* con el lema «Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud», que reconoce en los jóvenes una acción particularmente dinamizadora de la sociedad. No obstante, a continuación, se indica: «La violencia surgida de las ideologías, el acelerado proceso consumista, la falta de estructuras de participación, la desatención educacional y las fallas de los adultos, al incidir en una naturaleza ya herida por el pecado, provocaron muchas veces la evasión hacia el placer o el tener, hacia el extremismo o la indiferencia». (1019)

De algún modo, se trataba del surgimiento de una nueva generación del laicado juvenil con identidad característica y con un espacio propio en la organización eclesial que alcanzó un importante protagonismo y movilización en 1981 para la superación del conflicto con Chile por las islas del Beagle, en su participación en favor de la paz durante la visita del papa Juan Pablo II durante la guerra de Malvinas, y en su contribución al proceso de transición a la democracia.

Un hecho poco conocido que refiere Nieves Tapia —destacada dirigente juvenil de esos años— es que la organización de la vigilia y la multitudinaria misa con Juan Pablo II en el barrio de Palermo en junio de 1982 fue ocasión de los primeros encuentros entre representantes de las juventudes de un amplio rango de partidos políticos, aún en reorganización y prácticamente clandestinas, con representantes de la Prioridad Juventud, para coordinar la participación de juventudes políticas en los actos con el Papa. A partir de esos vínculos se estableció un diálogo permanente entre la Comisión Nacional para la Prioridad Juventud, y quienes en 1983 conformarían la mesa directiva del Movimiento de Juventudes Políticas. (1020) Otro momento culminante de esta movilización juvenil tuvo lugar en «Encuentro Nacional de Juventud» que se realizó en Córdoba en septiembre de 1985. (1021)

El obispo Jorge Casaretto haciendo una evaluación de esos años señala que «el país ardía en la violencia y la Iglesia vivía un despertar vocacional y juvenil». Y agrega:

Las parroquias y colegios fueron en ese tiempo espacios de contención y acompañamiento. Los jóvenes no tenían donde reunirse. Todo encuentro corría el riesgo de ser sospechoso. En todo caso también podían serlo las parroquias. Pero los servicios de inteligencia tenían bien fichados a los sacerdotes más comprometidos políticamente. Algunos tuvieron que emigrar. En este sentido los obispos, en general, defendieron los espacios juveniles y los militares respetaron esa autonomía eclesial. Hubo algunos sociólogos que intentaron explicar esta multitudinaria afluencia juvenil diciendo que al no tener otras posibilidades, excluida de la sociedad la política y el sindicalismo, solo quedaba como salida el fenómeno religioso. En realidad es difícil establecer un diagnóstico de las causas de esa primavera religiosa en la juventud. Para los que tenemos fe, los caminos de Dios son insondables. No es fácil encontrar explicaciones humanas: la Iglesia viviendo su momento más difícil y en paralelo una fuerte renovación procedente del ámbito juvenil. (1022)

A su vez, Nieves Tapia, sostiene que, contrariamente a ciertos estereotipos que identifican al conjunto de estas nuevas expresiones y movimientos laicales como «espiritualistas» o «alejados de compromisos sociales o políticos», también sufrieron las consecuencias de la violencia política aun sin haberla alentado ni protagonizado. Sus integrantes participaron social y políticamente, incluso cuando era peligroso, y contribuyeron significativamente a la transición hacia la democracia, así como al crecimiento de un laicado más plural y menos jerárquico, desarrollando iniciativas concretas de compromiso social institucional, y formando adultos y jóvenes comprometidos con la realidad, y algunos de ellos pasaron a desempeñarse en altos cargos de la política provincial y nacional y en la sociedad civil. (1023)

2. Organizaciones de inspiración cristiana

Tal cual se indicó, pasaremos a considerar la actuación, especialmente en espacios políticos, sindicales y culturales de agrupaciones de inspiración católica y de algunos de sus dirigentes más significativos.

2.1. Partido Demócrata Cristiano

El Partido Demócrata Cristiano (PDC) fue fundado en forma clandestina en Córdoba en julio de 1954, en un clima de creciente enfrentamiento entre la Iglesia y el gobierno peronista. Según G. Farrell, captará el 25% del voto de los practicantes católicos de clase media y contará con poca simpatía de obispos y sacerdotes. Por algunos años ocupará el lugar del nacionalismo católico, aunque sin

ciertos ribetes populares que este tenía. (1024)

Para principios de los años sesenta se encontraba dividido en tres líneas: los social-cristianos, en su gran mayoría los fundadores del partido, que se caracterizaban por su antiperonismo; los «Verdes», o la izquierda ideológica, constituida por dirigentes humanistas de la Universidad; y la línea de «Apertura». Esta última, liderada por Horacio Sueldo, propugnaba un acercamiento al peronismo, apoyó las luchas de la CGT y presentó proyectos de reforma agraria y de la empresa. Tras el golpe militar encabezado por el general Onganía en 1966, varios de los miembros más jóvenes de Apertura se incorporaron al Peronismo Revolucionario. Otros como como Norberto Habegger y Oscar De Gregorio fundan la organización Descamisados, y luego ocuparán lugares destacados en Montoneros. (1025) Trayectoria semejante recorrieron, por ejemplo, Roberto Cirilo Perdía y Horacio Mendizábal, quienes desde el PDC en Santa Fe también se integraron a Montoneros entre 1972 y 1973. (1026)

Según testimonios relevados por E. Campos, para muchos de estos jóvenes y otros con trayectorias similares: «se hizo una amalgama… ser cristiano y ser revolucionario era lo mismo… después, lo religioso desaparece». Asimismo, se valoraba «la importancia de la construcción de un Ejército popular como dirección (junto a Perón) de la guerra revolucionaria. Llegados a este punto, las referencias al cristianismo van a ir quedando completamente absorbidas por el peronismo». (1027)

En cuanto al conjunto del partido se fracturó en 1972, en el Partido Revolucionario Cristiano, bajo el liderazgo de Horacio Sueldo, y el Partido Popular Cristiano conducido por José Allende, a raíz de las distintas posiciones frente a las convocatorias al diálogo del gobierno militar. (1028) Para la vuelta de la democracia el partido se reunifica, y en las elecciones presidenciales de 1983 obtienen escasos resultados, salvo en la ciudad de Buenos Aires donde Augusto Conte, que había sido uno de los fundadores del *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS) en 1979, logró la banca de diputado nacional.

Hubo numerosas publicaciones de inspiración demócrata cristiana, en el período 1955-1985, algunas con muy pocos números y de corta duración. (1029) Aquí solamente nos detendremos en la revista *Proyecto de Liberación* , órgano de difusión del Instituto de Estudios e Investigaciones que dependía de la Fundación Argentina para la Promoción del Desarrollo Económico y Social, que fue publicada entre septiembre de 1973 y diciembre de 1977, con un total de 26 entregas con artículos firmados entre otros por Carlos Eroles,

Carlos Auyero, Gastón Bordelois, Salvador Busacca, Luis Morea, Francisco Suárez, Néstor Vicente. En noviembre de 1973 la revista se solidariza con Enrique Dussel, que había escrito la editorial del número 1, ante el estallido de una bomba en su domicilio de Mendoza, donde fueron arrojados volantes que lo acusaban de inculcar la ideología marxista a los estudiantes de la Universidad de Cuyo.

A su vez, en la editorial del número 6 de julio de 1974 se refieren a la muerte de Juan Domingo Perón y destacan que fue despedido por los distintos sectores del país con dolor y en paz, actitudes que contrastan con «el recrudecimiento despiadado de la vía violenta como método de acción política». Se está haciendo referencia a los asesinatos, a menos de un mes de la asunción de Isabel Perón, de Arturo Mor Roig, que había sido ministro del Interior, durante la presidencia de facto de Alejandro Lanusse, y del diputado justicialista Rodolfo Ortega Peña. A continuación, reproducen párrafos del documento de la Conferencia Episcopal Argentina de mayo de ese año sobre la violencia. Otra vez, en la editorial de abril de 1975, se vuelve sobre la violencia en el país que es entendida como un conjunto de «guerras privadas» que el 23 de marzo de ese año produjeron «un asesinato político cada dos horas y 24 minutos» y que sus autores se presentan «bajo las apariencias de la revolución» o «de la defensa intimidatoria del orden».

HORACIO JORGE SUELDO (Villa del Rosario, Córdoba, 1923-Buenos Aires, 2016). En su juventud integró la Acción Católica, la Conferencia Vicentina y durante un par de años formó parte de la JOC. Su paso por esos ámbitos lo sintetiza así: «Dios y Pueblo fue algo así como nuestro santo y seña». (1030) Abogado, fue miembro fundador del PDC y diputado nacional entre 1973 y 1976. Al denunciar los crímenes de los grupos parapoliciales fue perseguido por la Triple A. (1031)

CARLOS EROLES (Buenos Aires 1940-2009). Se incorporó a la Democracia Cristiana en 1964 y se introdujo en la lectura de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Joseph-Louis Lebret y Teilhard de Chardin a quienes atribuía haberles proporcionado una concepción personalista y comunitaria, desde una perspectiva cristiana. Adhirió dentro del PDC a los que buscaban la reconciliación entre los sectores medios y la clase trabajadora en el marco de una propuesta de cambio social y político. Respecto a la violencia manifestaba su rechazo a «todas sus manifestaciones y a las expresiones de revolucionarismo infantil que frustró a gran parte de la juventud argentina. Y más tarde, [se destacó] en la defensa militante de los derechos humanos,

afectados por el terrorismo de izquierda y el terrorismo de derecha, por los grupos subversivos y ciertas formas de represión indiscriminada alejadas del Estado de derecho». (1032)

En la crisis y división que afectó al partido adhirió al Partido Popular Cristiano. Brindó apoyo a militantes políticos de diversos partidos, «desaparecidos» o encarcelados. Fue integrante de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. En 1978 un grupo comando paramilitar secuestró a Rita Verónica Eroles Turucz, Teodoro Eroles Turucz, Daniel Bidón Chanal (esposo de Rita) y Luis Carvalho; desde entonces sus dos hermanos y cuñado permanecen «desaparecidos». (1033)

C. Eroles se desempeñó como secretario general de la Comisión Nacional de Justicia y Paz (1981-1982). Con el retorno de la vida democrática fue jefe del Gabinete de Asesores de la Secretaría de Estado de Desarrollo Humano y Familia (1983-1985) y luego director nacional de Protección del Menor y la Familia (1985-1986). Licenciado en Servicio Social, fue director de la Carrera de Trabajo Social-UBA (1998-2000) y Coordinador del Área Discapacidad de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. (1034)

2.2. Acción Sindical Argentina

Acción Sindical Argentina (ASA) fue fundada el 5 de octubre de 1955, quince días después de la caída de Perón, por un grupo de dirigentes de la Juventud Obrera Católica. Los antecedentes de ASA están en la Acción Sindical Chilena fundada en 1947 bajo el impulso del jesuita Alberto Hurtado. ASA se fundó en el Colegio del Salvador de la ciudad de Buenos Aires.

En sus tramos iniciales, los dirigentes fueron acompañados por varios jesuitas —Ramón Dorrego, Ismael Quiles, Enrique Fabri— y el sacerdote Egidio Esparza de la arquidiócesis de Buenos Aires. Asimismo, contaban con el apoyo de influyentes laicos ligados a la ACA: Basilio Serrano; César Belaunde y Francisco Valsecchi. (1035) El sacerdote Milan Viscovich, decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de Córdoba, era el asesor espiritual de ASA en esa ciudad.

ASA tenía una estructura a nivel nacional, con militantes en varias provincias como Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires y Salta. Entre sus principales dirigentes sobresalen: Alfredo Di Pacce, José Palacios, Dante Oberlin y Emilio Máspero. (1036) E. Máspero, de origen metalúrgico, tendrá luego una extensa trayectoria como dirigente

sindical en el ámbito internacional como secretario general de Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos.

ASA se proponía un sindicalismo basado en la doctrina social cristiana que denunciaba las injusticias y el egoísmo del sistema capitalista, y se pronunciaba por una doctrina revolucionaria que superara el colectivismo marxista y estableciera los fundamentos de un nuevo orden social. (1037) En sus orígenes, era crítica de la experiencia peronista y defendía el pluralismo sindical. Hacia comienzos de los años sesenta ASA cambió su postura respecto del peronismo y adhirió a la Central Única de Trabajadores y participó en las sucesivas etapas del Plan de Lucha de la CGT. Pese a que tuvo una gravitación pequeña dentro del espectro del movimiento obrero, se destacó por sus tareas de formación de dirigentes sindicales, muchas de ellas hechas en conjunto con integrantes del *Centro Argentino de Economía Humana* como Floreal Forni y Julio Neffa. (1038)

En 1968 se fusiona con el Movimiento Sindical Demócrata Cristiano y se designa a Juan Carlos Loureiro como secretario general y a Dante Oberlin como secretario adjunto. En octubre de ese año, J. C. Loureiro muere en un «accidente» nunca esclarecido. Poco después D. Oberlin es detenido junto con otros compañeros del gremio gráfico.

Según Martín Oberlin, el nexo entre el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, el sindicalismo combativo y las organizaciones armadas habría estado dado, en gran parte, por ASA, que brindaba en su sede un espacio de encuentro y proveía de militantes. La proscripción del peronismo y la dictadura creciente hicieron que muchos de sus miembros optaran por la lucha armada, fueran muertos y desaparecidos.

Entre ellos: Felipe Burgos, apresado en 1972 porque habría participado en el intento fallido de Montoneros de hacer volar las instalaciones Krupp en Ampascachi, Salta; se lo da por desaparecido a partir de 1976; Dante Oberlin, fundador de dos Unidades Básicas Revolucionarias de Montoneros; Armando Croatto, elegido en 1974 como diputado por el Partido Montonero, miembro del Consejo Superior del Movimiento Peronista Montonero, murió luego en la contraofensiva de 1978; Héctor Oberlin y Ángel Baudracco, desaparecidos en enero de 1976; René Oberlin, miembro fundador de Montoneros, preso en Rawson, fue amnistiado por Cámpora el 25 de mayo de 1973, asesinado/desaparecido en 1977; Dante Oberlin, último secretario general de ASA, exiliado en 1976; José Palacios, miembro fundador de ASA, desaparecido en 1975; Rubén Salami, preso en Rawson, exiliado en 1979. (1039)

Con la vuelta de Perón muchos militantes de ASA se integraron a la JP Lealtad, aunque otros como René Oberlin y Armando Croatto decidieron seguir en Montoneros. También fue integrante de ASA el entonces estudiante de abogacía en la Universidad Católica Argentina en Buenos Aires, Roberto Cirilo Perdía, quien luego se radicó en Santa Fe como ya señalamos. Justamente, la seccional Santa Fe de ASA, cuyo primer presidente fue Dante Oberlin, participó, junto con el Ateneo de Santa Fe, en el origen de una de las células básicas de Montoneros. (1040) Los Ateneos era agrupaciones estudiantiles universitarias promovidas por la Iglesia en distintos puntos del país y que luego veremos con más detalle.

En Santa Fe, los interlocutores de ASA con los militantes del Ateneo eran los hermanos René y Dante Oberlin. Los integrantes del Ateneo y de ASA realizaban actividades en conjunto, y René en 1969 ya formaba parte del aparato clandestino liderado por Mario Ernst, presidente del Ateneo santafesino.

René Oberlin había estudiado en el Seminario Metropolitano de Santa Fe, aunque se retiró antes de ordenarse sacerdote. Luego ingresó a trabajar en la Cooperativa de Seguros La Única, y fue el primer secretario general del Sindicato de Seguros de Santa Fe. Dante Oberlin, un año menor que René, pertenecía al gremio de los Gráficos, lo que le posibilitó un permanente contacto con Raimundo Ongaro y una activa participación en la CGT de los Argentinos.

CARLOS LUIS CUSTER (Quilmes, provincia de Buenos Aires, 1939). C. Custer desde muy joven ingresa en la actividad sindical, y simultáneamente participa en la Juventud de Acción Católica y en el sector del Partido Demócrata Cristiano que lideraban Horacio Sueldo, Augusto Conte Mac Donell y Carlos Auyero. Con este último colabora estrechamente en su actividad legislativa hasta la revolución de 1966. Luego se fue alejando lentamente de la Democracia Cristiana, pero no así de los sectores de orientación cristiana dentro del sindicalismo argentino y latinoamericano. (1041)

A través de Emilio Máspero se vincula a ASA en 1963 y a las actividades del sindicalismo a nivel latinoamericano, que lo llevan a ser designado en 1968 secretario general adjunto de la Confederación Mundial del Trabajo con sede en Bélgica, central gremial de orientación cristiana. En 1974 regresa a la Argentina y se incorpora a la Asociación Trabajadores del Estado (ATE) junto a Héctor Quagliaro, Víctor De Gennaro y Germán Abdala, y en el campo político, afiliado al Partido Justicialista, adhiere a la «Renovación Peronista». Fue dos años diputado nacional, de 1989 a 1991.

Custer colaboró estrechamente con Jorge Novak, primer obispo de Quilmes, y fue miembro del Consejo de Pastoral Diocesano (1978-1985) y de la Comisión Nacional de Justicia y Paz. A fines de 1996, Juan Pablo II lo designa como Miembro Titular del Consejo Pontificio de Justicia y Paz. En 2003 fue designado por el gobierno argentino como embajador ante la Santa Sede. (1042)

2.3. Cristianismo y Revolución, Comando Camilo Torres y Cristianos para la Liberación

En septiembre de 1966 aparece la revista *Cristianismo y Revolución* (CyR), dirigida por Juan García Elorrio, y pocos meses después la revista *Tierra Nueva* , ambas publicaciones «asumirán la posición más crítica y radicalizada del cristianismo militante». (1043)

Cristianismo y Revolución , con una tirada de treinta números a lo largo de cinco años, propiciaba la revolución orientada a la toma del poder y la defensa de la lucha armada como una respuesta a la violencia institucionalizada del sistema en América Latina. En relación con la Argentina apoyaban a la tendencia revolucionaria del peronismo y a la CGT de los Argentinos. La figura descollante de *Cristianismo y Revolución* es Juan García Elorrio, antiguo miembro de la Juventud de Acción Católica y ex seminarista muy vinculado a John William Cooke, delegado por Perón en 1956 para organizar la Resistencia. (1044) En el lanzamiento de la revista colaboraron Fernando Abal Medina, Norma Arrostito, Carlos



Raimundo Ongaro (1925-2016), dirigente sindical, secretario general de la CGT de los Argentinos (1968-1974) (AGN).

Ramus y Mario Firmenich que se habían ido distanciando del padre Mugica quien ponía demasiados reparos a la acción guerrillera (1045) , oposición que será más plena tras el regreso de Perón a la Argentina. (1046)

Hacia 1968, *Cristianismo y Revolución* convocó a distintos grupos católicos en el colegio Sanford de Quilmes, perteneciente en ese entonces a la diócesis de Avellaneda a cargo de Jerónimo Podestá, donde se planteó por primera vez en ese ámbito la posibilidad de la lucha armada y habría surgido la decisión final de fundar Montoneros. (1047)

El 27 de junio de 1969, Emilio Mariano Jáuregui, un periodista que también integraba *Cristianismo y Revolución* , fue muerto por la policía durante la represión que siguió a una manifestación de repudio a la visita que Nelson Rockefeller realizaba a Buenos Aires como enviado de Richard Nixon. En agosto de 1969 García Elorrio fue detenido por el gobierno y unos tres meses después se lo liberó. En enero de 1970 muere tras un accidente automovilístico en la ciudad en Buenos Aires. (1048)

Otro miembro destacado de *Cristianismo y Revolución* fue José Sabino Navarro, quien desde muy joven trabajaba como obrero en la fábrica Deutz Cantábrica e integraba la comisión sindical interna. Desilusionado de la lucha gremial se vinculó con la revista. Así fue como conoció a Jorge Gil Solá, segundo en el Comando Camilo Torres. Gil Solá brindó cursos de capacitación en explosivos en la casa de Sabino en San Miguel, provincia de Buenos Aires. De esas prácticas participaron además Elvio Alberione y Alberto Molinas. (1049)

En realidad, *Cristianismo y Revolución* fue mucho más que un medio gráfico, fue un espacio de encuentro y de impulso de diversos grupos como el Comando Camilo Torres y el Centro de Estudios Teilhard de Chardin. El Comando Camilo Torres da a conocer en mayo de 1969 el «Manifiesto de los Camilos», en que alienta la lucha contra la dictadura militar y el imperialismo, y enaltece la figura del sacerdote Camilo Torres, partícipe de la acción guerrillera y muerto en Colombia. (1050)

El Comando Camilo Torres agrupaba unos treinta integrantes, casi todos de menos de 25 años, y se dividía en células de tres niveles: de superficie, intermedio y militar. No era exigible que sus miembros fueran cristianos, pero la mayoría estaban vinculados a la Iglesia y realizaban tareas en villas miseria del gran Buenos Aires y en las universidades.

La aparición pública del Comando tuvo lugar el 1º de mayo de 1967 en la Catedral Metropolitana durante el Tedeum con motivo del día del Trabajador, que era presidido por el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano. Se arrojaron volantes y se interrumpió la celebración para denunciar «las claudicaciones de la Iglesia oficial y su traición a los pobres». (1051)

Poco después, Fernando Abal Medina, Norma Arrostito y Emilio Maza —que también eran miembros destacados de *Cristianismo y Revolución* — viajaron a Cuba para recibir instrucción militar. Se estaba dando el tránsito desde el «cristianismo revolucionario» a la constitución de «grupos político-militares» que en gran parte desembocan en Montoneros. (1052) A su vez, según Gillespie, otros entre los primeros montoneros de origen católico eran Emilio Maza, estudiante de medicina en la Universidad Católica de Córdoba y dirigente de la Juventud Integralista, agrupación que veremos luego; Jorge Gustavo Rossi proveniente de la JOC y Carlos Capuano Martínez de la JEC. (1053)

Entre otras personalidades destacadas, con las cuales *Cristianismo y Revolución* tenía estrecha vinculación, sobresalen el sindicalista Raimundo Ongaro y el periodista y escritor Rodolfo Walsh, que colaboraban asiduamente en la revista sea mediante artículos o entrevistas. (1054) A Ongaro se le atribuye «influencia católica radical» (1055) , y es caracterizado como «un dirigente sindical cristiano y peronista». (1056) En oposición a los sectores sindicales liderados por Augusto Timoteo Vandor —dispuestos a acordar con el gobierno de facto de Onganía y que promovían un *peronismo sin Perón* — surge en 1968 la Confederación General del Trabajo de los Argentinos (CGTA), cuyo secretario general era R. Ongaro y R. Walsh, director del periódico de la organización. (1057)

R. Ongaro y Agustín Tosco, de filiación marxista y al frente del sindicato de Luz y Fuerza, lanzan en Córdoba, el primero de mayo de 1968, el plan de lucha de la CGTA. R. Walsh fue el principal redactor del documento. La CGTA a su vez fue el punto de convergencia de diferentes grupos, especialmente gremiales y estudiantiles, que darán lugar en mayo de 1969 a los disturbios ocurridos en la ciudad de Córdoba, conocidos como el «Cordobazo». A finales de junio de ese año, Vandor fue asesinado en la sede de la Unión Obrera Metalúrgica, en la ciudad de Buenos Aires, por un grupo que habría estado vinculado a la CGTA: Rodolfo Walsh, Raimundo Villaflor, Carlos Caride, Horacio Mendizábal y Dardo Cabo; y apoyado logísticamente por los «Descamisados»: Norberto Habegger, Cirilo Perdía y Eduardo De Gregorio. (1058) También se señala como autores a un

«desconocido comando guerrillero». (1059) Las principales figuras del Cordobazo —Ongaro, Tosco y otros— fueron encarceladas. Ongaro fue detenido nuevamente en 1975; pasó luego al exilio hasta el regreso de la democracia en 1983.

Por su parte, a N. Habegger se le adjudica la iniciativa de crear en 1975 la organización Cristianos para la Liberación (CPL), que se proponía reagrupar a algunos cristianos críticos de la política montonera luego del asesinato del padre Carlos Mugica y a militantes dispersos tras las crisis del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. La agrupación constituida a fines de 1975 estaba conformada por laicos y sacerdotes. La coordinación estuvo a cargo el sacerdote Pablo Gazzarri. (1060) Algunos lugares de encuentro en la ciudad de Buenos Aires eran las parroquias Nuestra Señora del Carmen, San Patricio, Sagrado Corazón y otras. El capuchino Carlos Bustos y Flora Castro, esposa de Habegger, promovieron la extensión de CPL a las provincias de Chaco, Corrientes y Córdoba. (1061)

Según A. Duzdevich, el CPL sumó 58 integrantes entre secuestrados, asesinados y desaparecidos entre 1976 y 1978. (1062) Entre ellos se encontraba N. Habegger, quien al momento de su secuestro y desaparición, a finales de 1978, era secretario de la Organización de la Rama Política del Movimiento Peronista Montonero. (1063)

2.4. Centro Teilhard de Chardin y revista Nueva Tierra

El otro grupo vinculado a *Cristianismo y Revolución* fue el Centro Teilhard de Chardin dirigido por Miguel Mascialino, ex sacerdote vinculado a los gremios combativos y colaborador habitual de la revista. El Centro organizaba seminarios, cursos y conferencias vinculados con temas teológicos, de historia argentina y del sindicalismo, y de economía. (1064) Se inspiraban principalmente en T. de Chardin apuntando a conciliar la relación entre fe y ciencia, pero también difundían a autores como Maritain, Lebret y Mounier. (1065)

Entre los participantes de las actividades del Centro, se encontraba Gustavo Lafleur que a su vez participaba de la Juventud Revolucionaria Peronista que dirigía Gustavo Rearte, y en 1964 estuvo entre los numerosos militantes peronistas que recibieron instrucción militar en Cuba. G. Lafleur junto con J. Sabino Navarro decidieron en enero de 1969 crear una célula armada conformada también por José Amorín y Carlos Hobert. Este último provenía de la JOC, estudiaba Sociología en la Universidad del Salvador y luego ocupó una de las posiciones de mayor jerarquía en Montoneros. Muere en un

enfrentamiento con fuerzas del ejército que ingresaron en su vivienda el 17 de diciembre de 1976. (1066) En esa acción, su compañera, mató al coronel del Ejército que comandaba el operativo. (1067)

Por otra parte, el Centro T. de Chardin, para difundir el fruto de sus reflexiones, decide crear la revista *Tierra Nueva* , para impulsar además las reformas del Concilio recientemente concluido y «repensar desde la base todas las expresiones de la fe». (1068) El primer número de *Tierra Nueva* fue publicado en noviembre de 1966. Formaban parte de la iniciativa, Roberto S. De Brito, María Elba Foix, Guillermo Tedeschi, Alicia Vega, Malena Estévez, N. Beatriz Sorrosol y Miguel A. Sejem, entre otros, que casi en su totalidad provenían de la Juventud Universitaria Católica. R. De Brito, estudiante que estaba en el consejo diocesano de la JUC, era su director, y el consejo de redacción estaba integrado por varios sacerdotes: Rodolfo Ricciardelli, Juan Geltman, Lucio Gera, Alejandro Mayol y Manuel Artiles. (1069)

Pese a su corta existencia e inmediatamente después de su primea edición, *Tierra Nueva* mereció una severa crítica del cardenal Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires, mediante una Carta Pastoral. En ella resumidamente se rechaza el clima de historicismo que atraviesan sus artículos, que desvirtúan toda verdad y norma moral permanentes y contienen una exaltación de las ciencias y culturas actuales sin discernimiento crítico alguno. Los artículos tienen además frases imprecisas y ambiguas que la mayoría de los lectores entenderán en sentido erróneo, sin insinuar soluciones. En la misma Carta se prohíbe a los sacerdotes que volvieran a escribir en la revista. (1070)

Seguidamente los redactores de *Tierra Nueva* responden al cardenal Caggiano manifestándose sorprendidos por no haber un diálogo previo y negarles una entrevista. Sostienen que en ningún momento rechazan los valores permanentes de la Doctrina Cristiana, y la autoridad y unidad de la Iglesia. Al mismo tiempo afirman el derecho al ejercicio de la opinión pública dentro de la Iglesia como señala el Concilio en la *Lumen Gentium* nº 37. También se indica que los sacerdotes no escribirán artículos pero seguirán colaborando con el resto del equipo de la revista que consideran debe seguir apareciendo. (1071) La revista tuvo solamente dos números más y se dejó de publicar por razones presupuestarias y porque en su grupo animador surgieron disidencias principalmente en relación con la violencia, según afirma Miguel Mascialino. (1072)

2.5. Guardia de Hierro

Varias de las organizaciones, personas y grupos que ya hemos

presentado fueron pasando desde una pertenencia religiosa a la acción política insurreccional, pero también se verificaron otros recorridos que Luis Donatello señala en dirección hacia el peronismo pero que aquí podemos tomarlos en sentido más amplio. De ese modo, unos se incorporaron a la vía político-institucional —en términos nominales o en la acción política directa—; otros, a seguir militando en el catolicismo, con una adhesión al peronismo, pero desde el trabajo «de base»; o bien como «un grupo de vanguardia». Este último habría sido el caso de los que se incorporaron a Guardia de Hierro (GH), que se constituyó como una «vanguardia técnica dentro del peronismo». (1073)

El grupo estaba dirigido por Alejandro Álvarez y sus orígenes datan de comienzos de los años sesenta como parte de la Resistencia Peronista. Posteriormente confluyen en GH algunos militantes católicos de la Universidad del Salvador —por ejemplo, Julio Bárbaro — e intelectuales como Amelia Podetti, que formó parte de las Cátedras Nacionales y directora de la revista *Hechos e Ideas* . Otros eran de origen judío, como el socialista Roberto Grabois proveniente del Frente Estudiantil Nacional (FEN), o el economista de Mendoza Roberto Roitman. (1074)

GH y el FEN dan lugar en 1972 a la Organización Única del Trasvasamiento Generacional (OUTG), encargada de formar militantes y con intenso trabajo barrial mediante el que promueven un peronismo ortodoxo y verticalista, entregado a cumplir la voluntad de Perón. Al mismo tiempo, proclaman su oposición a la lucha armada y declaran a los montoneros como «infiltrados en el movimiento peronista». Tras la muerte de Perón en 1974 buena parte de la OUTG se disuelve, aunque algunos compusieron una línea política de defensa del gobierno de Isabel Perón. (1075) Francisco Piñón, que había sido integrante de GH, fue designado rector de la Universidad del Salvador en 1975 luego de que los jesuitas la traspasaran a un grupo de laicos.

2.6. Tacuara

La agrupación nacionalista Tacuara nace en 1957, su principal dirigente fue Alberto Ezcurra Uriburu, «católico, antiliberal, rosista e hispánico», que posteriormente fue ordenado sacerdote. Junto a Ezcurra se desempeñaba Joe Baxter que luego se sumará al ERP. Sus integrantes eran jóvenes de clase media y alta, que profesaban un «antisionismo» que intentaba diferenciarse del antisemitismo. Estaban organizados en grupos de choque que tuvieron una importante presencia en las grescas durante el conflicto Laica o Libre, a favor de esta última postura, y que años más tarde formarían parte de

organizaciones armadas de distintas ideologías. F. Abal Medina y G. Ramus, muy jóvenes, habrían tenido alguna participación en Tacuara. (1076) Significativamente, Montoneros colocará en su escudo la lanza tacuara cruzada con un fusil. (1077)

Un desprendimiento del Tacuara original dio lugar al Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (MNRT), que combinaba peronismo, nacionalismo revolucionario y marxismo, y tomaba como método la guerrilla urbana. (1078) El asalto armado del MNRT en 1963 al transporte de caudales del Policlínico Bancario tuvo una gran trascendencia pública.

Rodolfo Galimberti, también siendo muy joven estuvo vinculado a Tacuara. Desde esta trayectoria previa, Galimberti se hizo cargo de la jefatura del Juventudes Argentinas para la Emancipación Nacional (JAEN), agrupamiento en el cual participaban Augusto Pérez Lindo, profesor de Introducción a las Ciencias Políticas en la Universidad del Salvador y que provenía de la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios, antecedente directo de Tacuara. Pérez Lindo fue quien introdujo a Galimberti en Tacuara. Otro profesor integrante del JAEN fue Carlos Grosso, ex seminarista jesuita y licenciado en letras, que escribió en 1969 «El movimiento nacional y la Iglesia», documento en que «el JAEN se reconocía como parte de un sector católico "esclarecido" que bregaba por la "liberación" de América Latina» y se criticaba a la institución eclesiástica por haber enfrentado al peronismo en los años cincuenta y provocado una ruptura que todavía no se había superado. (1079)

2.7. Azul y Blanco

Cierta similitud de origen y trayectoria se puede advertir en torno a la revista *Azul y Blanco* que aglutinaba buena parte de la generación de intelectuales que se había formado en los Cursos de Cultura Católica en la década de 1920. Se caracterizaban por su pensamiento nacionalista combinado con «el antiliberalismo, el anticomunismo, el autoritarismo, el hispanismo, el revisionismo histórico, el catolicismo, el elitismo, el antiimperialismo, el corporativismo y la creencia en la supremacía de la nación». (1080)

Azul y Blanco fue fundada en 1956 y era dirigida por Marcelo Sánchez Sorondo. Contó con la colaboración de Ricardo Curutchet, fundador luego de la segunda época de la revista *Cabildo* , y de Juan Manuel Abal Medina, quien sería el secretario general del partido Justicialista en la década de 1970. También participaba de la publicación Santiago Díaz Vieyra, ex director de la vieja Cabildo, en la

década de 1940. Díaz Vieyra, al igual que muchos otros nacionalistas, integró los llamados «comandos civiles», grupos armados clandestinos, en el que también participaron católicos que brindaron apoyo a los militares que ejecutaron el golpe de Estado contra Perón en 1955. Algunos pasaron a formar parte del gobierno del general Eduardo Lonardi pero se decepcionaron con la Revolución Libertadora cuando el general Aramburu lo desplaza.

Los integrantes más jóvenes de *Azul y Blanco* se fueron orientando hacia el peronismo y toman contacto con la CGTA. Allí «su dirigente izquierdista, Raimundo Ongaro, compartía con los jóvenes “azulblanquistas” no solo su preocupación por los sectores populares sino también su formación y adscripción católicas». (1081)

Reinaugurado en 1966 bajo la dirección de Curutchet, a este proyecto se suman nuevas generaciones. El semanario se manifestaba al comienzo de acuerdo con la Revolución Argentina y ya en 1967 eran críticos de esta, con estrategias diversas. Sánchez Sorondo con Carlos Augusto Caro fundaron el Movimiento de Revolución Nacional. Curutchet junto a Juan Pablo Oliver y Roque Raúl Aragón abandonan el semanario y fundan la Junta Coordinadora Nacionalista. *Azul y Blanco* sufrió varias clausuras, la última en 1969.

2.8. Grupo Criterio

«Grupo Criterio» sería originalmente una denominación despectiva que habrían utilizado Guardia de Hierro y la Juventud Peronista, enfrentadas ideológicamente con algunos profesores de la Universidad del Salvador (USAL) que escribían o eran parte del consejo de redacción de la revista *Criterio* . (1082) Eran ellos: Carlos Alberto Floria, Marcelo Montserrat, Pablo Capanna y el sacerdote Rafael Braun. Los acusaban de «“cientificismo” y, sin llegar a estar del lado del “enemigo”, de ser un producto del espíritu “pequeño burgués”». (1083)

C. Floria, recibido como abogado en 1954 en la Universidad de Buenos Aires, poco después se doctora y comienza a dar clases de Historia Argentina. En 1957 ingresa a *Criterio* , y se le encarga buena parte de los editoriales. (1084) En 1968, luego de un viaje de investigación a Estados Unidos, la USAL le acepta —después de ser rechazado en la UBA— un novedoso plan de estudios para la carrera de Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Sociales. (1085) Seguidamente, C. Floria será nombrado decano (1969-1973) y R. Braun, director de la carrera. (1086)

En la USAL, para 1972, particularmente en la Facultad de Ciencias Sociales, se manifestaba un fuerte accionar político y fracturas ideológicas entre los partidarios de una «ciencia política académica» y los que propugnaban una «ciencia política comprometida y militante», manifestada en la diversidad entre las cátedras a cargo de José María Rozas, León Pomeranz, Luis Sánchez Aizcorbe, presbítero Carlos Mugica, Arturo Sampay, Eduardo Errandonea, Alberto Acevo, presbítero Luis Virasoro, Abel Fleitas Ortiz de Rosas, Luis Dallanegra, y Héctor Roudil, entre otros. Asimismo entre los estudiantes había una intensa conexión con la vida política nacional y la conducción del Centro de Estudiantes fue obtenida en 1975 por agrupaciones vinculadas al ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo) y a las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias). Para entonces ya habían renunciado en 1973 los profesores del «grupo Criterio». (1087) A su vez, la Compañía de Jesús estaba viviendo una gran tensión y en 1974 traspasa la USAL, siendo superior provincial el padre Jorge Bergoglio, a una asociación de laicos.

En cuanto a la revista *Criterio* , fundada en 1928, estuvo dirigida muchos años por el padre Gustavo Franceschi (1930-1957) y en el período que nos ocupa por el padre Jorge Mejía (1957-1978) y por el padre Rafael Braun (1978-1990). Posteriormente por un breve período la codirigieron Carlos Floria y Fermín Fevre; y desde 1996 el director es José María Poirier. Otros colaboradores habituales de la época que nos ocupa fueron Juan Julio Costa, Felipe Freier, Natalio Botana, Juan José Llach y Alberto Petrecolla.

Respecto al posicionamiento de la revista —con una extensa trayectoria que la constituye en la publicación periódica más constante de la Argentina— ha sido estudiada por numerosos autores que la rotulan como representante de un «catolicismo liberal» e «intelectualista», sobre todo respecto al período que nos concierne, en contraste con un catolicismo más tradicional y distanciado, a su vez, de corrientes habitualmente caracterizadas como liberacionistas y revolucionarias. (1088) Lo cierto es que la revista se convirtió en una de las principales difusoras de los avatares del Concilio en el país y de su posterior aplicación, especialmente gracias a las crónicas que Jorge Mejía escribía desde Roma y que luego fuera designado perito del mismo Concilio.

Mejía y la revista *Criterio* fueron acusados de ser parte del «progresismo internacional» al formar parte del IDOC-C (Centro de Información y Documentación sobre la Iglesia católica), que según Carlos Sacheri estaba en conexión con el movimiento PAX del Partido Comunista Polaco. (1089) Asimismo se denostaba a Mejía como

integrante del «progresismo erudito» por ser miembro del Consejo de Redacción de la revista internacional *Concilium* fundada por grandes teólogos como Yves Congar, Hans Küng, Johann-Baptist Metz, Karl Rahner y Edward Schillebeeckx. Mejía recibirá una amenaza de muerte en septiembre de 1976. (1090)

En cuanto a la problemática de la violencia, vale la pena destacar, a título de ejemplo, uno de los editoriales más resonantes de la revista que bien puede sintetizar su orientación en uno de los momentos más intensos y trágicos de esos años. Se trata del editorial de enero de 1976 titulado «La guerra y la paz». (1091) Fue redactado en gran medida a raíz de la conmoción que supuso el intento de copamiento que el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) efectuó el 23 de diciembre de 1975 sobre el batallón de arsenales del ejército, ubicado en la localidad bonaerense de Monte Chingolo. (1092)

En el texto se pueden encontrar reseñadas algunas de las consideraciones principales sobre la práctica de la violencia que, en un sentido u otro, se venía esgrimiendo en el país y que se intensificó en los años siguientes. Primeramente se constata la existencia de una sutil ideología en que «la vida no cuenta nada y la muerte violenta se convierte en un hecho habitual y aún deseado, particularmente para el enemigo». En el estamento militar la guerrilla es calificada como «subversión apátrida» y como una forma de «delincuencia» criminal, «para no dar la impresión de que se lucha contra un enemigo digno». Ahora bien —prosigue el editorial—, los militares no deben olvidar que la legítima defensa se la debe ejercer con prudencia y moderación, y requiere un atento análisis que no sea exclusivamente militar ni basado en la venganza o la eficiencia. El respeto al ser humano excluye la utilización de la tortura y la propuesta del «exterminio» de la guerrilla o su «limpieza» mediante la ejecución sumaria. Respecto a las llamadas organizaciones paramilitares, *Criterio* puntualiza que «no solo deben ser absolutamente condenadas, sino que su aparición y multiplicación visible en nuestra sociedad deben ser vistas como un mal comparable a la guerrilla, si no peor, por el disfraz de justicia con que se reviste».

Asimismo, se observa que «surgen voces de laicos y clérigos, en medio del fragor del conflicto, que procuran dar de los hechos militares, y en general de la lucha que se libra actualmente, una interpretación teológica». Si ella cabe, lo primero que hay que decir —sostienen los editorialistas— es que «la guerra es un mal y específicamente la guerrilla bajo todas sus formas». Y se agrega: «La acción de la guerrilla, cobarde y cruel, a pesar de la aparente capacidad de arrojo que demuestra, matando indiscriminadamente

militares, policías y civiles», se propone crear una situación de caos que haga inevitable la respuesta militar total y alcanzar una «zona liberada», capitalizando cierta forma de simpatías hacia los «movimientos de liberación».

Ante ello, si alguna teología cuenta —se afirma— es la de la paz, cuyos contenidos no dan «apoyo para transformar un problema interno de la sociedad civil en una especie de cruzada». Es decir, se rechaza «el posible revestimiento de una actitud política o militar con valores religiosos» y que lleve a actuar en nombre de la «civilización occidental y cristiana», o de una hipotética defensa contra el comunismo. Concepciones que *Criterio* veía expresadas «en la fracasada revolución del 18 de diciembre», proclamada como «una cruzada revestida de símbolos religiosos y asociada a la vocación cristiana de sus responsables». (1093)

A la Iglesia —concluye el editorial— no le toca presidir ni inspirar ningún movimiento de fuerza. Esto no significa que la Iglesia no tenga nada que decir en lo que se refiere a los valores de la paz y la vida humana, y sobre los cambios que se deben realizar ante «el desorden y el desquicio totales de la vida argentina», pues mal estaría liquidar la guerrilla si se dejaran subsistir las causas que conducen a la «quemante injusticia organizada».

3. Católicos en la universidad

Si bien ciertamente hubo otros espacios de actuación de los católicos entre 1966 y 1983, nos limitaremos aquí a presentar su participación en algunos ámbitos universitarios.

3.1. Diálogo católico-marxista

Una iniciativa muy propia del comienzo de la época que estamos estudiando fue el diálogo entre católicos y marxistas. Un primer antecedente fue el debate entre León Rozitchner y Conrado Eggers Lan a principios de los años sesenta. Ambos eran profesores en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Eggers Lan (1927-1996) fue miembro de Acción Católica y de la Democracia Cristiana, y era asesor laico de la Juventud Universitaria Católica (1094) , consideraba que el marxismo no era más que una «secularización» de los motivos «más profundos» del pensamiento judeo-cristiano. (1095)

Eggers Lan si bien era especialista en filosofía antigua, al mismo tiempo dedicó varias de sus obras a la relación entre fe cristiana y política, en las que se plantea la posibilidad de la violencia y el papel

revolucionario del peronismo. (1096) En 1973, al comienzo del gobierno de Cámpora, es elegido director de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Por un lado, confrontó con la decana Adriana Puiggrós y renunció a la dirección poco después; a su vez con el nombramiento de Alberto Ottalagano como rector interventor de la UBA tras la muerte de Perón, se le desplazó de las clases abiertas y solo podía dictar seminarios restringidos. (1097) Aunque adhería al «pensamiento nacional», Eggers Lan cuestionaba la «ilusión óptica» de las Cátedras Nacionales que proponían una «universidad peronista». Eggers Lan —según J. P. Denaday— tenía una posición más cercana al «peronismo de izquierda» que al «ortodoxo» de su colega Amelia Podetti, y tuvo crecientes conflictos cuando fue director de la carrera al pretender no posicionarse ni con Montoneros ni con Guardia de Hierro. (1098)

Años antes de estos debates, tuvo lugar otro encuentro de mucha resonancia entre católicos y marxistas en el aula magna de Filosofía y Letras de la UBA en octubre de 1965, entre el padre Carlos Mugica, asesor de la JUC en la Facultad de Ciencias Económicas, acompañado por Guillermo Tedeschi, integrante de la JUC, y los marxistas Juan Rosales y Fernando Nadra. (1099)

Todos los participantes coincidían en la necesidad del diálogo en medio de las profundas diferencias. Carlos Mugica sostiene que «es cierto que para cambiar las estructuras es necesaria la lucha, que no necesariamente debe entrañar la violencia». Por su parte, G. Tedeschi manifiesta que «solo una movilización del pueblo, el diálogo y la lucha por la unidad, pueden permitirnos a todos preparar el camino para vivir en un mundo mejor». (1100) Estas iniciativas, pese a ser valoradas, también generan objeciones en cuanto se las considera un «diálogo importado: no nace en el país, ni es consecuencia de una experiencia nacional. Es copia del diálogo de Salzburgo. Es una problemática intelectual, más que vital» con un «carácter minoritario» ajeno al movimiento popular. (1101)

De todos modos, Pablo Reynoso, al analizar el documento de Montoneros «Línea Política Militar» de 1971, constata que no existe en ese documento ninguna alusión o referencia al origen cristiano de los militantes y sí muchas definiciones de clara extracción marxista, y se pregunta si los «guerrilleros católicos» abandonaron su raíz religiosa. Para Reynoso, Montoneros se define políticamente como una organización revolucionaria peronista, con una relación estrechamente ligada con un sector del catolicismo al menos hasta antes de la ampliación producida por el *«Luche y Vuelve* » en julio de 1972, para facilitar el regreso de Perón desde el exilio, que posibilitó la

incorporación de militantes provenientes de grupos independientes de la «confesión religiosa» y que el «contenido católico» se fuera perdiendo de vista. No obstante, los lazos anudados en la etapa anterior permanecieran y hayan ofrecido «forma de abrigo y refugio para algunos militantes o incluso a modo de consulta a miembros de la jerarquía cercanos en el análisis de la situación política». (1102)

En esta perspectiva de diálogo, pero más diversificado, se pueden agregar los Grupos Marcha que se proponían la formación de universitarios y abordaban la relación entre política y religión. Estas actividades las impulsaba Julio Bárbaro luego del golpe de 1966, en el local de la Fundación Argentina para la Promoción del Desarrollo Económico y Social de la Democracia Cristiana. También participaban ex dirigentes de la juventud demócrata cristiana como Norberto Habegger, Oscar De Gregorio y Horacio Mendizábal. En estos encuentros intervenían invitados con distintas trayectorias: el propio Eggers Lan, el socialista Gregorio Selser, el sindicalista peronista Amado Olmos, el padre Miguel Mascialino y hasta políticos del Partido Socialista de la Izquierda Nacional, como Jorge Abelardo Ramos y Jorge Enea Spilimbergo. (1103)

3.2. Liga de Estudiantes Humanistas

Desde 1950 la Liga de Estudiantes Humanistas, fundada por Ludovico Ivanissevich junto a Guido y Torcuato Di Tella, Enrique Oteiza, Guillermo Di Paola y otros, era un movimiento, en su mayoría conformado por estudiantes católicos y de gran predicamento en la Universidad de Buenos Ares, y también en las universidades de Santa Fe y Tucumán. Los Humanistas fueron ocupando posiciones en los centros de estudiantes y conformaron una liga nacional de peso y proyecciones considerables. (1104)

Los Humanistas se constituyeron en el principal antagonista del movimiento Reformista —que invocaba los principios de la Reforma Universitaria de 1918 y propiciaba principalmente el gobierno tripartito y la libertad de cátedra, y agrupaba a liberales, radicales y marxistas—, y también se diferenciaban de los católicos nacionalistas. No obstante ambas agrupaciones —Humanista y Reformista— eran marcadamente antiperonistas. (1105) Numerosos dirigentes del Humanismo pasan luego a la Democracia Cristiana: Mario Russo, Marcelo Losada, Horacio Peña, Carlos Villalba, Guido Di Tella, Gonzalo Cárdenas y Floreal Forni. (1106)

Julio Olivera, integrante de La Liga Humanista, ocupará el rectorado de la UBA entre 1962-1965. Lo sucedió Hilario Fernández

Long, otro de los principales dirigentes humanistas. Nicolás Dip señala que la UBA, encabezada por su rector y gran parte del Consejo Superior, fue la única institución pública en oponerse al golpe militar de 1966 y llamó a la defensa de la autonomía universitaria. Un mes después el gobierno de facto intervino las universidades nacionales en el episodio conocido como «La noche de los bastones largos», desalojando violentamente a los estudiantes que habían ocupado las facultades en señal de protesta. (1107)

Aunque no fueron alcanzadas por la intervención, una parte significativa de profesores y estudiantes de universidades católicas se pronunciaron a favor de la autonomía universitaria y rechazaron la intervención: las autoridades de la Universidad del Salvador; un grupo de estudiantes de la Universidad Católica de La Plata; un grupo de estudiantes, egresados y profesores de la Universidad Católica Argentina y un grupo de alumnos, docentes y las autoridades de la Universidad Católica de Córdoba. (1108) Varios profesores de la UCA Buenos Aires, debieron renunciar, entre ellos José Miguens, director del Departamento de Sociología, y algunos pasaron a formar parte de las Cátedras Nacionales en la UBA.

Julio Bárbaro, el presidente de la Liga Humanista de Buenos Aires, sostendrá que el golpe de Estado condujo a los universitarios a salir de su «isla democrática» —elecciones libres en la universidad y no en el resto del país— y a confluir con el movimiento peronista. Es así que en 1968 se constituyó en la ciudad de Rosario la Unión Nacional de Estudiantes, compuesta por la Liga Humanista de Buenos Aires, la Unión de Estudiantes del Litoral y las filiales del Integralismo radicadas en Córdoba, Santa Fe, San Luis y el Nordeste. (1109)

3.3. El Movimiento Integralista (1110)

El Movimiento Integralista se había fundado en 1956 en la Universidad Nacional de Córdoba y se definía como un movimiento cristiano y revolucionario, inspirado en el «humanismo integral» de Jacques Maritain, y en la «revolución integral» y el «cambio de las estructuras» al servicio de la persona según Emmanuel Mounier. El Movimiento inicialmente se dedicaba a demandas reivindicativas y organizativas de los alumnos, y opuesto a la politización del ámbito universitario. El Integralismo estaba enfrentado a la tradición laicista de los Reformistas pero desde 1959 incorporan también su oposición a la instauración de una Universidad de izquierda comunista. E. Yuszczyk interpreta que esto explicaría el acercamiento progresivo de los integralistas al peronismo, con su consecuente politización y radicalización. (1111)

Los integralistas cordobeses, si bien reconocen que habían recibido con entusiasmo a la Revolución Argentina de 1966, tras la intervención de las universidades manifiestan su repudio a esas medidas y piden la renuncia de las autoridades académicas. A continuación, setenta y dos estudiantes integralistas inician una huelga de hambre en la Parroquia Universitaria Cristo Obrero. (1112)

En la Parroquia Universitaria comenzó en Córdoba el diálogo entre católicos y marxistas y debates en torno a otros temas. También se desplegaban desde allí numerosas actividades sociales y se dio origen al Movimiento Universitario Cristo Obrero. Algunos de sus miembros —Emilio Maza, Carlos Capuano Martínez, Luis Lozada, Mariano Pujadas, Ignacio Vélez y Fernando Vaca Narvaja— viendo insuficiente la lucha sectorial universitaria, enarbolan una postura militarista y constituyen la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha a comienzos de 1967, que luego, cuando extienden su acción a las fábricas, pasará a denominarse «Peronismo de Base» en oposición a la burocracia sindical. (1113) Finalmente, Emilio Maza y su grupo se convierten en la vertiente cordobesa de Montoneros. (1114)

El viernes 29 de mayo de 1970 Emilio Maza y Fernando Abal Medina, junto con otros montoneros, secuestran al general Aramburu. Luego de un «juicio revolucionario», F. Abal Medina lo mató de cuatro disparos el 1º de junio. Un mes después, luego de la toma de la localidad cordobesa de La Calera, E. Maza tras enfrentarse a tiros con la policía, cae herido y muere a la semana. El 7 de septiembre del mismo año, F. Abal Medina y Gustavo Ramus caen baleados por una patrulla de la policía provincial en una pizzería de William Morris, provincia de Buenos Aires. (1115)

A Lealtad y Lucha también se vinculó la Agrupación de Estudios Sociales (AES), formada por estudiantes de la Universidad Católica de Córdoba, que promovía cursos y campamentos de trabajo en Tucumán, con la idea de trabajar junto a los cañeros y estudiar la realidad del lugar. Luego de uno de sus viajes publican un informe en la revista *Cristianismo y Revolución* que, tras señalar la situación de miseria y deshumanización que encontraron, asumen el compromiso de «incorporarse a la lucha que librará el pueblo que será sin duda violenta, como reacción a la violencia opresora del sistema». (1116)

En 1969 pertenecían al AES el presidente de la Federación de Asociaciones Estudiantiles de la Universidad Católica de Córdoba (FAEUCC), Claudio Ehrenfeld, y los delegados de casi todas las facultades. Ese año, cuando la FAEUCC decidió tomar las facultades como protesta por la muerte de tres estudiantes en Rosario y

Corrientes, se hizo presente el secretario general de la CGTA Raimundo Ongaro. Lealtad y Lucha y el AES también actuaban en la Universidad Nacional de Córdoba en estrecha relación con el Integralismo y con otras agrupaciones estudiantiles organizando marchas y actos de protesta previos al Cordobazo. (1117) Claudio Ehrenfeld era entrerriano, de familia judía. Se sumó a «Montoneros Columna José Sabino Navarro». Fue secuestrado-desaparecido a los 28 años, el 29 de octubre de 1976 en La Plata, provincia de Buenos Aires. (1118)

3.4. Los Ateneos

Otra forma de inserción de los católicos en la vida universitaria fue a través de los Ateneos. Desde mediados de la década de 1950, la Iglesia católica fundó en diferentes ciudades del país casas para alojar a estudiantes universitarios. Eran conocidas como *«Colegios Mayores»* , donde también se desarrollaban conferencias y cursos sobre temas políticos, económicos y sociales que alentaron la actividad política de los estudiantes. Como prolongación de los Colegios Mayores surgieron agrupaciones estudiantiles denominadas Ateneos, entre los que se destacaron los que actuaron en las universidades nacionales de Córdoba, Santa Fe y del Nordeste, esta última con centro en la ciudad de Resistencia, Chaco.

El Colegio Mayor de Santa Fe fue fundado en 1954, lo dirigía el sacerdote Ernesto Leyendeker que fomentaba el compromiso con los más necesitados y favorecía el debate de ideas. (1119) El Colegio dio origen al Ateneo de Santa Fe, que fue orientándose hacia un nacionalismo revolucionario identificado con el peronismo. En 1964 convocó a una reunión general de movimientos cristianos, a la que concurrieron humanistas, integralistas, ateneístas y socialcristianos, entre otras corrientes. Todos coincidieron en la necesidad de un «cambio de estructuras», pero surgieron diferencias en cuanto a considerar compañeros de lucha a sectores no cristianos. En ese mismo año, el Ateneo Santa Fe, al igual que el Integralismo cordobés, decidió la ocupación de las facultades en adhesión al Plan de Lucha de la CGT. (1120)

En ese momento, el Ateneo —que era presidido por Mario Ernst— organizaba a militantes en barrios y sindicatos, y poco después implementó un aparato clandestino para la realización de actividades armadas. Dentro del ámbito sindical, estrecharon vínculos con los gremios que formaban parte de la CGT de los Argentinos en Santa Fe. El trabajo en este campo era facilitado por el fluido contacto que gente del Ateneo mantenía con integrantes de Acción Sindical Argentina a través de los hermanos Oberlin.

Además, Mario Ernst y la célula clandestina del Ateneo coordinaban sus actividades con militantes del norte de la provincia de Santa Fe, organizados alrededor del sacerdote Rafael Yacuzzi. En 1965, convergieron también hacia esa zona otros jóvenes cristianos, atraídos por el padre Paoli, entre ellos, el abogado Roberto Perdía, como ya indicamos. R. Perdía en Reconquista toma contacto con M. Ernst y montan un estudio jurídico y contable que a la vez funcionó como centro de actividades sociales y políticas, y asesoraban a sindicatos de la zona de Reconquista, Villa Ocampo y Fortín Olmos. A su vez, se vincula a ellos Hugo Medina, militante socialcristiano de la zona, que estudiaba historia, era dirigente de los Campamentos Universitarios de Trabajo, y frecuentaba también al padre Yacuzzi.

El 8 de octubre de 1967 —casualmente el día de la muerte del Che Guevara en Bolivia— se crea una célula guerrillera rural en un encuentro en la parroquia en Villa Ana, en la que participaron su párroco, el padre Yacuzzi, el padre Andrés Lansón, Roberto Perdía, Hugo Medina, un par de hacheros, un maestro rural, un viejo militante peronista, un seminarista y un par de dirigentes sindicales de Villa Ocampo. A comienzos de 1968, este grupo comenzó a coordinar sus planes con quienes estaban constituyendo las FAP, aunque no

abandonaron el trabajo de superficie. Así es como en abril de 1969 organizan la Marcha por la Defensa del Norte, raíz de conflictos laborales en Villa Ocampo y localidades aledañas. El secretario general de la CGT de los Argentinos, Raimundo Ongaro, y el padre Yacuzzi encabezaron la movilización que pretendía llegar a Buenos Aires. La marcha fue reprimida enérgicamente y los manifestantes incendiaron el edificio de la municipalidad de Villa Ocampo. Fueron detenidos varios militantes, entre ellos Casiana Ahumada y Jorge Gil Solá, de los Comandos Camilo Torres, ambos provenientes de Buenos Aires con motivo de la protesta. (1121)

Mario Ernst tuvo a su cargo la jefatura de Montoneros en Santa Fe. Fue detenido y recobra su libertad en mayo de 1973 con la amnistía de ese año decretada por el presidente Cámpora. Vuelve a la militancia y a la lucha; y es nuevamente detenido en Córdoba en 1975. Tres días después sus restos aparecieron en la localidad cordobesa de Río Ceballos. (1122)

El Colegio Mayor Universitario (CMU) de Resistencia, fundado en 1960 por el sacerdote Rubén Dri, tenía una intensa actividad cultural y religiosa y de discusión política con trabajo en barrios y villas. Al igual que en otras provincias, el Integralismo tuvo la misma trayectoria: desde posiciones «apolíticas» fue girando hacia el peronismo, y llegó a tener una importante proyección nacional; en 1968 se conformó la Federación de Agrupaciones Integralistas del Nordeste. En el CMU se organizaron huelgas de hambre contra la represión a los universitarios cordobeses y misas en conmemoración de estudiantes asesinados. La Policía del Chaco allanó las instalaciones y detuvo a los presentes. El obispo de Resistencia decidió entonces desvincular a la Iglesia católica de esa institución y le quitó a Dri el cargo de «asesor eclesiástico». (1123)

Julio Andrés Pereira, nacido en la ciudad de Formosa, en 1968 se desplaza a Resistencia para estudiar Ingeniería Civil en la Universidad Nacional del Noreste. Vive en el Colegio Mayor Universitario. De práctica religiosa habitual, se empieza a vincular con lo social. En la Universidad milita primero en el Integralismo y luego en la Juventud Universitaria Peronista. Lo detuvieron en la misma Formosa el 4 de septiembre de 1976, en la noche anterior a su casamiento; fue llevado a Resistencia y muere en la «Masacre de Margarita Belén», cuando sacaron presos políticos de la cárcel de Resistencia (Chaco) para torturarlos y asesinarlos el 13 de diciembre de 1976. (1124)

3.5. Cátedras Nacionales

Las Cátedras Nacionales (CN) fueron una particular experiencia en la carrera de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1966 y 1973, que puso en cuestión la orientación teórica y metodológica de la disciplina a diez años de su institucionalización. Su surgimiento es parte de un movimiento de protesta social y radicalización política caracterizado en muchos casos por la incorporación al peronismo de sectores que provenían de la izquierda, del nacionalismo y del mundo católico. En 1966 la intervención militar en la UBA puso fin a lo que se consideraba su excesiva «izquierdización» y suprime la autonomía universitaria. El rector, los decanos y numerosos profesores renuncian.

La intervención en la Carrera de Sociología promovió, en reemplazo de los renunciantes, el ingreso de profesores provenientes de la Universidad Católica Argentina (UCA), en general de orientación socialcristiana y cercanos al peronismo. Entre ellos sobresalían Justino O'Farrell y Gonzalo Cárdenas. Luego se agregarían profesores de otras procedencias como Alcira Argumedo, Horacio González, Juan Pablo Franco, Amelia Podetti, Fernando Álvarez, Roberto Carri, Enrique Pecoraro, Lelio Marmora, Ernesto Villanueva, Susana Checa, entre otros. (1125)

Justino O'Farrell (1924-1981) era sacerdote y con estudios de posgrado en sociología funcionalista en Los Ángeles, tuvo a su cargo la cátedra de Sociología Sistemática y en 1969 fue designado director de la Carrera de Sociología, luego delegado interventor entre mayo de 1973 y abril de 1974. (1126)

Nos interesa detenernos especialmente en Gonzalo Cárdenas. Era abogado, nacido en Mercedes, provincia de Buenos Aires, en 1936, y especializado en Sociología e Historia Social con estudios en la Universidad Católica de Lovaina. (1127) Provenía de la Democracia Cristiana, se formó con los grupos de economía humana del padre Lebret y fue, junto con Floreal Forni y Julio Neffa, uno de los principales impulsores del *Centro Argentino de Economía Humana* . (1128) Se desempeñó como docente de Historia Social Argentina de la Carrera de Sociología de la Universidad Católica que dirigía José Enrique Miguens.

Al igual que O'Farrell, participó de la intervención institucional de la facultad de Filosofía y Letras de la UBA en 1966, tenía a su cargo la cátedra de Historia Social Latinoamericana y alcanzó el cargo de director del Instituto de Sociología de la UBA. Fue defensor de presos políticos junto a Rodolfo Ortega Peña y Eduardo L. Duhalde. (1129)

J. O’Farrell se inclinaba por un peronismo de base originado «en las corrientes populares y no de las estructuras partidarias y ni siquiera del propio Perón… Por el contrario, Cárdenas antes de entrar en un proceso de disolución personal que lo afectó mucho, se mantenía ligado a la figura de Perón a través de un grupo de cuadros muy extraño y más bien “del lado de cierto tinte esotérico”». (1130)

Por su parte, Fernando Devoto se refiere a G. Cárdenas como «un abogado de matriz social-cristiana del grupo de “economía humana” con contactos con el mundo sindical, en especial con la Acción Sindical Argentina, y, por el otro, con el mayor Bernardo Alberte, nombrado por entonces delegado personal de Perón». (1131)

Las CN promovían una «sociología nacional» y sostenían el carácter político de la ciencia, cuestionando la «objetividad» y la «neutralidad valorativa». Apuntaban a una teoría social latinoamericana, y se identificaban con el peronismo que terciaba en el debate distanciándose, por un lado, de la «sociología empírica» o «científica» promovida por Gino Germani —opuesta a su vez a la «sociología de cátedra» precedente, asociada con la filosofía social y el ensayismo—, y por otro, de la «sociología marxista». Cuando asumió Alfredo Castelán, el nuevo decano interventor de la Facultad de Filosofía y Letras en 1973, O’Farrell pierde la titularidad en Sociología Sistemática y las CN son desplazadas por las «cátedras marxistas». Las revistas *Envido* y *Antropología del Tercer Mundo* recogieron aportes de varios de los miembros de las CN y de otros autores y grupos afines. (1132)

Envido comenzó a publicarse en julio de 1970 y en noviembre de 1973 fue su décima y última entrega. Su director era Arturo Armada y varios de sus integrantes tenían a su vez vinculación, y en algunos casos pertenencia, al *Centro Argentino de Economía Humana* , tal los casos del ingeniero Héctor Abrales y del periodista Jorge Luis Bernetti. (1133) H. Abrales había sido representante del Humanismo en la Comisión Directiva del Centro de Estudiantes de Ingeniería en la Universidad de Buenos Aires y luego profesor. Escribía también en la revista *Ciencia Nueva* y fue integrante del Consejo Tecnológico del Movimiento Nacional Justicialista. Desapareció en 1979. Por su parte, J. L. Bernetti fue una de las figuras más importantes del Consejo de Redacción de la revista. También escribía en el semanario Panorama con el seudónimo de Claudio Ramírez. Posteriormente, se convirtió en el presidente del Bloque de Prensa Peronista Eva Perón, integró la Juventud Trabajadora Peronista y dirigió la campaña presidencial de Héctor Cámpora en 1973. Se tuvo que exiliar en septiembre del 74. (1134)

También eran parte de *Envido* José Pablo Feinmann, proveniente de Filosofía, Horacio González que venía de Sociología y de las Cátedras Nacionales, y el sacerdote Domingo Bresci. Según Feinmann, ante el pedido de Montoneros de incorporarse a la revista en 1973 surge un desacuerdo en aceptar o no la propuesta. Ganaron los de la primera opinión y en el número 10 de la revista aparece la consigna: «Montoneros, soldados de Perón». No obstante, prosigue Feinmann, «todos estaban muy lejos del aparatismo, de los fierros sin política y sin masas, de la militarización, y aun del ejercicio de la violencia luego del 11 de marzo de 1973». (1135)

Por su parte, *Antropología del Tercer Mundo* se definía como «una revista de política y ciencias sociales, de carácter nacional, popular y antiimperialista». (1136) Tenía características similares a *Envido* y fue editada entre noviembre de 1968 y marzo de 1973. Algunos autores escribían en ambas publicaciones donde confluían corrientes tan diversas y muchas veces contrapuestas como el peronismo, el marxismo y el cristianismo. (1137)

Algunas reflexiones finales

Al intentar ordenar y tipificar la actuación de los laicos en el período 1966-1983, constatamos que toda reconstrucción es en cierta forma artificiosa y tributaria de cierto esquematismo. En realidad, solo en abstracto se puede abordar la vida eclesial, separando tajantemente el desempeño de laicos, religiosos y sacerdotes como si fueran esferas autónomas —fue uno de los aspectos que hubo que deslindar un tanto forzadamente— pues de hecho unos no actúan sin los otros, aunque con diversos grados de pertenencia y responsabilidad. Esta concepción de la Iglesia como un conjunto plural, como Pueblo de Dios, la subrayó el Concilio Vaticano II cuya celebración y recepción de sus enseñanzas —además de coincidir con el inicio del período de estudio indicado— es el punto de referencia ineludible de autocomprensión eclesial, ante enfoques reductivos o parciales con criterios puramente sociológicos o políticos.

Además, cabe reiterar que el recorrido panorámico aquí presentado solamente hace referencia a algunos laicos, mujeres o varones, e instituciones de distinto porte y notoriedad vinculados de forma más o menos explícita a las diversas formas de violencia. He aquí una cierta novedad en utilizar ambos criterios —detenerse más específicamente en los laicos ante la explosión de la violencia— para seleccionar y agrupar la literatura consultada. Un recorte que hay que tener en cuenta, pues hubo trayectorias de otros muchos creyentes y agrupaciones que vivieron y padecieron en esos años, y hasta el

momento no han sido suficientemente registradas. O sea, el presente trabajo no es una historia general de la vida laical en esos años, que pretenda abarcar todos los aspectos de su cotidianeidad, expresada en el conjunto de sus prácticas, valores y creencias.

Asimismo, se hace notar que en esta recopilación la mayoría de las contribuciones proceden de investigaciones tomadas de las ciencias sociales, y que son muchas menos las que provienen desde el ámbito eclesial propiamente dicho o la teología. En ese sentido, el presente relevamiento pretende ofrecer insumos para contribuir a ampliar la reflexión y la interpretación desde la especificidad de la óptica teológica en diálogo e intercambio con otras disciplinas y perspectivas.

Por otro lado, el habernos concentrado en el laicado organizado o en algunas personalidades descollantes no nos tiene que hacer olvidar un catolicismo numeroso —la generalidad de la población— y más anónimo que estuvo ajeno o no estaba de acuerdo con la violencia insurreccional, aunque también es cierto que buena parte de la población con bastante frecuencia aceptaba con ligereza y con acostumbrada resignación los golpes militares y sus métodos represivos ilegales.

En términos también generales, en el panorama presentado, se observan, especialmente en los llamados cuadros de militantes católicos y sus figuras más representativas, dos procesos simultáneos: politización y desinstitucionalización. El primero se refiere a una profunda convicción en muchos laicos de involucrarse en la vida pública, sea a través de la participación política partidaria, en la vida sindical o en ocupar cargos gubernamentales. En muchos casos, las motivaciones de estas actuaciones brotaban de profundas motivaciones religiosas, pero que también, en bastantes otros, llevaron a una identificación total y excluyente de la fe con determinadas ideologías y a la legitimación del uso de la violencia en un sentido u otro. Actuaciones justamente a contramano de las puntualizaciones de Pablo VI que en 1971 reitera y refuerza la enseñanza conciliar —*Gaudium et sp* es 43— sobre el legítimo pluralismo de los católicos, manifestando que «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes». (1138)

Asimismo, cabe señalar que se dieron experiencias personales u organizacionales en que una primera motivación religiosa, y aun de intensa militancia eclesial, se fue diluyendo en el fragor de los sucesos, y hasta se deslizó hacia una abierta contradicción y oposición con su fe.

En cuanto a la desinstitucionalización, este fenómeno, especialmente observable en la Acción Católica, sea por vía de ruptura o por supresión de la autoridad episcopal, consistió en el tránsito hacia el funcionamiento de un laicado menos unificado y más autónomo con respecto a la conducción eclesiástica. Esta transición, aunque jalonada inicialmente de episodios traumáticos, se fue consolidando y dio lugar desde el punto de vista organizacional al surgimiento de nuevos movimientos eclesiales, pero con visibilidad más notoria recién hacia el comienzo de los años ochenta. (1139)

PARTE II. LAICAS Y LAICOS EN LA TRAMA SOCIOPOLÍTICA ARGENTINA. ALGUNAS ORGANIZACIONES, PUBLICACIONES Y FIGURAS SIGNIFICATIVAS

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ

Introducción

La sangre de tu hermano grita hacia mí desde el suelo.

(Gn 4,10)

¿Qué significa hablar de la presencia de los laicos en el escenario sociopolítico argentino entre 1966 y 1983? ¿Qué aspectos merecen nuestra atención? Y ¿con qué dificultades nos encontramos los investigadores de este sujeto eclesial? A modo de introducción, y con el fin de comenzar a esclarecer estos interrogantes, esbozamos algunas claves para comprender esta figura eclesial y sus posibles posturas con relación a las diversas violencias del período referido.

Haciendo foco en un protagonista eclesial emergente

El Concilio Vaticano II planteó un giro en su autocomprensión al indicar que la Iglesia constituye un Pueblo de Dios que en orden a la misión entra en la historia de la humanidad, haciéndose eco de sus alegrías y sus esperanzas, de sus tristezas y angustias, considerando especialmente las de aquellos que son más pobres y sufrientes. (1140) En ella todos los fieles por el bautismo comparten una misma dignidad que se vive con diversas modalidades. Tal es el caso de los laicos, a quienes por propia vocación les corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales, de tal manera que así se convierten en instrumentos vivos de la misión de la misma Iglesia (cf. LG 31 y 33). Esta tarea puede asumir diversas formas, sean individuales o asociativas, en el único apostolado de la Iglesia. (1141)

En Argentina se fueron desarrollando diversas perspectivas,

prácticas y grupos antagónicos en relación con las líneas conciliares y su recepción colegiada en la II Conferencia Latinoamericana realizada en Medellín (Colombia): algunos rechazaron radicalmente las propuestas conciliares y, especialmente, las orientaciones latinoamericanas; otros asumieron la propuesta conciliar, pero desentendiéndose de los desafíos y perspectivas regionales; por último, otros asumieron la renovación conciliar haciendo suyas las angustias y esperanzas del pueblo. (1142)

Aunque la tarea de la memoria histórica de las laicas y los laicos comporta un gran desafío no puede soslayarse. Supone interesarse por este sujeto eclesial y dar cuenta de las formas concretas en que se manifestaron, ya sea por medio de organizaciones y grupos, como de formas más espontáneas. (1143) Esta amplitud del objeto-sujeto de estudio requiere de algunas precisiones que favorezcan su delimitación para la investigación y que permita percibir y discernir la actuación laical en prácticas que integran la dimensión eclesial y ciudadana en un único movimiento. (1144)

Una primera acepción es deudora de una cosmovisión antecedente al Concilio Vaticano II y, según el historiador argentino Néstor Auza, consiste en reducir el alcance del concepto laicado «al sujeto activo y militante de la Iglesia en las tareas de evangelización». (1145) Según el autor, en Argentina este concepto restringido se manifestó desde finales del siglo XIX, tomó fuerza con la conformación de la Unión Popular Católica Argentina (1919) y se consolidó con la creación de la Acción Católica Argentina (1931), ya que los laicos que participaban en esta última recibían un llamado y un mandato de apostolado por parte de la jerarquía. Al quedar los demás laicos por fuera de este mandato, en la práctica ya no eran reconocidos como integrantes del apostolado. (1146) Teniendo en cuenta esta primera acepción restringida, esta parte del capítulo considera algunas de las narrativas y prácticas realizadas en organizaciones eclesiales. Estas pueden ser parroquias, colegios, capellanías u otras organizaciones propiamente laicales que forman parte de la estructura de la institución eclesial.

Sin embargo, limitarse a dicha presentación dejaría fuera muchas experiencias significativas en este período. Por tal motivo, también aquí consideramos a los laicos que impulsaron o participaron en organizaciones y publicaciones de inspiración cristiana que no forman parte formalmente de la institución eclesial.

Por último, están todos aquellos que obraron en la sociedad, en la cultura, en la política y en el gobierno, animados por su identidad

cristiana. En muchas ocasiones estas personas han hecho pública su cosmovisión creyente y también han sido reconocidos por ella, de modo que este aspecto queda consignado tanto en referencias contemporáneas a los sucesos como en investigaciones posteriores. Ha sido esta una presencia capilar y silenciosa que aún no puede cuantificarse, pero que emerge en las narrativas cotidianas, de las que algunos estudios biográficos han dado cuenta a lo largo de los años, como quedará ilustrado a lo largo de esta reflexión.

Por lo tanto, hablar de la actuación de los laicos en la historia argentina entre 1966 y 1983 implica dar cuenta de las acciones y omisiones, sentidos y padecimientos más relevantes de la gran cantidad de bautizados que no son ordenados ni consagrados. (1147) Y, de este modo, sortear de alguna manera la distancia representativa que comporta un estudio sobre la vida laical local: mientras que los obispos en Argentina se cuentan de a cientos y los sacerdotes, religiosos y religiosas de a miles, los bautizados se cuentan de a millones.

En tramas sociopolíticas violentas

En el período referido, aunque no exclusivamente en él, la violencia estructural, armada y represiva estaba presente en el país como un telón de fondo de la vida cotidiana. Los cristianos «estaban involucrados con o envueltos por ella, sea que la padecieran, que la aplicaran, que la permitieran, que la denunciaran o que, simplemente la soslayaran». (1148) ¿Cómo se ha posicionado el laicado argentino entre 1966 y 1983 con relación a las diversas violencias presentes en el país y al terrorismo de Estado? Considero que puede aplicarse una distinción realizada por algunos obispos de América Latina reunidos en 1977 con ocasión de un encuentro sobre *La no violencia, fuerza de liberación* :

Ante la realidad de la violencia existen varias respuestas. Unos prefieren ignorarla, no viéndola, prescindiendo de ella […] refugiándose en el mundo ficticio, estrecho y cerrado de la propia clase social y del mundo que los rodea. Otros, sin ignorar la violencia, la consideran como inevitable, con actitud fatalista, o incluso necesaria como mal menor […] Entre quienes sufren y son víctimas de la violencia, esta produce pasividad, resignación y miedo […] Otros, por el contrario, se sienten llamados a la rebelión y a la lucha. No aceptan el mundo de las injusticias actuales. Sueñan con una sociedad más justa. Pero piensan que la realización de la utopía no se puede hacer sin recurrir a la violencia. Conscientes de la existencia de «situaciones cuya injusticia clama el cielo» tienen «la tentación de

rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana» (*Populorum progressio,* 30). Pero las tácticas de la contraviolencia han conducido a mayores penurias y a una represión todavía más implacable y opresora [...] La no violencia se nos presentó en este encuentro como una gran oportunidad ofrecida hoy a los cristianos, así como a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para actuar a favor de una sociedad cuya meta sea la superación de las dominaciones de todo tipo. (1149)

Nuestra reflexión se estructura en torno a las dos formas organizadas de presencia laical referidas antecedentemente: organizaciones eclesiales y organizaciones de inspiración cristiana. La presencia capilar solo se ilustra con algunos ejemplos de diversos ámbitos que se asocian a la lógica organizacional. En lo posible, dentro de cada apartado se sigue un orden cronológico para presentar las experiencias, profundizando en algunas publicaciones, e indicando algunas figuras al finalizar cada punto. También se ha buscado ilustrar con experiencias y figuras de todo el país. Transversalmente hemos focalizado en las posiciones y vinculaciones que los participantes han tenido sobre las violencias y el terrorismo de Estado, y hemos puesto de relieve, en particular, a las víctimas que estos procesos han generado, entre ellas las mujeres y varones desparecidos.

1. Organizaciones y figuras laicales en ámbitos eclesiales

En este apartado se consignan las prácticas laicales realizadas desde organizaciones eclesiales. Algunas de ellas son propiamente laicales y cuentan con sacerdotes asesores. Otras son experiencias en parroquias, en colegios católicos o en la pastoral castrense.

1.1. Los Cursillos de Cristiandad

Los Cursillos de Cristiandad (CdC) se originaron en la iglesia de Mallorca (España) entre finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, en el contexto del «franquismo», y se configuraron como una pastoral de conquista puesta al servicio del nacionalcatolicismo español. La iniciativa surgió en el marco de una peregrinación de la rama de hombres de la Acción Católica a Santiago de Compostela. La propuesta tomó autonomía y se expandió rápidamente, y llegó a Argentina entre 1958 y 1962. Pablo VI dictó en 1963 un *Breve Pontificio* a través del cual declaró a San Pablo patrono de los Cursillos. La metodología diseñada distinguía tres fases en el desarrollo del Movimiento: precursillo, cursillo y poscursillo. Esta última fase, denominada Ultreya, se desarrollaba con reuniones de grupo y de formación con periodicidad semanal. La I Ultreya

Latinoamericana de Cursillos de Cristiandad se realizó en Medellín en septiembre de 1968. En Argentina, si bien hubo algunos intentos en 1958, se reconoce como primer CdC al realizado en julio de 1962 en Tucumán a cargo del sacerdote José R. Arbó. (1150)

Algunos autores han buscado establecer una vinculación entre los cursillistas y el golpe de 1966. (1151) Ahora bien, según Guido Giorgio y Fortunato Mallimaci, aunque los gestores del golpe hayan coincidido en la participación en un Cursillo junto a otros referentes cristianos, la fecha del cursillo fue muy cercana a la del golpe de Estado, por lo que la incidencia tendría que atribuirse a otros factores asociados:

Recién en marzo de 1966 tendrá lugar el primer cursillo en la Arquidiócesis de Buenos Aires, en la estancia La Montonera (AICA, 23/3/2006). Habría sido en los retiros organizados entre marzo y junio de 1966 donde se ultimaron los detalles del golpe (García Lupo, 1984; Anguita y Caparrós, 1997, p. 57). Esto es muy factible, ya que entre los cursillistas de La Montonera estaban, además de Onganía, Alejandro Agustín Lanusse, a la sazón jefe del III Cuerpo de Ejército y desde 1968 el hombre que controlará los hilos de la Revolución Argentina hasta llegar a la presidencia de facto en 1971; también, participarán los futuros ministros del régimen Néstor Jorge Salimei, y Enrique Martínez Paz. Sin embargo, el dato que el primer Cursillo en Buenos Aires fuera en fecha tan próxima al golpe de Estado dejaría poco margen como para imputarles un peso específico en la generación de una homogeneidad ideológica, o de una solidaridad grupal estrecha. Si bien nos manejamos en el terreno de lo hipotético, nos inclinamos a considerarlos como un espacio de convergencia de sociabilidades preexistentes. (1152)

Cuando asumió la presidencia Juan C. Onganía, dos de los cinco ministros habían participado de los CdC:

El caso de Jorge Néstor Salimei es interesante. Primer ministro de Economía, Salimei era dueño del holding SASETRU, que incluía el Banco de Boulogne, que manejaba las cuentas de la Iglesia Católica Argentina. La figura de Salimei concentra las dos fuentes de las que provendrán los principales cuadros del Onganiato. Por un lado, este doctor en Economía se encontraba cerca de Álvaro Alsogaray, a cuyos cursos en el Instituto de Economía Social de Mercado había asistido. Al mismo tiempo Salimei forma parte de una generación de militantes del humanismo y de la acción católica que de la universidad pasarán a la empresa y de la empresa a la función pública durante el gobierno de Onganía (Donatello, 2011b). Por ello, estaba inserto en redes del

integralismo católico: asiduo a los Cursillos de Cristiandad, vinculado a la Ciudad Católica y a uno de sus promotores, Juan Francisco Guevara. De hecho, el periodismo de la época consideraba a SASETRU como una obra económica del Opus Dei. Cuando se desempeñe en el cargo, Salimei se inclinará hacia el sector nacionalista. Esto desembocará en su rápida salida del gabinete en enero de 1967, lo que resalta por la alta exposición pública que mantuvo en sus escasos meses ministeriales. Su reemplazante, Adalbert Krieger Vasena, será exitoso en imponer el rumbo liberal al gobierno de Onganía. (1153)

Mateo Roberto Gorostiaga fue un «cursillista» que trabajó durante el gobierno de Onganía en el Ministerio de Bienestar Social, en la Secretaría de la Promoción y Asistencia de la Comunidad (SEPAC). Desde dicha función propuso el «comunitarismo», la revitalización de los cuerpos intermedios, justificando la postura con el principio de la subsidiariedad de la doctrina social de la iglesia. Con este trabajo con enfoque comunitarista se buscaba reemplazar bajo el gobierno de facto a los partidos políticos. (1154)

Alberto Cidades también fue un laico formado en los CdC y era amigo personal del obispo Jaime de Nevares. Cidades en Neuquén organizó la Comisión Coordinadora de Acción Social (CCAS), una entidad encargada de la coordinación de la asistencia integral a los refugiados. La organización asistió y protegió a 800 refugiados chilenos con residencia en la Patagonia entre 1973 y 1983, que en general tenían pocos recursos y cruzaban a pie la cordillera. (1155) La Comisión fue encabezada por Alberto Cidades, quien fue detenido en diciembre de 1978, padeció torturas psicológicas y físicas, y a los 45 días fue liberado gracias a los reclamos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados en Ginebra. (1156)

1.2. El Movimiento Rural y el surgimiento de las Ligas Agrarias (1157)

Pío XII animó la presencia de la Iglesia en el ámbito rural. En Argentina hubo distintas iniciativas como la Asociación para la formación y acción rural (AFAR) y la Acción Misionera Argentina (AMA) antes explicitada. Estas propuestas buscaban «crear una conciencia de responsabilidad social entre todos los misionados para que unan sus esfuerzos y busquen juntos el mejoramiento de la comunidad en que viven». (1158)

El Movimiento Rural (MR) se inició como línea dentro de la Acción Católica en 1948 y se constituyó como movimiento especializado dependiente de la Junta Central de la Acción Católica.

Como tenía diversos niveles de acción, en lo territorial reconocía la autoridad del obispo y del párroco, aunque también contaba con otros sacerdotes asesores. El Movimiento fue el germen de la creación de las Ligas Agrarias (LA), organizaciones que cumplieron un rol protagónico en la defensa de los campesinos. (1159) En 1972 fue desvinculado por la CEA de la institución eclesial:

De ser un movimiento especializado dependiente de una rama del ACA con fuerte presencia inicial de empresarios estrechamente vinculados con el campo y apoyada en el esfuerzo de jóvenes voluntarios nacidos y criados en las ciudades, fue cambiando de los esfuerzos catequéticos y formativos a una organización con protagonismo de maestros rurales y de campesinos orientada hacia la modificación de aspectos más estructurales y reivindicativos. (1160)

Tanto el MR de Acción Católica como las Ligas Agrarias fueron parte de un movimiento mayor de ligas y sindicatos rurales latinoamericanos de los años sesenta y setenta, con muchos elementos comunes en la región del Cono Sur, en los que la Iglesia tuvo importancia decisiva en la conformación de actores sociopolíticos rurales durante el período. (1161)

El Movimiento realizaba diversidad de acciones: a) misioneras y catequísticas; b) espirituales y celebrativas; c) educativas y formativas de organización social; d) culturales; e) y capacitación específica sobre trabajo agrícola. (1162) A partir de la recepción de Medellín, el MR comenzó a manifestar posturas más cercanas a la idea de liberación. Por lo que «la capacitación originalmente pensada en una dimensión técnica y laboral, con el correr del tiempo fue adquiriendo un sentido cada vez más politizado y crítico». (1163)

El MR de AC se organizaba con voluntarios y profesionales rentados. También contaban con un delegado diocesano en contacto con el obispo. Tal es el caso de la diócesis de Goya con A. Devoto y de La Rioja con E. Angelelli. En otras diócesis la propuesta no prosperó, por ejemplo, en Añatuya, Concepción (Tucumán) y Tucumán. El MR también contaba con delegados regionales que participaban en el Equipo Nacional del MR de AC. (1164) Para 1965 se identificaban 4000 militantes en 430 grupos, distribuidos en 28 diócesis, agrupados en 5 zonas. (1165)

El movimiento trabajaba en red con otras organizaciones: con el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), con la asociación Por un Campo Argentino Mejor (PUCAM) que financiaba actividades. (1166) Se había afiliado al Movimiento Internacional de

Juventud Agraria y Rural Católica (MIJARC). También estaba vinculado con la Federación Católica Internacional (FCI), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Campaña Mundial Contra el Hambre, Catequesis Rural, Acción Misionera Argentina (AMA), la Federación Argentina de Centros Juveniles Agrarios Cooperativistas, y el Movimiento Iglesia y Cambio en Argentina. (1167)

En la historia del Movimiento Rural se pueden distinguir diversas etapas. (1168) Entre 1958-1962 se da un desarrollo institucional según el modelo de ACA. Entre 1962-1968 se percibe una transición: el modelo pastoral de promoción social para el desarrollo. Entre 1968-1972 se da el paso de la organización de cuadros al movimiento social, que consolidaba un modelo de pastoral popular liberadora. Por último, entre 1972-1976 se puso en juego la continuidad dada la atomización, la crisis y otras alternativas organizacionales.

Varios factores confluyeron para que la Conferencia Episcopal Argentina decidiera apartar al MR de AC de la referencia episcopal. Desde una perspectiva de interna eclesial, hay indicios de una quita de apoyo de la misma Junta Central de la Acción Católica, ya que esta no había presentado la modificación de los estatutos del MR ante la CEA porque consideraba que no expresaban suficientemente la pertenencia a la Acción Católica y la adhesión a la doctrina social de la Iglesia. (1169) Además el MR avanzó en una autocomprensión más autónoma, que se expresaba, por ejemplo, en proponer la elección de ternas para la elección de los sacerdotes asesores. (1170) Por otra parte, desde una perspectiva de la evaluación de su servicio, el hecho de que las acciones del MR iban cambiando el énfasis de una propuesta más formativa y de promoción social de las comunidades rurales, a otra más de organización de grupos de base, consejos campesinos y grupos de colonias generó sospechas y temores en varios obispos y la quita del apoyo, que al comienzo se dio en algunas diócesis y luego se extendió como una decisión de la Conferencia Episcopal, aunque algunos obispos siguieron apoyándola en su jurisdicción. Todos estos indicadores se suman al marco de la violencia armada generalizada y sus consecuencias. La Conferencia Episcopal Argentina no quiso seguir siendo responsable de la acción del Movimiento Rural. En mayo de 1972 el MR dejó de pertenecer a la Acción Católica y de tener alguna referencia de institucionalización eclesial. (1171)

Entre 1970 y 1972, muchos integrantes del MR habían pasado a ser partícipes de las Ligas campesinas o agrarias que se iban creando, aspecto que, sumado a la falta de apoyo de la institución eclesial, fue

generando que el MR no continuara como organización a nivel nacional. Las Ligas Agrarias, sin embargo, siguieron contando con la colaboración de algunos obispos. Tal es el caso de la presencia y apoyo dado por A. Devoto en la diócesis de Goya, entre otros. (1172)

Un tema de debate es si hubo un recurso a la violencia armada en el MR o en las LA. La opción no puede desprenderse de los lineamientos de dichas organizaciones. A partir de los testimonios, se tiene registro de que algunos integrantes optaron por la lucha armada, pero puede considerarse una excepción. Al respecto, Norma Morello:

[…] se refiere a los que tenían una posición foquista como gente de la ciudad (no campesina) que pensaba que arreglarían las cosas con las armas. Cree que muchos de los dirigentes de las Ligas «fuimos encarcelados y vinculados con Montoneros y nos comprometieron con hechos de violencia […] en cambio nuestra posición era que el cambio iba a venir desde los campesinos… era educativo… interior». Pero las Ligas Agrarias eran un movimiento heterogéneo. (1173)

Por ejemplo, mientras que algunos testimonios indican que la violencia sería excepcional entre los militantes de Reconquista, otros refieren que podría estar más presente en Corrientes. (1174) De hecho, Rodolfo Gallo, abogado que participó de la experiencia en Avellaneda (Chaco) afirma:

En Reconquista y Avellaneda no había grupos armados. Eso lo sabíamos todos. Y estoy seguro de que el Ejército también lo sabía. En algún momento alguien habló en Reconquista de defensa armada, pero no se hizo nada. Absolutamente nada. Ellos lo que querían era otra cosa: no desarticular la resistencia armada, sino amedrentar todo movimiento social que se inspire en la lectura del Evangelio. La Iglesia también lo sabía. (1175)

Norma «Coca» Morello merece una mención especial. (1176) Ella fue maestra rural e integrante del Equipo Nacional del Movimiento Rural junto a Hernán Baibiene y Miguel Tomasella. Fue detenida en 1971 sin causa:

Una noche dormíamos en la casa de las maestras con mi compañera Hilda, cuando escuchamos una bocina que traía malos augurios por las cosas que pasaban en el país. Era un comando de ejército, policía, subprefectura, y desde ese momento estuve en situación de desaparecida por un mes entero con lo que eso entraña de tortura física y psicológica […] a los treinta días (31/12) me pasaron a una comisaría donde estuve en celda de castigo por cuatro meses y

cinco días, en este tiempo mi familia, los curas del Tercer Mundo, monseñor Devoto, el padre Ramondetti, María Esther Borzani, el abogado democristiano Roque Bellomo, mis compañeros del Movimiento Rural, las Ligas del Chaco, lucharon, increparon al mismo presidente Lanusse exigiendo mi libertad. En los años de esta historia no dejaré de recordarlo, como un gesto revolucionario y también como un gesto de hermanos. El 5 de mayo de 1972 salía en libertad. (1177)

El obispo de Goya, A. Devoto, viajó expresamente a Buenos Aires para reclamar en una conferencia de prensa por su libertad. El obispo también había escrito una carta pastoral en solidaridad con ella, en la que enumeraba sus cualidades y capacidades, texto que fue entregado a la diócesis como su carta pastoral de Semana Santa: (1178)

[…] su caso es muy especial, pues pone en evidencia lo que sucede cuando alguien se compromete con la causa del hombre, y sobre todo porque muestra el valor del testimonio cristiano. […] En este· día en que la Iglesia evoca la cobarde traición de Judas y la prisión de Jesús, ¡qué claro aparece el que CRISTO SIGUE SUFRIENDO EN CADA DOLOR HUMANO! ¡Qué palpable es la Pasión de Cristo en Usted que la está viviendo en una dimensión tan dolorosa y real! Y, a la vez qué sentido tan actual tiene la Palabra del Señor: «Felices los que son perseguidos por practicar la Justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos». (1179)

De joven, Norma había participado de la Democracia Cristiana y recuerda que cuando fue secuestrada sus compañeros fueron los primeros que saltaron en su defensa, sin preguntar, sin dudar. (1180) En la década de 1970 también participaba de grupos del peronismo de base. Luego de su liberación en 1972 se trasladó a Buenos Aires con su esposo e hija. Y fue nuevamente secuestrada junto a su marido en 1976, siendo liberados a los dos días. A partir de ahí emprendieron el exilio vía Montevideo hacia España. (1181)

También merece destacarse la vida de Wenceslao Pedernera. Pedernera nació en San Luis el 28 de septiembre de 1936. Trabajó en los viñedos de Mendoza. En dicha provincia contrajo matrimonio en 1962 con Martha Cornejo y se unió al Movimiento Rural, y fue coordinador de la Región Cuyo en 1968. Fue convocado en 1973 por E. Angelelli a trasladarse a La Rioja, a la localidad de Anguinan, para desarrollar ahí el Movimiento Rural Diocesano en una zona de extrema pobreza. Ahí comenzaron a organizar una cooperativa a partir de la donación de tierras. Su esposa narra las actividades realizadas:

Algunos aceptaban porque les pagaban, otros no aceptaron porque leímos el Evangelio los fines de semana y después nos reuníamos a comentar y a opinar sobre lo que habíamos leído, por eso nos tomaron como comunistas y extremistas porque no habían visto nunca que se hiciera eso. Otros, en cambio, siguieron con nosotros, nos acompañaron bien, se nos vendía el agua de riego, pero después eso quedó en la nada [...] cuando fallece Wenceslao, se dispersó todo. (1182)

En efecto, la noche del 24 de julio de 1976 golpearon la puerta de casa de la familia. Wenceslao abrió y recibió disparos. (1183) Murió el 25 de julio en el hospital de Chilecito perdonando a sus asesinos. Fue beatificado por su martirio el 27 de abril de 2019 junto a monseñor E. Angelelli y los sacerdotes Carlos de Dios Murias ofm conv y Gabriel Longueville. (1184)

1.3. El Movimiento Familiar Cristiano

El Movimiento Familiar Cristianos (MFC) es un movimiento de apostolado familiar que surgió en 1948 por la confluencia de las inquietudes del matrimonio de Elena y Saturnino Llorente, feligreses de la parroquia San Martín de Tours (Buenos Aires), y la inspiración del sacerdote pasionista Pedro Richards quien, a solicitud de Elena Llorente, dio una charla para un grupo de matrimonios y les propuso pensar en un apostolado familiar. (1185) En sus primeras reuniones, no funcionaron en espacios eclesiales sino en residencias familiares. En 1959 el Episcopado aprobó los Estatutos y reconoció oficialmente al movimiento. A mediados de 1960 entró en pleno desarrollo. Tenía carácter nacional y latinoamericano y logró el reconocimiento de la Consejo Episcopal Latinoamericano. En 1965 ya estaba conformado por 35.000 matrimonios de América Latina. El padre Pedro Richards, asesor, y el matrimonio presidente José Luis y Luz María Álvarez Icaza participaron de la IV sesión del Concilio Vaticano en 1965.

El movimiento en América Latina dio un giro decisivo al recepcionar los documentos de Medellín que, en el plano de la familia asumía las propuestas de la *Gaudium et spes* poniendo atención a las singularidades de América Latina y al compromiso con la liberación de los pueblos, (1186) enfatizando tanto la importancia de la *Humanae Vitae* como de la *Populorum progressio*. (1187) Este giro hacia el compromiso social fue considerado, por algunos, como un corrimiento del propio carisma. (1188)

En 1968 el matrimonio presidente del MFC en Argentina, Domingo y Matilde Quarracino, junto al sacerdote jesuita asesor

Enrique Fabbri promovieron las discusiones posconciliares y de Medellín en el Movimiento. El matrimonio consideraba que era necesario que la familia se empeñara en la formación de sus miembros como personas libres y responsables, invitándolos al compromiso con los más desposeídos. (1189)

Del 21 y 27 de septiembre de 1969 se realizó en Santiago de Chile el V Encuentro Latinoamericano del MFC sobre el tema «El mundo de los que hoy se casan». (1190) En 1971, el MFC realizó una Asamblea Nacional en Córdoba. En la reunión, se asumieron expresamente los lineamientos emanados de Medellín sobre la familia, considerando su tarea de guardiana de la dignidad humana frente a las nuevas formas de opresión. Según el sacerdote asesor José Ingr, esto supuso un abandono de la dimensión espiritual, (1191) e todo de las más marginadas: (1192)

[…] la puesta en cuestión de las metas de la organización supuso repensar la trayectoria en su conjunto del Movimiento y exigió una fuerte redefinición de sus objetivos. Así, el eje puesto en la formación de los novios y el matrimonio quedó relegado frente a la necesidad de un compromiso con la mejora de las condiciones de vida de las familias de las clases populares. Ese giro condujo a poner de relieve las dificultades de acceso a servicios públicos, vivienda, salud y educación. Desde este ángulo, entonces, lo central pasó a ser la desigualdad y la pobreza, y establecer una visión empática y comprensiva del universo de las clases populares. Este giro simbólicamente se expresó en el cierre de la sede situada en un barrio de clase media y clase media alta y la apertura de uno más próximo a las clases trabajadoras. (1193)

La elección del joven matrimonio Echeverry afianzó la línea renovadora. (1194) En la exposición inaugural de la Asamblea Nacional de presidentes diocesanos de 1972, el matrimonio convocó a la lucha por el cambio en las estructuras económicas y la implantación de un sistema popular; (1195) al mismo tiempo que abogaba por una comprensión contextualizada de las diversas situaciones familiares que expresaba cierto disenso con el magisterio eclesial:

Cuando se trata de familia ciertamente San Pablo insiste mucho en que ella sea fiel e indisoluble, mostrando esa exigencia como un precepto del señor. Pero ¿se trata de una exigencia del Señor, como elemento fundamental del Evangelio, o como exigencia de una cultura determinada, en la cual vivía San Pablo? Es evidente que san Pablo tenía que exigir eso y reconocemos que la perfección de la familia supone la aceptación de esos valores. Pero nos preguntamos ¿aquellos

que todavía no han llegado a este nivel cultural, tendrán que rendir cuentas ante el Señor en la forma que de ellos exige la llamada «moral católica»? [...] ¿No deberíamos basarnos en una teología de la familia para el pueblo latinoamericano, teniendo en cuenta sus conceptos culturales con respecto a la familia? (1196)

La línea de apertura del MFC hacia la problemática social en consonancia con las directrices del Secretariado para Latinoamérica del Movimiento claramente expresadas desde el encuentro de Chile en 1969 no era aceptada por todos. (1197) Por otra parte, la visión crítica sobre la propuesta moral del magisterio eclesial encontró un punto de expresión culminante cuando las autoridades del movimiento no adhirieron públicamente a la declaración sobre la familia que la Conferencia Episcopal Argentina realizara a fines de 1973. (1198) Luego de buscar acercar las posiciones sin éxito, el Episcopado suspendió la Asamblea Nacional electiva para la renovación de la Comisión Central y nombró una comisión normalizadora dirigida por el matrimonio de Susana y Rodolfo Galeazzi; su asesor fue el sacerdote Jorge Casaretto. (1199) El 30 de noviembre de 1974 la Conferencia Episcopal Argentina emitió una declaración en la que, luego de animar al Movimiento a promover la formación de la conciencia social de sus integrantes, indica que «por ser el Movimiento Familiar Cristiano una institución de la Iglesia, directamente vinculada a la jerarquía, no le compete en cambio realizar ni dirigir el orden temporal concreto, función propia de la sociedad civil y de cada uno de sus miembros en las distintas opciones». (1200)

Unos pocos años después, en julio de 1980, una delegación nacional participó del VIII Encuentro Latinoamericano en Brasil, en la que se encontraban como asesores los sacerdotes José Ingr y Carlos Cumarianos. El encuentro trató el tema de la realidad social latinoamericana de acuerdo con el principio de la opción preferencial por los pobres de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla (México), de la actitud pastoral ante la problemática de las uniones conyugales no sacramentalizadas, y de las estrategias para el crecimiento del MFC latinoamericano en sus equipos y servicios. (1201) En opinión de la delegación argentina, la línea latinoamericana se apartaba del ideario y la mística original y del magisterio eclesial, por lo que rechazó suscribir a las conclusiones del encuentro. En 1981, la Junta Central declaró la desvinculación del MFC argentino del latinoamericano, decisión que fue avalada por la Conferencia Episcopal Argentina. (1202)

Una mención particular merece el Servicio de Apoyo a la

adopción que el MFC tuvo desde 1957. Este espacio luego se llamó Equipo de Asesoramiento para la adopción y funcionó en la calle Paraguay (Buenos Aires, Argentina). (1203) Posteriormente se dividió en dos: Apoyo a la adopción y Hogares de Belén, que recibía niños en tránsito; más tarde, en 1978, se creó el Hogar Ntra. Sra. de Nazareth, que se dedicó a la atención de madres solteras en situación *conflictiva* . (1204)

En 1977 la Comisión Central del Movimiento formó una coordinación nacional que abrió sedes del Equipo de Adopción en Córdoba, Formosa y La Plata. Sin embargo, en marzo de 1978, se decidió que las diversas sedes dependieran de la Comisión Arquidiocesana de Buenos Aires. En noviembre de 1978 el Equipo San José Asistencial y de Adopción adquirió personería jurídica de Asociación Civil y dejó de pertenecer al MFC. (1205) Este equipo estuvo articulado con la Secretaría del Menor y la Familia dependiente del Ministerio de Bienestar Social de la Nación. En la asamblea societaria de mayo de 2011 se decidió el cierre y liquidación de la asociación San José.

En 2006, un juzgado le solicitó al MFC informes sobre el accionar del Servicio de Adopción entre 1976 y 1983 a raíz de una denuncia por sustracción de identidad de menores. Desde el Movimiento informaron que los registros correspondían al Equipo San José que ya no formaba parte del movimiento. (1206) En 2007 hubo un allanamiento a la sede de la calle Cochabamba (Buenos Aires), sin que encontraran información relevante. En 2008, el MFC entregó copias de las actas y listados de referentes diocesanos al Arzobispado de Buenos Aires. (1207) Las dos solicitudes de datos por parte de la justicia obedecieron a dos juicios por restitución de identidad:

Estas jóvenes nacieron durante el cautiverio de sus madres en la maternidad clandestina que funcionaba en el Hospital Militar de Campo de Mayo. Las dos fueron entregadas en adopción por diferentes juzgados, y adoptadas legalmente por matrimonios que, en principio, desconocían su verdadero origen y que cumplimentaron los requisitos que les fueron oportunamente exigidos. Las dos fueron ingresadas en el circuito de instituciones destinado a la minoridad como «menores abandonadas». (1208)

Jorge Rafael Videla nació en la ciudad de Mercedes (Buenos Aires) el 2 de agosto de 1925, y fue integrante del Movimiento Familiar Cristiano. Luego fue presidente *de facto* como integrante de la Junta de Gobierno militar. Según refiere el periodista José Ignacio López, «no había ocasión en la que no hiciera casi ostentación de su

condición de católico, y públicamente». (1209) En sus declaraciones públicas expresaba su comprensión de la moral cristiana como fundamento de su accionar. (1210) Merece ser puntualizada su reflexión en torno a los desaparecidos y la perspectiva cristiana dada en respuesta al periodista J. I. López en una conferencia de prensa:

Esa advertencia del Papa, en su condición de Pastor, de instar a la dignidad del hombre, no está ajena a nuestro sentir. […] Como gobernante no tenía nada que decir, porque adhiero a eso. Y como católico, mucho menos, porque no es más que ratificar lo que yo como católico también pienso […]. Se que usted hace la pregunta no a esa visión omnicomprensiva de los derechos humanos… sino concretamente al hombre que está detenido sin proceso, es uno; o el desaparecido que es otro. Frente al desparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido… mientras sea un desparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está: ni muerto ni vivo, no está… (1211)

Jorge R. Videla fue juzgado, declarado culpable y condenado a reclusión perpetua y destitución del grado de militar por numerosos crímenes de privaciones ilegales de la libertad, homicidios, torturas, secuestro y supresión de identidad de menores. Falleció encarcelado el 17 de mayo de 2013. (1212)

Matilde y Domingo Quarracino, lanzaron en 1970, junto a otros laicos provenientes de diversos movimientos de Iglesia, el Movimiento Iglesia y Cambio en Argentina (MICAR). Con el tiempo, cada uno colaboró en distintos partidos políticos. Aunque el MICAR no logró consolidarse, fue una experiencia que acentuaba la voluntad de transformar las estructuras sociales, tomando partido por la violencia pacífica:

La lucha por la liberación nacional y latinoamericana no es para nosotros un objetivo político, sino una exigencia de nuestra conciencia religiosa, un mandato de fidelidad a Cristo y a la iglesia, un supuesto de amor concreto que le debemos a nuestro prójimo argentino y latinoamericano. […]. Este modelo de desarrollo nacional […] requiere un profundo amor y respeto al pueblo. […] Quienes hoy se escandalizan de la violencia insurreccional y la condenan como un hecho monstruoso e inconcebible… suelen valerse de la injusticia y la represión para defender su statu quo. […] No compartimos la estrategia de la violencia cruenta como sistema, la violencia armada de grupos minoritarios que no operan al ritmo del pueblo… (1213)

1.4. Las y los laicos en torno a la pastoral parroquial, educativa y castrense

Aquí se consigna la presencia de los laicos y laicas en torno a la pastoral realizada en parroquias, en escuelas católicas y en la vicaría castrense. Habitualmente estas experiencias toman visibilidad a través de la referencia a las figuras de los sacerdotes y religiosos que las animaban, por lo que también aparecen mencionadas en los capítulos de esta obra que los tratan. (1214) A través de los testimonios se percibe un compromiso cristiano que muchas veces queda invisiblizado. Los ejemplos mencionados son solo ilustrativos de una gran capilaridad de presencias a lo largo del territorio nacional.

1.4.1. PERSONAS LAICAS EN EXPERIENCIAS PASTORALES PARROQUIALES

Muchos jóvenes se comprometieron en actividades promovidas por las parroquias y capillas y, en muchos casos, lo hacían simultáneamente con la participación en espacios de la sociedad civil o partidarios.

Un grupo de jóvenes que desarrollaba promoción social, religiosa y política en la Parroquia María Madre del Pueblo (Bajo Flores, Ciudad de Buenos Aires) fueron detenidos en sus domicilios el 14 de mayo de 1976, trasladados a la ESMA, torturados y asesinados. Nos referimos a: Beatriz Carbonell de Pérez Weiss y su esposo Horacio Pérez Weiss; María Marta Vásquez Ocampo de Lugones y su esposo César Amadeo Lugones; Mónica María Candelaria Mignone y María Esther Lorusso Lammle. (1215)

En torno a la parroquia Nuestra Señora del Carmen de Villa Urquiza (Buenos Aires) también fueron secuestrados en 1977 Susana Borrás, docente y presidenta de la sección juvenil de la Acción Católica de Villa Urquiza, Susana Marco, profesora en colegios católicos y participante de *Cristianos por la liberación* ; también dos matrimonios que participaban del *Frente de Lisiados Peronistas* , José Poblete y Gertrudis Hlaczik (con su hija); Juan A. Guillén y Mónica Brull. (1216)

Un grupo de Jóvenes provenientes de Gualeguaychú y Olivera que vivían y participaban en tareas pastorales como ser la alfabetización de adultos, la docencia en jardín de niños, y la animación de las celebraciones en la Vicaría Sagrado Corazón en el barrio de Ludueña (Rosario) desaparecieron y, en algunos casos, fueron asesinados, según el testimonio del sacerdote Edgardo

Montaldo sdb. Entre los nombres que menciona se encuentran Marta Bugnone y Jorge Ayastuy, Marta Rodríguez y su esposo el «Colorado» Podio. (1217)

En el Barrio San Martín del Gran Mendoza (oeste) decenas de jóvenes que se acercaron a la militancia barrial, luego comenzaron a formarse en la crítica social, en política y en teología en el Instituto de Liberación y Promoción Humana (ILPH) y en el Instituto de Acción social y Familiar (IASYF). (1218) Estaban vinculados al trabajo pastoral del sacerdote José María «Macuca» Llorens sj. Para muchos de ellos fue el punto de partida para la militancia política en agrupaciones como el PRT-ERP y el peronismo de base (PB). (1219) Según L. Rodríguez Agüero las trayectorias de estos militantes no fueron lineales y se dieron de modo imbricado: «Si bien señalamos que muchos jóvenes a partir de la militancia barrial y/o cristiana habían incursionado en la política, se dio también el caso inverso. A partir del gran crecimiento en la organización comunitaria, muchos agrupamientos políticos se interesaron en tener trabajo territorial en el San Martín». (1220)

Según Rolando Concatti, en Mendoza, también había algunos laicos nucleados en la iglesia de Santo Domingo que realizaban pintadas u otro tipo de agresiones. A este grupo le atribuye una pintada en su vivienda de calle Catamarca que decía: «Haga patria, mate un cura tercermundista, acá adentro hay uno». (1221)

En Córdoba podemos mencionar especialmente la figura de Marta Juana González quien era residente de la Villa El Libertador (antes Villa Forastieri) al sur de la ciudad de Córdoba. Desde una de las capillas de la Vicaría a cargo del sacerdote Víctor Acha realizaba tareas de alfabetización (Barrio Mirizzi), de formación bíblica y catequística. En dicho marco conoció a Luis Miguel «Vitín» Baronetto, un exseminarista, con quien se casó en 1973 y con quien tuvieron dos hijos; el segundo, ya nacido en cautiverio. Ella participaba activamente en las luchas por mejoras sociales, como la recuperación de un Centro Vecinal, en la Comisión ProAgua de la Zona Sur, promovía las Cooperadoras Escolares, y también militaba en la Juventud Peronista. Según el testimonio del sacerdote Víctor Acha:

Desde 1972 y hasta 1975 la parroquia de la Villa sufrió 11 allanamientos. Muchos miembros de la comunidad fueron objeto de persecución y hostigamiento por parte de organismos policiales y militares, y se cuentan entre ellos detenidos ilegales, desaparecidos y asesinados. Marta y Vitín también integran la lista de estas víctimas. En 1975 fueron detenidos en un mismo procedimiento junto a otra

pareja, la de Lucho Pihen y Eva Zamora. Primero estuvieron en la D2 y luego pasaron a la cárcel de San Martín. Un año después habiendo ya nacido Lucas, el segundo hijo de la pareja, Marta es retirada de la cárcel con otros compañeros y son cobardemente asesinados, declarando después que se trató de un enfrentamiento. Es la historia de un testimonio de vida fecunda. En sus 26 años, vividos intensamente, sembró vida y fue testimonio junto a tantos otros, que no dieron su vida al morir, sino que la entregaron generosamente día a día antes de que se la arrebataran cruel e injustamente. (1222)

1.4.2. LA EDUCACIÓN CATÓLICA Y LA PRESENCIA LAICAL EN ELLA (1223)

Las transformaciones suscitadas en los colegios católicos a partir del Concilio Vaticano II y de Medellín fueron suficientes para quedar bajo sospecha y ser hostigados por el terrorismo de Estado. (1224) En principio, la CEA mantuvo la supervisión de las escuelas católicas. Sin embargo, se produjeron allanamientos a los colegios. Tal es el caso de la escuela-hogar Mamá Margarita en Junín de los Andes (Neuquén) cuando fue allanada por el ejército y se produjo la detención de dos maestras y una celadora. (1225) Como también del colegio San Miguel de los Misioneros de la Inmaculada Concepción de Lourdes, sito en Larrea 1254 (Buenos Aires), el que fuera allanado el 29 de noviembre de 1976; o del colegio Sagrado Corazón, de Pringles (Buenos Aires), entre otros. (1226)

En ocasiones, los mismos padres realizaban denuncias sobre los profesores por considerar que proponían doctrinas de izquierda. (1227) Además, a través de revistas y periódicos también se levantaban sospechas. Por ejemplo, la revista *Cabildo* realizó publicaciones referidas a lo que consideraba la subversión cultural en las escuelas católicas.

La Iglesia respondió a dichas críticas a través del periódico mensual *Consudec* (Consejo Superior de Educación Católica), y especialmente, con el comunicado de la CEA con fecha del 3 de diciembre de 1976 en la que avalaba las tareas educativas realizadas, expresaba su preocupación por las sospechas publicadas y también por las inhabilitaciones a religiosos, docentes y catequistas sin sumario ni causas conocidas previamente, prácticas que quedaban comprendidas bajo la ley 21.381, del 13 de agosto de 1976, por la que el gobierno militar se arrogaba tal derecho. (1228)

En Bahía Blanca y en torno a la obra educativa de varias congregaciones había una gran participación juvenil. A Carlos Dorniak

lo asesinaron el 21 de marzo de 1975. También hay desapariciones en 1975 de los dirigentes scouts Horacio Russin, Elizabeth Frers, Eduardo Ricci. En 16 de septiembre de 1976 desapareció Clara Ciocchini que, además de scout, era militante de la Juventud Estudiantil Católica; más tarde, también desapareció su hermana Inés. (1229)

Varios colegios católicos tienen alumnos y docentes desaparecidos. Tal es el caso del Instituto Sagrado Corazón de Castelar (Buenos Aires): allí desaparecieron las alumnas Graciela Maliandi, Adriana Villano, Selva del Carmen Mopardo y Susana Pasini. En dicho colegio había trabajado la hermana Leónide Duquet. (1230) O en el colegio Sagrado Corazón de Villa Mercedes (San Luis) desapareció la catequista Leonor R. Landaburu, que estaba embarazada, y su marido, Juan Catnich (1977). (1231) También el Instituto Ceferino Namuncurá de Florida (Vicente López, Buenos Aires) registra once personas secuestradas entre alumnos, exalumnos, docentes y celadores, cinco desaparecidos, entre ellos José y Cecilia Cacabelos. (1232)

En la ciudad de Buenos Aires pueden indicarse los casos del colegio Marianista, con once desaparecidos que figuran en el mural de la Av. Rivadavia 5625: Virginia Monzani, Teresita Scianca, Alejandro Almeida, Carlos Andisco, Eduardo Biancalana (Lasty), Fernando Degregorio, Daniel R. Grieco, Germán (Chango) Kun, Luis F. Kuhn, Guillermo A. Kuhn, y Marcelo Piazza. (1233) También puede leerse en las Baldosas por la Memoria ubicadas en Av. Callao 542 los nombres de los desaparecidos del colegio Del Salvador (Buenos Aires): Hernán Antonio Albisu, José Augusto Cipriano Albisu, Juan José María Ascone, Santiago Pedro Astelarra, Ignacio José Bertrán, Guillermo Juan Bettanín, Alejandro Manuel Colombo, Carlos Daniel Fondovila, Gustavo Enrique Gaona, Horacio Roberto Machi, Rafael Olivera y Claudio Eduardo Tudera. (1234)

En Mar del Plata (provincia de Buenos Aires) se llevaron de su casa a Susana Rosa Jacué Guitian el 30 de junio de 1976. Susana era maestra y catequista del colegio Fray Mamerto Esquiú. Militante social y de la Juventud Peronista. Estaba colaborando con la formalización de un gremio de docentes privados. Su hermana, María Carolina Jacué Guitian, también había trabajado en dicho colegio, y a fines de 1977 salió de su casa y no se supo más su paradero. Algunos testigos reconocieron a Susana en el centro clandestino de detención La Cueva de Mar del Plata. Ambas se encuentran desaparecidas. Una colega testimonia: «Las hermanas Jacué dejaron huellas de profesionalidad, responsabilidad, de amor, fueron muy buenas personas, amaban profundamente a sus alumnos y a lo que hacían sobre todas las cosas». (1235)

También puede indicarse el caso de María del Carmen «Coca» Maggi (1947-1976). Ella participó de joven en la Acción Católica. Licenciada en Letras y Filosofía. Docente del colegio Sagrada Familia (Mar del Plata). Decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata. Postulaba una educación universitaria gratuita y popular. El 9 de mayo de 1975 la secuestraron. Su caso tuvo una amplia difusión en la prensa nacional. Su cadáver se encontró el 23 de marzo de 1976. Según han declarado algunos testigos, antes de morir perdonó a sus verdugos «porque no sabían lo que hacían». (1236)

El perfil de María del Carmen está bien delineado por el entonces rector de la Universidad Católica de Mar del Plata, el doctor Hugo Amílcar Grimberg, que la definió «como una mujer inteligente, capaz, de bajo perfil pero que escucha muy bien, condiciones que la hacían sobresalir». Recordando su figura, el mismo rector afirmaba: «Donde había una injusticia, de cualquier envergadura, estaba ella. Venía de los grupos cristianos de base y tenía un apoyo muy importante, el de la gente relacionada con monseñor Pironio. Era una persona muy especial». (1237)

1.4.3. LAS SEMANAS DE RELIGIÓN Y MORAL, LAS JORNADAS DE PASTORAL CASTRENSE Y LOS CAMPAMENTOS ESPIRITUALES DEL VICARIATO CASTRENSE

Las Semanas de Religión y Moral (SRM), las Jornadas de Pastoral Castrense (JPC) y los Campamentos Espirituales (CE) fueron actividades dependientes del Vicariato Castrense (VC) dedicadas a la formación de los integrantes de las fuerzas militares, sus familiares y otras personas vinculadas a ellos. (1238) Según E. Mignone uno de los efectos del Vicariato y su actividades fue el de configurar una clase militar separada del resto de la población y con acentuaciones cristianas específicas. (1239)

Los Campamentos Espirituales se realizaban en distintos momentos del año en diferentes unidades del ejército y la armada. En cambio, las Semanas y las Jornadas se realizaban una vez al año en distintos lugares del país. En estas últimas intervenían sacerdotes, militares y laicos como expositores, y laicos soldados, suboficiales y personal civil como participantes. Estas Jornadas fueron espacios para que los militares, considerados «instrumentos de Dios», celebraran los sacramentos, reflexionaran sobre la fe y sobre las problemáticas históricas que se vivían. (1240) En dicho marco cobró relieve el aval a la guerra justa y al recurso a la supresión de derechos, la violencia y las torturas en la lucha contra la subversión, que encontraron en la

publicación y difusión del texto de Marcial Castro Castillo, *Fuerzas armadas, ética y represión,* una orientación doctrinal precisa y sintética. (1241)

Es pertinente indicar que entre agosto y septiembre de 1976 se realizaron cuatro Jornadas en las que es posible percibir la interacción entre diversos referentes laicos militares y los capellanes en lo referente a los criterios éticos en la llamada lucha contra la subversión. En la primera de las jornadas el comandante Abel Catuzzi explicó en qué consistía el apostolado castrense: sostuvo que el Capellán era un animador de la lucha antisubversiva ya que con ella se defendía la espiritualidad recibida de España y la lucha entre Dios y el no-Dios. (1242) En la segunda jornada, el comandante del III Cuerpo del Ejército, general Benjamín Menéndez, refirió que los capellanes debían dar el aval moral para la lucha contra la subversión. Unos días después, en el marco de la tercera jornada, el vicario castrense monseñor Tortolo agregó un anexo a pedido de algunos capellanes para establecer las leyes éticas que debían presidir las acciones bélicas contra la subversión. (1243) En la cuarta jornada, G. Suárez Mason reclamó que algunas voces de la Iglesia pedían por los derechos humanos y que no era momento de distraerse en cosas no fundamentales, y que solo respetarían a quienes los respetaran. (1244)

Algunos autores han inscripto esta constelación dentro del tradicionalismo católico. Sin embargo, a partir de la investigación realizada, F. Cersósimo infiere que «el número de oficiales próximo a la familia tradicionalista, parece ser poco significativo». (1245) Según el autor, lo más común dentro de las fuerzas armadas sería el liberalismo conservador común a nacionalistas y liberales, que presentaba diversidad de acentos según las fuerzas. Eso explicaría por qué los referentes del tradicionalismo católico no lograban influir mayormente en los proyectos del gobierno militar. (1246)

2. Organizaciones de inspiración cristiana

Presentaremos aquellas organizaciones y publicaciones promovidas por laicos desde su cosmovisión cristiana pero que no formaron parte de la estructura pastoral de la Iglesia, aunque contaban con la simpatía y el aval de algún referente eclesial local. Las propuestas han sido diversas. Aquí destacamos algunas organizaciones de la sociedad civil y las publicaciones específicas que favorecían su incidencia cultural, e ilustramos también con algunas figuras.

2.1. La revista Cruzada y la Sociedad Argentina de Defensa de la

En 1956 surgió la revista *Cruzada* , la que al comienzo contó con licencias eclesiásticas. (1247) La revista se destacó por buscar la defensa de la «verdad católica» y de las tradiciones argentinas, junto a un explícito anticomunismo: «*Cruzada* es una revista católica para defender los valores básicos de nuestra civilización. Entre esos valores se cuentan la familia, fundada sobre el matrimonio indisoluble; la propiedad privada y las legítimas desigualdades sociales, especialmente atacadas por la acción subrepticia del socialismo y por las embestidas brutales y subversivas del comunismo». (1248)

El grupo en torno a la revista se constituyó en 1967 como la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad (TFP), iniciativa que había surgido en Brasil en 1960 a partir de la figura de Plinio Correa de Olivera.

Los integrantes de TFP se caracterizaron por su impronta patricia, anticomunista y por la defensa de la propiedad privada. Fue un grupo extremo y marginal. (1249) Su máximo referente fue Cosme Beccar Varela (h). (1250) La organización llegó a tener una narrativa fundacional y una liturgia paralela. (1251) En 1970 publicaron el libro *El nacionalismo. Una incógnita en constante evolución* , en el que realizaban una fuerte crítica del nacionalismo argentino y se concebían como fundadores del auténtico tradicionalismo local. De esta manera, se configuró como un grupo reducido, con redes, pero sin mucha injerencia en el ámbito eclesial y en las fuerzas militares, aunque sí legitimaba el accionar militar. (1252) En el libro *La Iglesia del silencio en Chile. Un tema de meditación para los católicos argentinos* el grupo acusaba a los obispos argentinos de no prevenir a los fieles acerca del comunismo. (1253) El material fue condenado en 1977 por el obispo E. Ogñanovich, quien prohibió la difusión en su diócesis.

2.2. Grupo Ciudad Católica y la revista Verbo (1254)

El Grupo Ciudad Católica fue fundado en marzo de 1959. (1255) Impulsada por el sacerdote Jorge Grasset, fue presidida por Mateo Roberto Gorostiaga. El grupo consideraba que el comunismo impulsaba una guerra revolucionaria en plena guerra fría, que ya no era territorial, sino que disputaba ideológicamente a la sociedad en su conjunto. Por eso, propusieron la guerra contrarrevolucionaria que encontraba un punto de apoyo en la formulación de guerra justa del cristianismo y abrevaba en la cosmovisión de la reflexión militar francesa. (1256) Luego del Rosariazo y Cordobazo (1969) comenzaron a denunciar la infiltración comunista en el catolicismo. (1257) Ya

producido el golpe de Estado de 1976 la organización convocó a la población civil a sumarse a la guerra total y sucia en todas las esferas, también en la religiosa. (1258)

Los participantes estaban vinculados a la Congregación Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey, al sacerdote Julio Meinvielle, y a diversos obispos. También al sacerdote Raúl Sánchez Abelenda, entre otros. (1259) El grupo fue una expresión del catolicismo integrista y antimodernista con influencias en el gobierno de Juan Carlos Onganía, del cual algunos de sus miembros fueron ministros o asesores. (1260) Como estrategia buscó la formación de mil referentes con presencia en la justicia, la educación, las empresas, la Iglesia, y las fuerzas armadas. La estrategia fue llamada por Jean Ousset «los mil» y consistía en que a través de células de entre cinco y no más de doce personas se llegaría a tener un grupo de influencia de mil personas.

Entre las figuras se encontraban J. Grasset, quien convocó, con la ayuda de J. Meinvielle, al coronel Juan Francisco Guevara, asesor de Onganía y desde 1967 embajador en Colombia, al ingeniero Roberto Pincemin, al empresario Mateo Roberto Gorostiaga, y a Juan Carlos Goyeneche. (1261)

La revista *Verbo* estuvo a cargo de M. Gorostiaga (1959-1966). Se distribuía por suscripción, o se adquiría en librerías tradicionalistas y en su propia librería «Club del libro cívico». (1262) La revista se involucró en la crítica a la *Biblia Latinoamericana* y solicitó que algunos obispos la prohibieran en sus diócesis contrariando la decisión de la Conferencia Episcopal Argentina. (1263) La publicación buscaba el adoctrinamiento de los militares, en particular de los sectores nacionalistas del Ejército. (1264)

Cabe mencionar a Carlos Sacheri (1933-1974), quien fuera el hijo del abogado y general del ejército Oscar A. Sacheri, quien había sido auditor del ejército de Perón. De joven militó en la Acción Católica, se formó con el sacerdote Julio Menvielle, estudió abogacía y luego filosofía en Canadá (Universidad Laval de Québec) donde conoció a Jean Ousset y profundizó la vinculación con la corriente contrarrevolucionaria francesa. Casado, con siete hijos. (1265) Tuvo una destacada trayectoria académica: miembro del Conicet, docente de la UCA y de la UBA, donde tuvo cargos de gestión en la Facultad de Derecho en 1974; y fue conferencista en diversos centros universitarios. Fue el director de *Ciudad Católica* . En 1970, recopiló artículos publicados en la revista *Verbo* y editó el libro *La Iglesia clandestina* en la que denunciaba al Movimiento de Sacerdotes para el

Tercer Mundo (MSTM) y, en particular, a los sacerdotes Miguel Ramondetti y Arturo Paoli, entre otras figuras. Ahí solicitó a los obispos, «nuestros Padres en la fe», la intervención contra la infiltración comunista en la Iglesia. (1266) También organizó el Instituto de Promoción Social Argentina (IPSA) con el propósito de intercambiar experiencias, coordinar obras y aunar esfuerzos de figuras y organismos laicos comprometidos. Además, difundió sus reflexiones en jornadas y conferencias, en asociaciones, colegios, en la Universidad Católica Argentina (UCA) y también en las Fuerzas Armadas; y a través de periódicos como *La Nueva Provincia* de Bahía Blanca. Fue asesinado el 22 de diciembre de 1974, luego de participar en la misa y ante la presencia de su mujer y sus hijos, por un operativo del ERP-22 de Agosto. (1267)

2.3. El Movimiento Unificado Nacionalista Argentino y la revista Cabildo

En 1973 se conformó el Movimiento Unificado Nacionalista Argentino (MUNA). El movimiento estaba organizado con un secretariado nacional y juntas regionales. El primer secretariado nacional estaba conformado por Ricardo Curutchet, Félix A. Lamas y Julio C. Noacco. Luego, cuando se retira Curutchet, se incorporó Sacheri y con posterioridad a su muerte se incorporó Héctor H. Hernández y Roberto Brie. (1268)

En el mismo año se fundó la revista *Cabildo,* la que estuvo dirigida por R. Curutchet. Este le puso un subtítulo similar a la revista *Tiempo Político* (1970) y *Vísperas* (1972), por las que también pasó Curutchet: «Por la nación contra el caos». Se caracterizaba por sus tapas visuales, fotográficas o de humor político. En sus editoriales se utilizaba un estilo discursivo irónico y satírico. Además de las ventas habituales por suscripción también se vendía en quioscos de revistas y lograba así mayor difusión, aunque acotada a ámbitos nacionalistas, católicos y castrenses. Dedicada a la defensa de la soberanía popular y a denunciar el imperialismo norteamericano y el soviético, junto a un perfil antisemita, que incluía a los judíos entre los enemigos, y a la masonería como parte de un complot internacional. Muchos de sus colaboradores lo eran también de la revista *Verbo* y de la revista eclesiástica *Mikael* , del Arzobispado de Paraná. (1269)

En 1975 la presidenta I. Martínez de Perón clausuró la revista. R. Curutchet publicó dos números de la revista *El Fortín* , que también fue clausurada. Luego reaparece como *Restauración* para ser clausurada en febrero de 1976 y restablecida por un decreto de J. R. Videla en el mismo año. La revista celebraba para ese entonces «las

bajas en las filas arteras del enemigo». (1270) Sin embargo, en junio de 1977 los militares no permiten la difusión de la revista *Cabildo* . (1271)

La revista también apuntaba contra lo que consideraba sectas que atentaban contra la patria y la religión, por ejemplo, los Testigos de Jehová —prohibidos en 1976 y levantada su prohibición en 1981—, o los Hare Krishna, que también eran identificados como subversivos. Lo mismo hacían con relación a las líneas eclesiales que consideraban también subversivas; por ejemplo, se manifestó contra el encuentro de Riobamba (Ecuador) en 1976, en el que los militares de aquel país irrumpen en la reunión y se llevan presos a los participantes, entre los cuales se encontraban dos argentinos: el laico Adolfo Pérez Esquivel y el obispo Vicente Zazpe. (1272)

En 1976, desde la publicación de *Cabildo II época* , también se reclamó la definición de los obispos argentinos sobre la Biblia Latinoamericana. En una solicitada publicada en la revista y firmada por el Centro de Estudios de Nuestra Señora de la Merced se refiere a sus gráficos identificándolos como comunistas: «Basta también con recorrer sus ilustraciones; aparecen en ella, con toda nitidez, los cánones usuales de la grotesca estética comunista para uso de los cristianos imbéciles y sensibleros: huérfanos, villas miserias, obreros y campesinos desanimados». (1273) La revista tomó posición crítica frente al Ministerio de Planeación y la formulación del Proyecto Nacional cuyo responsable era el general Ramón Díaz Bessone por considerarlo modernizante. En 1977 se posicionó en su editorial considerando que las denuncias por desapariciones y los DDHH eran parte de la campaña de la acción psicológica revolucionaria. (1274)

En 1977, *Cabildo* era la segunda revista más vendida en la Argentina. A pesar de sus críticas al gobierno militar, su cercanía se evidencia, por ejemplo, con la participación en el plantel de colaboradores de la revista del general Acdel Edgardo Vilas, el responsable del Operativo Independencia en Tucumán, o del general Ramón Camps, jefe de la policía de la provincia de Buenos Aires. (1275)

2.4. El Semanario Esquiú

El *Semanario Esquiú* fue fundado por los hermanos Luis Luchía Puig y sacerdote Agustín Luchía Puig en 1960. Según E. Ghirardi, los Luchía Puig podían ser ubicados «entre los dirigentes democristianos claramente antiperonistas aunque, a diferencia de sectores más liberales, también destaca su férreo alineamiento con la doctrina

social de la Iglesia». (1276) La revista buscó ser una publicación católica para la familia que, además de distribuirse por suscripción o por la venta en quioscos, se difundía a través de las parroquias y otras instituciones católicas. Entre 1966 y 1983 el semanario tuvo un promedio de circulación diversa que partió de 70.000 ejemplares, promedió unos 45.000 y declinó a 27.000 en el comienzo de la democracia. (1277)

Esquiú constituyó uno de los apoyos más activos del gobierno militar y respaldó a la llamada lucha contra la subversión, expresando que el gobierno de J. R. Videla era un gobierno de hombres honestos y bien inspirados, que restauraba el principio de autoridad, el orden y la dignidad de la función pública, (1278) afirmando, aún en 1981, que «los argentinos debemos estar orgullosos de las fuerzas armadas». (1279) Dos de sus colaboradores habituales se incorporaron en 1981 al gobierno como secretarios de Información Pública (Rodolfo Baltiérrez) y de Cultura (Julio César Gancedo). (1280) En 1982 la revista consideraba que el tema de los desparecidos era fruto de una campaña contra el país desde el exterior. (1281) En abril de 1984 una tapa presentó la imagen de las Madres de Plaza de Mayo rezando en torno a una cruz, y la revista dio una interpretación de la imagen ofrecida:

No es la primera vez, ni será la última, que *Esquiú* se ocupa de las Madres de Plaza de Mayo. Hemos sido comprensivos con su dolor pero no vacilamos en señalar la instrumentación política que circundaba sus acciones. Tampoco podemos dejar de reconocer su papel protagónico como despertadoras de la conciencia del país sobre un tema que muchos prefieren soslayar: las violaciones a los derechos humanos. Tanto las cometidas por los subversivos como las todavía más graves, por provenir de quienes debieron dar ejemplo, perpetradas por aquellos que se excedieron en la represión. (1282)

2.5. El Instituto Nacional de Cultura Popular y la Fundación para el Desarrollo en Justicia y la Paz

El Instituto Nacional de Cultura Popular (Incupo) se conformó en 1970 con el objetivo de crear un centro de comunicación popular. Fue impulsado por el obispo de Reconquista Juan José Iriarte y hasta 1974 el sacerdote Enrique Nardelli fue su primer director. En 1975 tomó la dirección Silvia Stengel de Pereda. No es una institución de la Iglesia, pero trataba de trabajar en unidad con los Pastores. En el comienzo se focalizó en la alfabetización. Con el correr de los años comenzó a dedicarse a fortalecer las organizaciones indígenas y campesinas. (1283)

La Fundación para el Desarrollo en Justicia y la Paz (Fundapaz) (1284) surge y concibe a sí misma como puente entre distintos sectores en el país. Recibe originalmente una donación de las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. La fundación financiaba proyectos de Incupo y de otras organizaciones similares. (1285)

Entre tantos laicos comprometidos se destaca la figura de Silvia Stengel de Pereda. Casada con Jorge Pereda, el matrimonio tuvo seis hijos. Desde 1964 vivían en un campo en Espín (Santa Fe). Pedro Siwak se refiere a esos tiempos: «Hacheros, pequeños productores, indígenas, peones rurales, hombres y mujeres conocieron a Silvia en sus innumerables y prolongadas mateadas frente al rancho, cuando ella trataba de conocer sus inquietudes, sus dolores y esperanzas, sus pobrezas y riquezas». (1286)

Silvia Stengel se había iniciado en el Movimiento Rural en 1958. Tuvo un rol activo en el Equipo Nacional hasta 1965, y desarrolló su acción luego en la diócesis de Reconquista, junto al obispo Juan José Iriarte, y se vinculó al proyecto de Fortín Olmos. Para seguir colaborando con la promoción rural y, especialmente indígena, con el apoyo de Iriarte animó la creación de organizaciones sociales de inspiración cristiana: Incupo, Fundapaz, y las Escuelas de la Familia Agrícola (EFA). A través de ellas desarrollará una incesante labor de promoción de los campesinos, de los indígenas y de sus familias. Tales actividades cayeron bajo la sospecha del gobierno militar: la casa familiar fue allanada, suspendido el programa de alfabetización en la Radio Nacional de Tartagal, y cerradas las Escuelas de Familia Agrícola que estaban a cargo de Jorge Pereda. También fueron demorados por la policía en el pueblo formoseño Villa 213. Servando Torales, un colaborador de Incupo, mientras realizaba tareas para la asociación, fue detenido y torturado. Otros dos colaboradores fueron detenidos en El Colorado (Formosa) y puestos en libertad gracias a la intervención de S. Pereda. (1287)

Silvia continuó con estas actividades y fue también responsable del sector «Proyectos» de Cáritas Argentina. Falleció en Buenos Aires, el 21 de febrero de 2002 luego de una larga enfermedad: «Terminada la misa en Espín, una procesión detrás de la cruz wichí recorrió dos cuadras hasta llegar al lugar donde se depositarían las cenizas, al lado de una tabla de quebracho donde se había grabado una frase de Silvia, en la que se retrata a sí misma con gran fidelidad: “La persona que cree que el cambio es posible, lo va a buscar incansablemente”». (1288)

2.6. El Servicio Paz y Justicia en América Latina y las publicaciones

Frente a las situaciones de dominación que vivían la mayoría de los países de América Latina algunos buscaron el cambio social a través de la «no violencia activa». (1289) Desde su origen el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ) tuvo una matriz ecuménica y se nutrió del movimiento pacifista de Martin Luther King, Mahatma Ghandi y Joseph J. Lanza del Vasto, este último fundador de la Comunidad El Arca. (1290)

En 1977 se reunieron en Bogotá (Colombia) unos veinte obispos, sacerdotes y militantes católicos de nueve países de América Latina (Brasil, Bolivia, Perú, Venezuela, El Salvador, Chile, Ecuador y Panamá)**. (1291)** Los participantes fueron convocados por distintos organismos: Internacional Fellowship of Reconciliation, Pax Christi, el Secretariado Latinoamericano de Cáritas y por el mismo Servicio de Paz y Justicia (de orientación no violenta). La convocatoria asumió el lema elegido por el papa Pablo VI para la Jornada de Paz: «No a la violencia, sí a la paz». El *«* Documento Final del Encuentro Internacional de Obispos de América Latina sobre "La no violencia, fuerza de liberación*"*» (1977) retomó algunas elaboraciones previas: a) el texto *Evangelio y Paz* (Conferencia Episcopal Chilena, 5/7/1975), que denunciaba dos tipos de violencia, la revolucionaria y la contrarevolucionaria, como igualmente repudiables; b) el texto *Las exigencias cristianas de un orden político* (Conferencia Episcopal Brasilera, 17/02/1977), que condenaba explícitamente los regímenes de seguridad nacional. Sobre estas bases la apuesta central del documento era ya no tanto legitimar la *acción* de la transformación de la violencia institucional injusta —como en el Documento de Medellín, 1969—, sino la importancia de considerar las «consecuencias» de la acción y buscar alternativas viables. (1292) Esta red de no violencia activa contó con el apoyo algunos referentes eclesiales y se apoyó en las redes eclesiásticas para dar legitimidad a su praxis. (1293)

2.6.1. LA ORGANIZACIÓN SERPAJ Y LAS PUBLICACIONES JUSTICIA Y PAZ

En la Argentina, desde 1973 Adolfo Pérez Esquivel comenzó con una publicación: *Paz y Justicia. Acción no violenta latinoamericana* . (1294) Los diversos ejemplares daban cuenta de: a) las líneas teóricas sobre la no violencia que inspiraban la propuesta; b) de las actividades de denuncia realizadas en el exterior; c) de algunas propuestas que se iban realizando afuera y en el país: reuniones de reflexión, de oración, envío de cartas, ayunos, difusión y publicación de las situaciones de injusticia, denuncias de amenazas, detenciones, de torturas y muertes; d) de diversas estrategias de resistencia: no pagos de impuestos, creación de escuelas propias, apropiación pacífica de tierras, reforma agraria, y huelgas. (1295)

En 1974 en la ciudad de Medellín (Colombia) se reunieron un grupo de obispos, pastores, religiosos, laicos y referentes de movimientos de base que dieron nacimiento al Servicio de Paz y Justicia en América Latina. La organización definió algunos ejes de trabajo: a) el compromiso con los oprimidos en la búsqueda del respeto integral a los derechos humanos, en orden a la construcción de una sociedad más justa y más fraterna; b) el vivir el Evangelio junto a los pobres, y c) la orientación no violenta.

El SERPAJ, por entonces con setenta y cinco delegados de veintidós países, nombró al argentino Adolfo Pérez Esquivel como secretario para el subcontinente. El SERPAJ contó con la participación y el apoyo de un grupo de obispos católicos y protestantes, emblemáticos por su impronta liberacionista, entre ellos se destacaban los obispos: Hélder Câmara, Francisco Fragoso y el cardenal Paulo Evaristo Arns (Brasil); Leonidas Proaño (Ecuador), y Federico Pagura y Carlos Gatinoni (obispos protestantes). (1296) A partir de 1974, la revista del SERPAJ se constituyó en órgano de difusión de la organización latinoamericana.



Adolfo Pérez Esquivel junto a las Abuelas de Plaza de Mayo, Estela de Carlotto, Eva Castillo Barrios y Delia Giovanola a comienzos de los años ochenta. (Télam)

Ante la urgencia de hacer frente al sufrimiento de las víctimas de la violencia impartida por el accionar del gobierno militar y para hacer frente a estas situaciones el SERPAJ acompañó el nacimiento de otros organismos de derechos humanos como el Movimiento contra la Tortura Sebastián Acevedo (Chile), (1297) el Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos (MEDH), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), (1298) y la constitución de las Madres de Plaza de Mayo: (1299)

El 19 de mayo de 1983 se inició la Semana Internacional del Detenido-Desaparecido. En esa ocasión, el SERPAJ inició un «Ayuno y Oración» bajo el mandato evangélico «No matarás»: «Ayunamos por el derecho a la vida, al pan y a la libertad de nuestro pueblo. Ayunamos y oramos porque en el país no han aparecido con vida los detenidos-desaparecidos […] Ayunamos y oramos porque aún no han sido puesto en libertad los presos por razones políticas y gremiales […] Ayunamos porque aún los niños nacidos en cautiverio no han sido entregados y restituidos a sus familias […] Ayunamos y oramos porque todavía no se ha dispuesto previo a las elecciones el levantamiento definitivo del estado de sitio […] Por eso clamamos: basta de represión, porque no matarás la vida y la esperanza». (1300)

Entre las colaboradoras laicas de las Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora queremos mencionar la figura de María Alicia Brunero (Buenos Aires, 1945- 2016). Ella fue una profesora de Castellano y Literatura (Prof. Padre Elizalde, 1967) y licenciada en Teología con especialización en Moral (Facultad de Teología, UCA, 1983). Profundamente arraigada en su tiempo y contexto, acompañó y ayudó a varios amigos que participaban en acontecimientos políticos durante los años setenta en la Argentina. Desde 1979, a partir de su regreso de España donde realizó algunos estudios teológicos y tomó contacto con los exiliados. (1301) Según refirió, fue convocada por las mismas Madres de la Plaza de Mayo en 1980 para predicarles un retiro sobre las bienaventuranzas junto a Fray Antonio Puigjané en la Casa de Nazaret. (1302) Isabel Iñiguez ha estudiado la dimensión creyente de las Madres de la Plaza de Quilmes y subraya su fe:

La oración de sus labios, manifiesta su fuente de fuerza para resistir el dolor y el miedo, algunas voces: «Rezamos al gritar y pedir gritando por los desaparecidos alrededor de la Plaza de Luján, fue cuando el país se enteró que había desaparecidos». […] En noviembre de 1977 comienzan a encontrarse todos los viernes en la Catedral de Quilmes, a las 17 hs, a rezar el rosario y a la salida encontrarse con las Otras madres. (1303)

Su obra expresó una clara conciencia de la situación sociopolítica del país. En los textos se encuentra el reconocimiento de la crisis nacional y el rechazo a toda forma de violencia, ejercida por la guerrilla o por los organismos represivos; (1304) junto a la necesidad de un compromiso por los pobres que surgiera de la oración, aunque tuviera como consecuencia la persecución. En sus publicaciones se mencionan casos concretos, como al padre Carlos Mujica, y la referencia a los desaparecidos, las marchas por la aparición con vida de los hijos y nietos de los mismos, desde el compromiso con los derechos humanos. (1305)

2.6.2. ADOLFO PÉREZ ESQUIVEL, PREMIO NOBEL DE LA PAZ 1980 (1306)

Como referimos anteriormente, en el SERPAJ rápidamente destacó la figura de Adolfo Pérez Esquivel. Pérez Esquivel nació el 26 de noviembre de 1931 en el barrio de San Telmo, ciudad de Buenos Aires, Argentina. Su padre era pescador y su madre hija de una mujer guaraní, situación que inspiró su compromiso con las comunidades indígenas del continente. Fue educado por los franciscanos de los cuales tomó su saludo «paz y bien». (1307) Está casado con Amanda Gerreño y tiene tres hijos. Su hijo mayor, Leonardo, también es

colaborador del SERPAJ. En una entrevista realizada, Adolfo compartió algunas de sus claves vitales: «Para nosotros es cotidiana la oración, la reunión, la conversación, el análisis, y esto va acompañado con el mate de todos los días». (1308) Y subraya la opción por la teología de la liberación: «Eso surge de una práctica del caminar de los pueblos, comprendiendo la Iglesia como Pueblo de Dios […] Así que para mí la espiritualidad no está desligada de toda la lucha». (1309)

Estudió Arquitectura en la Escuela Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. «¿Al aceptar, o permitir, o no hacer nada para cambiar el actual sistema económico y político no estamos condenando a miles de inocentes a condiciones morales, psíquicas, ambientales, represivas, contrarias a lo que sería un verdadero sistema de vida cristiano, una verdadera civilización del amor?». (1310)

Se dedicó a la pintura y a la escultura. Destaca la obra de los quince paños pintados sobre el Vía Crucis a través de las problemáticas latinoamericanas, que fue encargado por *Misereor* (Alemania) en 1992 y está acompañado con un video explicativo. (1311)

También se desempeñó como docente en escuelas medias y en ámbitos universitarios. En 1974 quedó cargo de la coordinación del Serpaj América Latina y desde ahí animó la conformación de otras asociaciones locales e internacionales. Sus prácticas evidencian un compromiso cristiano ecuménico político no partidario. Él lo expresa en estos términos:

Perón, si bien tuvo cosas muy buenas, otras no fueron tan buenas. Es decir, la no violencia sí es una acción política, pero no partidaria, por varias razones. Una por la independencia. Es lo mismo que una comunidad religiosa o un obispo tomara partido partidario. Sí la acción política, porque somos seres políticos también, y la espiritualidad no puede estar divorciada de la política. La no violencia es también una acción política, es cómo enfrentamos las injusticias, ¿desde dónde? Y desde el evangelio. Jesús tenía una posición tomada y era muy duro con el poder político, por eso lo matan. […] No estoy de acuerdo con la guerra justa. Para mí no hay ninguna guerra justa. Para mí son las causas justas, porque la llamada guerra justa siempre va acompañada de injusticias, porque va la muerte, va el dolor, y eso no es justo. Cuando Pedro saca la espada, Jesús le dice: «Guarda la espada». Creo que es otra forma de contribuir a la liberación de los pueblos por otros métodos; la no violencia no es solo un método para enfrentar las injusticias, es una condición de vida. Yo no puedo

compartir la paz si no tengo la paz. No puedo pensar en el otro en base a las injusticias, a la violencia que sufren. Es decir, no tenemos la verdad absoluta, tenemos una partecita. La verdad la tenemos que compartir. Son opciones de vida. (1312)

La matriz ecuménica de las organizaciones en las que participa obedece por una parte a la convocatoria inicial ya referida en los antecedentes y por otra a la dificultad de articular de modo orgánico con la «estructura eclesial», (1313) aunque contó con la colaboración de algunos obispos. Pero, sobre todo de las comunidades de base y las comunidades religiosas: «Por eso para mí tiene mucho significado la casa de la Santa Cruz, la Iglesia de la Santa Cruz, lo que era ISEDET, que no está más, la facultad teológica». (1314)

Durante 1977 y 1978 estuvo preso, fue torturado y posteriormente liberado en parte por los múltiples reclamos dentro y fuera del país:

Fui arrestado el primer día de Semana Santa, el 4 de abril. También era el aniversario de la muerte de Martin Luther King. Ciertamente viví esa Semana Santa de manera muy especial. Durante los dos primeros días del «tubo», permanecí en la oscuridad más completa. El tercer día, cuando los vigilantes abrieron la puerta, entró la luz y pude leer innumerables inscripciones, nombres de seres queridos, oraciones, insultos [...] Pero lo que más me impresionó fue una enorme mancha con una inscripción escrita debajo con el dedo mojado en sangre. Leí «Dios no mata». Esta inscripción se quedó grabada en mi [...] Esto ocurría en medio de las torturas. (1315)

En 1980 se reconoció su lucha a favor de los derechos humanos otorgándole el Premio Nobel de la Paz y al poco tiempo fue designado miembro del comité ejecutivo de la Asamblea Permanente de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos. Preparó el discurso de manera colaborativa y al recibir la distinción, este refería al Documento de Puebla; también expresó que no la recibía a título personal sino en el nombre de los pueblos de América Latina y en particular de los hermanos más pobres y pequeños, porque son «los más amados por Dios». Al cumplirse 25 años de aquel reconocimiento precisó:

El compromiso y las convicciones se han fortalecido en el tiempo y trato de ser coherente con la decisión asumida, antes de recibir el Premio Nobel de la Paz, durante todos estos años y ahora; simplemente porque es un compromiso de vida, desde la espiritualidad cristiana y abierta al ecumenismo de compartir con

otras religiones y pensamientos diversos la vida y el caminar de los pueblos. Todos y todas somos parte del Pueblo de Dios. (1316)

Con posterioridad a la recepción del Premio Nobel publicó varios libros. El primero de ellos en 1981, *Lucha no violenta por la paz. El Cristo del poncho* , el que fue traducido a varios idiomas.

A modo de conclusión

Aún no hay estudios que hayan cuantificado la presencia de las laicas y de los laicos en la historia sociopolítica argentina en el período 1966-1983. Al mismo tiempo, al realizar esta investigación se constató que no hay trabajos *panorámicos* enfocados en la forma de vida laical en dicho período. Nuestra reflexión hizo la opción por presentar una semblanza no exhaustiva de las organizaciones, las publicaciones y de algunas figuras laicales. En dicho marco, este texto asume parcialmente tal desafío. Aquí extraemos algunas conclusiones sobre lo presentado en el apartado, pero considerando también los aportes de todo el capítulo.

En *primer lugar* , *el texto evidencia una diversidad en las modalidades y cosmovisiones para concretar la participación laical.* En gran medida, esto es consecuencia de la recepción o la falta de recepción de las propuestas del Concilio Vaticano II pero, sobre todo, de las diversas modalidades del apostolado de los laicos propuestas en el cónclave. Si bien permaneció una forma de compromiso *de presencia* a través de organizaciones pastorales que forman parte de la estructura eclesial —y, por lo tanto, dependen de su autoridad— también se desarrollaron instancias que mediaron el servicio a través de organizaciones de inspiración cristiana o con los testimonios personales en diversas experiencias sociopolíticas. (1317) Cada una de esas instancias evidenció posibilidades, compromisos, cosmovisiones diversas en tensión y dificultades.

Por una parte, hubo organizaciones pastorales que asumieron la renovación promovida por el Concilio, con los acentos propuestos por Medellín y San Miguel. Esto supuso un compromiso social que promovía la participación en otros espacios de organización política. En algunas experiencias locales hay registros de que se recurrió a la violencia. Pero las investigaciones consultadas no permiten extender dicha práctica al colectivo en su conjunto. Tal es el caso del Movimiento Rural. Los participantes de estas organizaciones pastorales sufrieron la persecución política y muchos de sus dirigentes fueron separados de sus cargos, secuestrados, asesinados y otros continúan desaparecidos. Si bien algunos obispos mantuvieron el

apoyo a estas instancias en sus diócesis, la Conferencia Episcopal Argentina fue señalando su desacuerdo con las prácticas de estos movimientos, hasta que quedó de manifiesto la quita de apoyo, ya sea por la desafectación institucional del Movimiento Rural, como por la intervención en la designación de la coordinación general en el Movimiento Familiar Cristiano y su posterior desvinculación del movimiento latinoamericano. Por otra parte, recientes investigaciones permiten revisar ciertas afirmaciones antecedentes. Tal es el caso de la pertinente distinción que realiza el estudio de G. Giorgi y F. Mallimaci al indicar que, si bien en el gobierno de Onganía había mucha presencia de católicos provenientes de los Cursillos de Cristiandad, no es posible indicar que en los retiros de dicha práctica pastoral se hubiera acordado el golpe de 1966.

En los espacios de pastoral educativa, parroquial —que integra las capillas en barrios populares—, y castrense, la presencia laical estuvo vinculada en torno a las figuras sacerdotales y/o religiosas. Tanto la pastoral parroquial como la educativa cayeron bajo sospecha —en algunas ocasiones promovida por la denuncia de otros laicos— y se padeció la persecución, la tortura, la desaparición y la muerte de docentes y alumnas y alumnos. Se percibe una diferencia con relación al lugar de los laicos en la pastoral castrense ya que las investigaciones evidencian algunos contrapuntos y posterior acuerdo para la elaboración de las pautas éticas en relación a los métodos utilizados.

Un número considerable de laicas y de laicos fundaron organizaciones civiles de inspiración cristiana que no tenían inscripción eclesial institucional. Muchos de ellos provenían de experiencias pastorales antecedentes. En este grupo se evidencia mayor pluralidad en la cosmovisión. De hecho, mientras aquí podemos ubicar organizaciones y figuras que buscaron asumir la renovación conciliar (por ejemplo, Incupo), la búsqueda de la justicia a través de la no violencia y la promoción de los derechos humanos en clave ecuménica (por ejemplo, SERPAJ), también se encuentran otras organizaciones y publicaciones que dan cuenta de un laicado reticente al Concilio que confrontaba con las instancias de renovación, fueran estas laicales, sacerdotales o episcopales (por ejemplo, la organización Tradición, Familia y Propiedad). Las organizaciones que resistían al Concilio percibían una guerra cultural liderada por el marxismo y denunciaron públicamente a otros cristianos, ya fueran estos laicas o laicos, sacerdotes, religiosas o religiosos u obispos (por ejemplo, revista *Verbo*). Si bien no eran grupos numerosos lograban incidir en los debates a través de sus publicaciones. Algunos de sus integrantes fueron víctimas de atentados. Estos grupos contaban con el apoyo de

algunos obispos y sacerdotes y, salvo algunas excepciones, no recibieron llamados de atención por parte de las autoridades eclesiales debido, quizás, a las formas organizacionales asumidas.

Otros cristianos participaban en organizaciones sindicales, en partidos políticos, en movimientos políticos, en espacios públicos o en el gobierno militar. En dichos espacios la pluralidad y la radicalidad de los planteos ganó terreno.

En *segundo lugar , este estudio pone en evidencia las líneas de investigación hasta el momento abordadas, y aquellas que aún esperan ser profundizadas.* Por una parte, hay estudios sobre figuras, organizaciones y movimientos que expresaban la recepción del Concilio y de Medellín. Y, en los últimos años, se han desarrollado tesis sobre las figuras y organizaciones de inspiración cristiana que resistían al concilio y que avalaron el golpe de Estado y sus prácticas. Sin embargo, se constatan algunas ausencias significativas que dejan planteadas posibles líneas para futuras investigaciones.

Por ejemplo, el hecho de que no ha quedado el registro en estas páginas de una posición más pasiva y temerosa que ha preferido mantenerse al margen de la historia, o que la ha vivido como mero espectador —algunos hasta con una actitud fatalista— considerando que no tenían que involucrase. (1318) Falta un estudio de este tipo de laicado y de la cosmovisión cristiana que pudiera estar en el trasfondo. Debido a ello es difícil tener elementos para ponderar las perspectivas y valores que primaban en el laicado en su conjunto. Algunos estiman que la opción por la no violencia estaba generalizada. Otros, estiman que lo que primaba era la apatía.

Por otra parte, solo algunos estudios contemporáneos relevan los matices y porosidades en las cosmovisiones de los participantes de los distintos colectivos a fin de no homogeneizar las diversas presencias. En esta línea, es de notar que, con relación a las posturas sobre la opción por la violencia armada o el terrorismo de Estado, hay pocos indicios en los estudios y no hemos encontrado materiales específicos que den cuenta del ejercicio de objeción de conciencia por parte de algunos implicados.

Además, hay una omisión notable en las investigaciones antecedentes con relación a las posiciones institucionales y a las prácticas personales de los llamados *nuevos movimientos eclesiale* s, ya sea como posición institucional o de sus integrantes. Algunas de estas experiencias son de fundación internacional y otras de matriz local. Verónica Giménez Béliveau constata narrativas fundacionales

específicas sobre los acontecimientos de dicho período en su estudio sobre la Renovación Carismática Católica (RCC) en Argentina y sobre la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA), en las que se percibe un diagnóstico de crisis eclesial y un énfasis en la espiritualidad del movimiento como compensatoria de otras perspectivas eclesiales que animaban al compromiso sociopolítico. (1319) Sin embargo, la exploración de las narrativas institucionales se manifiesta insuficiente para dar cuenta de las prácticas de los sujetos concretos. La compilación realizada por Verónica López sobre las biografías de participantes del posterior Movimiento Políticos por la Unidad del Movimiento de los Focolares en Argentina da cuenta de la necesidad de prestar atención a la diversidad de las trayectorias socioeclesiales concretas de los integrantes de estas experiencias comunitarias: estas ponen de manifiesto matrices y prácticas antecedentes diversas, aun dentro de un carisma en particular que promueve el compromiso social. Si bien esta distinción es una constante de este tipo de estudios cobra particular relieve al considerar que el proceso de constitución de estos movimientos era muy reciente, y en ocasiones coincidía con el período aquí estudiado. (1320)

Por último, también emerge como un desafío profundizar en el impacto que este período y las participaciones referidas han tenido en la vida pastoral de cada diócesis y de cada comunidad en particular. Urge ahondar en memorias comunitarias locales que promuevan procesos en orden a las conversiones pastorales —personales, comunitarias e institucionales— como condición de posibilidad de un proyecto de iglesia en clave sinodal: sanar la memoria comunitaria a través de la solidaridad con las víctimas para poder caminar juntos al servicio de un Reino de verdad, justicia y paz.

941 . De todos modos, el término laico arrastra una polisemia y equivocidad en el uso habitual que conviene aclarar. Una acepción es por vía negativa, o sea, laico es aquel cristiano que no es clérigo —no es obispo, sacerdote o diácono— ni pertenece a una orden, congregación u otra forma de vida religiosa reglada por votos o compromisos especiales. También es común entender por laico a la persona u organización que está al margen de cualquier confesión religiosa; esta acepción, a veces deriva en el laicismo que implica una actitud hostil contra la religión en general o el cristianismo en particular, llegando en algunos casos a negar la actuación de los creyentes en la vida pública o hasta la persecución. Por su parte, el Concilio Vaticano II manifiesta que «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno» (*Gaudium et spes* , 76), lo que acarrea relaciones libres y de

colaboración que fundamentan el principio de una «sana laicidad» a la que se ha referido varias veces Francisco. Por ejemplo: «Intervista del Santo Padre Francesco al settimanale cattolico belga "Tertio"», 7 de diciembre de 2016, acceso 1º de noviembre de 2021, https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/12/07/0882/0 1951.html #spa. Finalmente se puede indicar que los términos laicidad/laicismo son de uso más corriente en los países de lengua latina, en tanto que en el lenguaje político anglosajón la traducción moderna aproximada sería secularización/secularismo. Valerio Zanone, «Laicismo», en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (eds.), *Diccionario de política* , México-Argentina, Siglo XXI, 2005, pp. 856-860.

942 . «La Iglesia en el período posconciliar», Declaración pastoral del Episcopado Argentino. Acceso 20 de junio de 2022, https://episcopado.org/documentos.

943 . Cf. «Declaración del Episcopado Argentino. Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano», Episcopado Argentino. Acceso 20 de junio de 2022, https://episcopado.org/documentos.

944 . Christus Dominus, *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos* , nº 27. Acceso 19 de marzo de 2021, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html.

945 . Cf. Pablo VI, *Encíclica Populorum progressio, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos* , nº 5, p. 30; acesso 14 de junio de 2021, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. La primera Comisión Nacional de Justicia y Paz fue designada por la Comisión Ejecutiva dando cumplimiento a la Resolución nº 15 de la 16ª Asamblea Plenaria de junio de 1968 y estuvo conformada por monseñor Juan Carlos Aramburu, arzobispo coadjutor de Buenos Aires (presidente), Carlos Moyano Llerena (vicepresidente), Amadeo Barousse (secretario), Elena Cumellas, Santiago de Estrada, Attilio dell'Oro Maini, monseñor Octavio N. Derisi, Marta Ezcurra, Sara Mackintach y Emilio Mignone. En el período que estamos considerando algunos otros de sus integrantes fueron Franklin Obarrio, Ignacio Palacios Videla, Carlos Alberto Floria. Cf. Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, p. 214. Juan Eduardo Bonnin,

«Conflictos en torno a demandas político-religiosas del catolicismo posconciliar argentino. Génesis y recepción de Iglesia y comunidad nacional (1981», tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008, p. 394.

946 . Sobre el laicado y la Acción Católica, 28 de abril de 1970; El apostolado de los laicos y la Acción Católica, 30 de junio de 1973; breve Exhortación dirigida a la Acción Católica, 1974; el «Movimiento Familiar cristiano», 30 de noviembre de 1974; con motivo del 50 aniversario de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1º de abril de 1981; cf. acceso 6 de septiembre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

947 . Conferencia Episcopal Argentina, «Declaración Comisión Ejecutiva sobre estado de agudizada violencia con la contrapartida de la represión», 29 de marzo de 1972. Acceso 2 de noviembre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

948 . Conferencia Episcopal Argentina, «Principios de orientación cívica para los cristianos», 22 de octubre 1982. Acceso 8 de septiembre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

949 . Cf. Eloy Mealla, «De Medellín a Puebla», *Vida pastoral* , 2019, p. 380. Cf. capítulo 5 en este volumen, p. 292.

950 . Al respecto, Domingo Bresci afirmaba: «Es necesario recordar que estas reflexiones que implicaban un cambio de posición respecto del gobierno militar y una valoración del sistema democrático muy pocos podían pronunciarlas en ese momento y significaban una opción por ese sistema cuya concreción no se vislumbraba. Recién al año siguiente, y por el "hecho Malvinas", se abre una posibilidad real». Domingo Bresci, «Panorama de la Iglesia católica Argentina (1958-84)», revista *Sociedad y Religión* , nº 5, 1987, p. 16.

951 . Conferencia Episcopal Argentina, «Iglesia y Comunidad Nacional», pp. 172-195. Acceso 16 de septiembre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

952 . Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* , p. 102. Acceso 20 de marzo de 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

953 . Cf. Lucio Gera, Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* , Montevideo, MIEC-JECI,

1970, pp. 21-26.

954 . Gera, Rodríguez Melgarejo, Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina , p. 25.

955 . Ibíd., p. 81.

956 . Cf. ibíd, pp. 83-84. El proceso inverso de «énfasis institucionalista» de las organizaciones católicas, puesto en práctica desde las últimas décadas del siglo XIX, habría promovido «un laicado que se va a asimilar a la institución jerárquica. Tanto es así que pronto irá apareciendo un nuevo estrato eclesial, el laicado, que como los clérigos y los religiosos, se va distinguiendo de hecho del resto del Pueblo de Dios. El laicado lo constituirán los militantes católicos, los que militan en la Iglesia institución, no aquellos católicos militantes en la política o en el sindicalismo. La acción social y política de estos dirigentes, formados en instituciones laicales católicas, queda muy condicionada a la gran opción global de este período pastoral: la dimensión institucional de la fe». Gerardo Farrell, *Iglesia y pueblo en Argentina* , Buenos Aires, Editorial Patria Grande, 1988, p. 66.

957 . Cf. Farrell, *Iglesia y pueblo* …, pp. 128-129.

958 . Floreal Forni, «Catolicismo y peronismo (III). Del aggiornamento a las vísperas (1955-1969)», Unidos, nº 18, 1988, p. 131.

959 . Se presentarán otros actores laicos vinculados a organismos en favor de los derechos humanos, en el capítulo 15 de este volumen, p. 863.

960 . Acción Católica Argentina, «85 AÑOS Acción Católica: de pasión y servicio», cap. 1, p. 7. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-1.pdf.

961 . Cf. Leandro Bottinelli, «La JOC: el retorno de Cristo Obrero», en Fortunato Mallimaci, Roberto Di Stefano (comp.), *Religión e imaginario social* , Buenos Aires, Manantial, 2001, pp. 69-116.

962 . Cf. Gera, Rodríguez Melgarejo, Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina , p. 76.

963 . Acción Católica Argentina, «85 AÑOS Acción Católica: de pasión y servicio», cap. 4, p. 13. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/

Capitulo-4.pdf.

964 . Ibíd., cap. 5, p. 1. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-5.pdf.

965 . Cf. ibíd., cap. 5, p. 1, n. 1. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-5.pdf.

966 . Gera, Rodríguez Melgarejo, Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina , p. 81.

967 . Cf. Acción Católica Argentina, «85 AÑOS Acción Católica: de pasión y servicio», cap. 4, pp. 9 y ss.; acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-4.pdf. Sobre sus vivencias del Concilio, Medellín y Puebla, y su especial valoración del documento de San Miguel, ver Margarita Moyano, «Recordarlo nos compromete a vivirlo en serio», *Nueva Tierra* , nº 7, 1989, pp. 12-15.

968 . Cf. ibíd., cap. 4, pp. 21-22 y ss. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-4.pdf.

969 . Cf. Darío Casapiccola, «La crisis de Rosario de 1969. Fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar», tesis de maestría en Historia, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 2014, p. 113.

970 . Entre sus asesores figuraban los sacerdotes Emilio Di Pasquo, Enrique Rau, Julio Meinvielle, Enrique Angelelli, Rodolfo Bufano, Estanislao Karlic, Eduardo Pironio, Lucio Gera, Rafael Tello, etc. Sebastián Politi, *Teología del Pueblo* , Buenos Aires, Guadalupe/Castañeda, 1992, p. 113.

971 . Cf. Virginia Dominella, «Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca. Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años 60 y 70», tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2015, p. 92.

972 . Cf. Politi, *Teología del Pueblo* , p. 114.

973 . Cf. ibíd.

974 . Cf. Abelardo Jorge Soneira, «Trayectorias creyentes/ trayectorias sociales», en Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (comps.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* , Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2008, p. 320.

975 . Cf. Leandro Bottinelli, «La JOC: el retorno de Cristo Obrero»; Soneira, «Trayectorias creyentes/trayectorias sociales».

976 . Cf. Soneira, «Trayectorias creyentes/trayectorias sociales», p. 321.

977 . En cuanto a la JOC como movimiento internacional se quebró hacia fines de los años sesenta. Quedó, por un lado, la Juventud Obrera Cristiana Internacional (JOCI), con sede en Bruselas, alejada de la jerarquía y radicalizada políticamente, y por el otro, una JOC tradicional promovida y sostenida desde Roma. Soneira, «Trayectorias creyentes/trayectorias sociales».

978 . Cf. Jessica Blanco, «Componentes identitarios del imaginario de la Juventud Obrera Católica», *Cuadernos de Historia* , nº 10, Serie Ec. y Soc., CIFFyH-UNC, Córdoba, 2008, pp. 83-118; Matías Oberlin, «Acción Sindical Argentina. El sindicalismo cristiano y su relación con la formación de la guerrilla urbana (1955-1976)», ponencia en XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009.

979 . Cf. capítulo 11 de este volumen, p. 634.

980 . Cf. Dominella, «Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca. Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años 60 y 70», pp. 85-147.

981 . Cf. Guido Abel Tourn, «El padre Carlos Mugica en el norte santafesino», *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* , nº 70, 2013, p. 311.

982 . Cf. Eduardo Anguita, Martín Caparrós, La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina 1966-1973, Tomo 1 , Buenos Aires, Norma, 1997.

983 . Tourn, «El padre Carlos Mugica en el norte santafesino», p. 321.

984 . Cf. ibíd., p. 320.

985 . Cf. Olga Wornat, Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia católica Argentina , Buenos Aires, Ediciones B, 2002, p. 74.

986 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Disposiciones tomadas por la Comisión permanente del Venerable Episcopado Argentino en su reunión del 29 de diciembre de 1941», en Dominella, «Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca», p. 102.

987 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino con motivo del vigésimo aniversario de la Acción Católica Argentina», 1951. Acceso 2 de noviembre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

988 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Resoluciones de la Asamblea Plenaria del Episcopado (9 al 14-XI-1959)», en Dominella, «Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca», p. 102.

989 . Cf. «Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino», *Criterio* , nº 1247, 1957, p. 820, en José Zanca, «¿Un catolicismo secularizado? Notas sobre el caso de la revista *Comunidad* », ponencia en V Jornadas Nacionales «Espacio, memoria e identidad», Rosario, Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad y Conicet, 2008.

990 . Cf. Norberto Habegger, «Apuntes para una historia», en Alejandro Mayol, Norberto Habegger, Arturo Armada (eds.), *Los católicos posconciliares en la Argentina* , Buenos Aires, Galerna, 1970, p. 106. Algunos otros asesores de la JUC en la UBA fueron Carlos Mugica (Facultad de Medicina), Alejandro Mayol (Facultad de Farmacia), Rodolfo Ricciardelli (Facultad de Arquitectura) y José Zamorano, Emilio Flores y Hugo Segovia en la Universidad de Bahía Blanca. Politi, *Teología del pueblo* , 1992, p. 136; Dominella, «Catolicismo liberacionista», p. 129.

991 . Cf. Norberto Habegger, «Apuntes para una historia», pp. 133-136.

992 . Cf. Dominella, «Catolicismo liberacionista», p. 105.

993 . Politi, *Teología del Pueblo* , p. 136.

994 . Cf. Dominella, «Catolicismo liberacionista y militancias

contestatarias en Bahía Blanca», p. 193.

995 . Cf. ibíd., p. 4.

996 . Cf. ibíd., p. 203.

997 . Cf. Roberto Baschetti, «Ricci, Eduardo Luis». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/r/75.html.

998 . Cf. Miranda Lida, «Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia católica en una era de desarrollo, 1955-1965», *Quinto Sol* , vol. 16, nº 2, 2012, p. 11.

999 . Cf. Mercedes Moyano Walker, El mundo rural en emergencia. Las Ligas Agrarias y las cooperativas y sindicatos rurales en el noreste argentino de los setenta , Buenos Aires, Teseo Press, 2011, p. 190.

1000 . Cf. Ricardo Murtagh, Iglesia y compromiso. «La movida» del noreste argentino en los setenta , Buenos Aires, Ágape Libros, 2014, p. 116.

1001 . Roberto Favre, «Los asuncionistas en la Argentina (1910-2000)», *Cahiers du Bicentenaire d'Alzon* , nº 8, 2010, pp. 217-219.

1002 . Cf. Roberto Baschetti, «Militantes del peronismo revolucionario uno por uno», acceso 10 de diciembre de 2021, https://robertobaschetti.com; María S. Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina», en Ana L. Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola, Lorena Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América Latina. Memorias y contextos* , Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina, 2020, p. 115. El Colegio Marianista (ciudad de Buenos Aires) suma en total otros tres muertos o desaparecidos, entre ellos Alejandro Almeida, militante en el ERP; su madre «Taty» Uranga de Almeida es una destacada integrante de las Madres Plaza de Mayo Línea Fundadora. Por su parte, el Colegio del Salvador (ciudad de Buenos Aires) reporta a doce ex alumnos desaparecidos o asesinados por el terrorismo de Estado: «Baldosas por la memoria en homenaje a los ex alumnos del Colegio del Salvador desaparecidos o asesinados por el terrorismo de Estado», acceso 9 de noviembre de 2021, http://memoriasalvador.blogspot.com; ver también Colegio Sagrado Corazón de Castelar, provincia de Buenos Aires, «El Sagrado Corazón de Castelar inauguró un mural en memoria de ex alumnas

desaparecidas», acceso 17 de diciembre de 2021, http://moron.enorsai.com.ar/sociedad/28323-el-sagrado-corazon-decastelar-inauguro-un-mural-en-memoria-de-ex-alumnas-desaparecidas.html.

1003 . Cf. Yamile Álvarez, «La Revolución argentina y los inicios de la radicalización juventud universitaria y catolicismo posconciliar en Mendoza (1966-1973)», *Latinoamérica* , nº 51, 2010, pp. 98-99; Fundación EPyCA, *La gesta de Macuca y los campamentos universitarios de trabajo* , Santa Fe, Ediciones EPyCA, 2012. José M. Llorens y Ezequiel Ander-Egg escriben juntos: *Campamento universitario de trabajo. Primera experiencia de una escuela de universitarios para el compromiso social* , Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Escuela Superior de Estudios Políticos y Sociales, Instituto de Estudios Políticos y Sociales, 1965. José M. Llorens publica *Opción fuera de la ley* , Mendoza, La Tarde, 1972, donde narra toda su experiencia y actividades en el barrio San Martín, con prólogo de Ezequiel Ander-Egg en ediciones posteriores.

1004 . Cf. Yamile Álvarez, «Las reformas posconciliares y su impacto en Mendoza: el grupo de los 27 y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», ponencia en XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009, p. 7.

1005 . Álvarez, «Las reformas posconciliares y su impacto en Mendoza: el grupo de los 27 y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», p. 9.

1006 . Laura Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», *Prohistoria* , nº 31, 2019, p. 147.

1007 . Cf. Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», pp. 137-138 y 153.

1008 . Cf. Fundación EPyCA, *La gesta de Macuca* …, p. 98.

1009 . Cf. Verónica Engler, «La historia la hacen también personas corrientes y humildes», *Página/12* , 31 marzo de 2014. Acceso 15 de noviembre de 2021, https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-243049-2014-03-31.html.

1010 . Cf. Gustavo Papili, «La interpretación del Movimiento de

Reconceptualización en Trabajo Social», *Debate Público* , nº 6, 2013; Patricia Duque, Lola Saavedra y Gina Velásquez, *Ezequiel Ander-Egg. Vida, pensamiento y aportes al trabajo social* , Colombia, Uniediciones, 2010.

1011 . Cf. Carlos Eroles, *Juventud argentina e Iglesia* , Buenos Aires, Paulinas, 1982, pp. 48-49.

1012 . Cf. Vicente Zazpe, «La Argentina secreta», *SEDOI* , nº 47-48, 1980, pp. 66-71. Zazpe señalaba haber tomado la expresión «La Argentina secreta» de la editorial homónima de la revista *Criterio* , nº 1824, noviembre de 1979, p. 22.

1013 . Cf. Miranda Lida, «Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982», *Entrepasados* , nº 34, 2008, p. 57.

1014 . Cf. Miranda Lida, «Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982», p. 56

1015 . Cf. Equipo de Pastoral Juvenil de Buenos Aires, «Documento 7. 1976: síntesis de la historia del Movimiento Juvenil Evangelizador», en Carlos Galli, Graciela Dotro, Marcerlo Mitchell (eds.), *Seguimos caminando la peregrinación juvenil a Luján* , Buenos Aires, Guadalupe/Ágape, 2004, pp. 132-136.

1016 . Cf. Galli, Dotro, Mitchell, *Seguimos caminando* …, p. 269.

1017 . «Documento 5. Primera Peregrinación de la Juventud a pie al Santuario de Luján. Mensaje de los jóvenes», en Galli, Dotro, Mitchell, *Seguimos caminando* …, pp. 128-129.

1018 . Cf. Jorge Vernazza, *Para comprender una vida con los pobres. Los curas villeros* , Buenos Aires, Guadalupe, 1989, pp. 24-25.

1019 . Conferencia Episcopal Argentina, «La evangelización de la juventud». Acceso 16 de octubre de 2021, https://episcopado.org/documentos.

1020 . Consideraciones proporcionadas al autor por Nieves Tapia, octubre de 2021.

1021 . Cf. Juan Manuel Díaz Porcellana, «La reconstrucción de la juventud. Aproximación al concepto de juventud elaborado por el Episcopado argentino durante la transición democrática», ponencia en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza, Universidad

Nacional de Cuyo, 2013.

1022 . Jorge Casaretto, «Mi década del 70», 2019. Cf. capítulo 12 en este volumen, pp. 700-728.

1023 . Consideraciones proporcionados al autor por Nieves Tapia, octubre de 2021.

1024 . Farrell, *Iglesia y Pueblo* …, pp. 124 y ss.

1025 . Cf. Luis Miguel Donatello, «Religión y política: las redes sociales del catolicismo posconciliar y los Montoneros, 1966-1973», *Estudios Sociales* , nº 24, 2003, p. 95.

1026 . El sacerdote italiano Artuto Paoli fue precursor de la Juventud Demócrata Cristiana en la provincia de Santa Fe y organizador de una cooperativa de hacheros en la localidad de Fortín Olmos. Va a participar de los conflictos durante todo 1968 en la Universidad Católica de Santa Fe a raíz del aumento de los aranceles universitarios, y posteriormente aparece relacionado con los militantes del bloque santafesino de la JP (cf. Donatello, «Religión y política», p. 95). La actividad de Arturo Paoli tuvo también una importante proyección nacional y aún internacional. Junto con Conrado Eggers Lan fue protagonista del encuentro de laicos «Cristianismo y Revolución» en Moreno, provincia de Buenos Aires, en 1966 (cf. Habegger, «Apuntes para una historia», p. 173). Arturo Paoli en 1965 recibió una donación de Pablo VI que le permitió poner en marcha la cooperativa. Cf. Irene Marrone, Mercedes Moyano Walker, «Subjetividad, cine y memoria(s). Sobre una experiencia de organización de obreros rurales en la Cuña santafesina», *Culturas* , nº 5, 2011, pp. 20-39. Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 600.

1027 . Esteban Campos, «Venceremos en un año o venceremos en diez, pero venceremos. Descamisados: entre la Democracia Cristiana, el peronismo revolucionario y la lucha armada», *PolHis* , nº 10, 2012, pp. 133-145.

1028 . Cf. Mariano Fabris, «La Democracia Cristiana y la Iglesia durante la última dictadura. Catolicismo, política y derechos humanos», *Estudios Sociales* , nº 54, 2018, pp. 143-168.

1029 . Cf. Ricardo Parera, *Los demócrata cristianos argentinos. Tomo II* , Buenos Aires, Leonardo Buschi, 1986, pp. 423-428.

1030 . Ibíd., p. 389.

1031 . Cf. Ignacio González Janzen, *La Triple A* , Buenos Aires, Contrapunto, 1986, p. 17.

1032 . Parera, Los demócrata cristianos argentinos , pp. 275-279.

1033 . Cf. Federación Argentina de Asociaciones Profesionales de Servicio Social, «Falleció el colega Carlos Eroles». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.cv.cpsscba.org/Confluencias/CV2009/CV167/Eroles.html.

1034 . Entre sus escritos más relacionados con la presente investigación: Socialcristianismo y proyecto nacional ; La concepción socialcristiana de la persona ; La práctica política en la Argentina ; Los desafíos de Puebla , 1980; Juventud argentina e Iglesia , 1982; como compilador: Educación en valores, religiosidad y derechos humanos , 2006.

1035 . Cf. Claudia Fernanda Touris, «Catolicismo y cultura política en la Argentina. La constelación tercermundista (1955-1976)», tesis doctoral en Historia, Universidad de Buenos Aires, 2012, p. 87.

1036 . Cf. Oberlin, «Acción Sindical Argentina».

1037 . Cf. Habegger, «Apuntes para una historia», pp. 114-116.

1038 . Cf. Gabriela Scodeller, «La formación político-sindical de los trabajadores socialcristianos en la Argentina de los años 60», *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos Segreti»* , nº 11, 2011, pp. 303-321. Marcelo Paredes, *Carlos Custer. Apuntes de una vida* , Buenos Aires, Ediciones CTA, 2019, p. 51.

1039 . Cf. Oberlin, «Acción Sindical Argentina».

1040 . Cf. Lucas Lanusse, *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores* , Buenos Aires, Vergara, 2007, p. 81.

1041 . Cf. Paredes, Carlos Custer. Apuntes de una vida , p. 52.

1042 . Cf. Paredes, Carlos Custer. Apuntes de una vida , pp. 131-133; Parera, Los demócrata cristianos argentinos , pp. 259-260.

1043 . Gustavo Morello, Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina , Córdoba, EDUCC, 2003, p. 55.

1044 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 243.

1045 . Cf. ibíd., p. 106.

1046 . Cf. Aldo Duzdevich, *La Lealtad: Los Montoneros que se quedaron con Perón* , Buenos Aires, Sudamericana, 2017, pp. 64, 162.

1047 . Cf. Donatello, «Religión y política», p. 95.

1048 . Cf. Gustavo Morello, «Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio», *Lucha Armada* , nº 7, 2006, pp. 4-13.

1049 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 95.

1050 . Cf. Habegger, «Apuntes para una historia», pp. 172-174.

1051 . Morello, Cristianismo y Revolución …, p. 90.

1052 . Cf, Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , pp. 94 y ss.

1053 . Cf. Richard Gillespie, *Soldados de Perón. Los Montoneros* , Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 111.

1054 . Cf. *Cristianismo y Revolución* , nº 13, 18, 20, 23, 27 y 29. La revista además tenía una columna permanente dedicada al sindicalismo.

1055 . Morello, Cristianismo y Revolución …, p. 80.

1056 . Nicolás Dip, «Antecedentes y orígenes de las primeras experiencias de peronización en la UBA 1966-1970», *Folia histórica del Nordeste* , nº 29, 2017, p. 98.

1057 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 91.

1058 . Cf. Morello, *Cristianismo y Revolución* …, p. 5.

1059 . Dip, «Antecedentes y orígenes», p. 98

1060 . Cf. Flora Castro, Ernesto Salas, *Norberto Habegger: cristiano, descamisado, montonero* , Buenos Aires, Colihue, 2011, pp. 75-76,

1061 . Cf. Hernán Segovia, Natalia Ávalos, «Religión y dictadura», ponencia en V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 2008.

1062 . Cf. Aldo Duzdevich, *Salvados por Francisco* , Buenos Aires, Ediciones B, 2019, pp. 182-183.

1063 . Cf. Roberto Baschetti, «Habegger, Norberto Armando». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/h/1.html.

1064 . Cf. María L. Lenci, «La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)», *Cuadernos del CISH* , vol. 3, nº 4, 1998.

1065 . Cf. Juliana Plencovich, «Cristianismo y violencia en los sesenta y setenta en Argentina: una aproximación desde el análisis discursivo», tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad de San Andrés, 2018, pp. 78-79.

1066 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 170.

1067 . Cf. Roberto Baschetti, «Militantes del peronismo revolucionario uno por uno». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/h/1.html.

1068 . Habegger, «Apuntes para una historia», p. 180.

1069 . Cf. Lida González, Luis García Conde, *Monseñor Jerónimo Podestá. La revolución en la Iglesia* , Buenos Aires, Instituto Histórico Ciudad de Buenos Aires, 2000, pp. 50, 52.

1070 . Cf. Antonio Caggiano, «Carta Pastoral: La defensa de la verdad religiosa» (primera parte), *Boletín Arzobispado de Buenos Aires* , nº 109, enero de 1967, pp. 6-7; «Carta Pastoral: La defensa de la verdad religiosa» (segunda parte), nº 110, febrero de 1967, pp. 16-17, y «Carta Pastoral: La defensa de la verdad religiosa» (tercera parte), nº 111, marzo de 1967.

1071 . Cf. Habegger, «Apuntes para una historia», pp. 293-294.

1072 . Cf. Plencovich, «Cristianismo y violencia», p. 55.

1073 . Cf. Donatello, «Religión y política, 1966-1973», p. 109.

1074 . Cf. Aritz Recalde, «Guardia de Hierro: historia de una mistificación». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://agenciapacourondo.com.ar/secciones/miscelaneas/10359-guardia-de-hierro-historia-de-una-mistificacion.

1075 . Cf. Humberto Cucchetti, «Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario

religioso en trayectorias de la organización única del trasvasamiento generacional», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* , 17 de octubre de 2007. Acceso 1º de noviembre de 2021, http://journals.openedition.org/nuevomundo/9133.

1076 . Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , pp. 22, 119.

1077 . Duzdevich, La Lealtad. Los Montoneros que se quedaron con Perón , pp. 31-32.

1078 . Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 39.

1079 . Dip, «Antecedentes y orígenes».

1080 . Cf. María V. Galván, «El semanario *Azul y Blanco* y las transformaciones en los discursos y prácticas políticas del nacionalismo de derecha durante la larga década del sesenta», ponencia en VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 2012, p. 1

1081 . Ibíd., p. 17.

1082 . Cf. Sebastián Pattin, «El "grupo Criterio" y la primera etapa de la Revolución Argentina (1966-1970)», *Orbis* , nº 21, 2012, pp. 48-81.

1083 . José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 202.

1084 . Cf. Jorge Mejía, «Un camino de Carlos Floria», *Criterio* , nº 2390, 2013.

1085 . Cf. Zanca, Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966 , pp. 201-203.

1086 . Cf. Carlos Floria fue, además de tener otras tareas académicas y profesionales, miembro de la Comisión Pontificia Justicia y Paz, perito en la Conferencia de Puebla y en 1996 el gobierno argentino lo designó embajador ante la Unesco.

1087 . Cf. Pablo Bulcourf, Martín D'Alessandro, «La ciencia política en la Argentina: desde sus comienzos hasta los años 80», *Revista de Ciencias Sociales* , nº 13, 2013, pp. 139-230; Pablo Bulcourf, «La Universidad del Salvador y el desarrollo de la ciencia política en la

Argentina», *Miríada* , nº 15, 2019, pp. 253-257, USAL, Facultad de Ciencias Sociales.

1088 . Cf. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966* , p. 163. Mencionamos solamente algunos trabajos más recientes, y referidos al período y a la temática de la presente investigación: Guillermo Robles, «*Criterio* y las primeras manifestaciones de la violencia insurreccional en Argentina (1966-1970)», ponencia en X Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 2005. Mariano Fabris, «Revisar el pasado reciente. Las revistas *Criterio* y *Esquiú* y la cuestión de los derechos humanos, 1981-1985», *Quinto Sol* , vol. 19, nº 3, 2015. Miranda Lida y Mariano Fabris (coords.), *La revista* Criterio *y el siglo XX argentino* , Rosario, Prohistoria Ediciones, 2019. Sebastián Pattin, *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976)* , Rosario, Prohistoria Ediciones, 2019.

1089 . Cf. Carlos Sacheri, *La Iglesia clandestina* , Buenos Aires, Ediciones del Cruzamante, 1971, pp. 68-69.

1090 . Jorge Mejía, *Historia de una identidad* , Buenos Aires, Letemendia, 2006, p. 105

1091 . *Criterio* , nº 1731-32, 22 de enero de 1976. En ese momento su director era Jorge Mejía, y el Consejo de Redacción estaba compuesto por Juan Julio Costa, Carlos Alberto Floria, Rafael Braun, Fermín Fevre, Marcelo Montserrat, Osvaldo Santagada, Natalio Botana y Pablo Capanna.

1092 . Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 287.

1093 . Se hacía referencia al frustrado golpe de Estado contra María Estela Martínez de Perón, encabezado por Jesús Orlando Cappellini, brigadier de la Fuerza Aérea.

1094 . Cf. Pablo Reynoso, «Montoneros y católicos», ponencia en XIV Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

1095 . Cf. Dip, «Antecedentes y orígenes», p. 90.

1096 . Cf. Amalia Casas, «En busca de las razones del otro: Conrado Eggers Lan y el diálogo católico-marxista (1958-1968)», *Investigaciones y Ensayos* , nº 58, 2009, pp. 85-12. Conrado Egers Lan

en relación a esa temática publicó *Cristianismo, marxismo y revolución social* , Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964; *Cristianismo, ideología y revolución* , Córdoba, Parroquia Universitaria Cristo Obrero, 1966; *Violencia y estructuras* , Buenos Aires, Búsqueda, 1970; *Cristianismo y nueva ideología* , Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968; *Izquierda, peronismo y socialismo nacional* , Buenos Aires, Búsqueda, 1972; *Peronismo y liberación nacional* , Buenos Aires, Búsqueda, 1973.

1097 . Cf. Teresa Eggers Brass, «Conrado Eggers Lan, entre la filosofía antigua y el pensamiento nacional», *Revista de Historia Bonaerense* , nº 39, 2012.

1098 . Cf. Juan Pedro Denaday, «Amelia Podetti: una trayectoria olvidada de las Cátedras Nacionales», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* . Acceso 1º de noviembre de 2021, http://journals.openedition.org/nuevomundo/65663.

1099 . Cf. Reynoso, «Montoneros y católicos»; Dip, «Antecedentes y orígenes». Las ponencias completas en Juan Rosales, Carlos Mugica, Fernando Nadra, Guillermo Tedeschi, *El diálogo de la época: católicos y marxistas* , Buenos Aires, Ediciones del Diálogo, 1965.

1100 . Cf. Habegger, «Apuntes para una historia», p. 137.

1101 . Cf. ibíd., p. 139. Se refiere a las conversaciones internacionales organizadas entre intelectuales marxistas y teólogos católicos, primeramente en Salzburgo, Austria, 1965, seguido por encuentros similares en Alemania Occidental, 1966, y en Checoslovaquia, 1967. Alfonso Álvarez Bolado, «Las conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos», *Razón y Fe* , nº 810-811, 1965, pp. 83-102.

1102 . Reynoso, «Montoneros y católicos», p. 15.

1103 . Cf. Dip, «Antecedentes y orígenes».

1104 . Cf. José Zanca, *Los humanistas universitarios* , Buenos Aires, Eudeba, 2018, pp. 43 y ss.

1105 . Cf. Habegger, «Apuntes para una historia», pp. 103 y ss.

1106 . Cf. Donatello, «Religión y política».

1107 . Cf. Dip, «Antecedentes y orígenes».

1108 . Cf. Pablo Bonavena, «El Integralismo de Córdoba frente a

la Revolución Argentina durante 1966. La radicalización del catolicismo universitario», ponencia en IV Jornadas de Sociología de la Universidad de La Plata, 2005.

1109 . Cf. Dip, «Antecedentes y orígenes».

1110 . No confundir integralismo con posturas intransigentes equiparables al integrismo; en la época que consideramos era habitual referirse a «humanismo integral» (Maritain) y a «desarrollo integral» (Lebret, Pablo VI), en oposición a un humanismo inmanente y economicista. Un aporte a esta cuestión en José Zanca, «¿Primos o hermanos? Nacionalismo, integralismo y humanismo cristiano en la Argentina de los años sesenta», *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe-Amérique* , nº 11, 2012.

1111 . Cf. Erica Yuszczyk, «Los junios de los 60. Homenajes a la Reforma Córdoba, 1955-1968», en Pablo Buchbinder, Juan Califa y Mariano Millán (comps.), *Apuntes sobre la formación del movimiento estudiantil argentino 1943-1973* , Buenos Aires, Final Abierto, 2010.

1112 . Cf. Bonavena, «El Integralismo de Córdoba».

1113 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 73.

1114 . Cf. Donatello, «Religión y política».

1115 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 141.

1116 . Cf. *Cristianismo y Revolución* , nº 10, 1968, pp. 8-12.

1117 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , p. 70.

1118 . Cf. Roberto Baschetti, «Ehrenfeld, Claudio». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/e/6.html.

1119 . Cf. Colegio Mayor Universitario de Santa Fe, «Ernesto Leyendecker. Sacerdote y Universitario». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://colegiomayor.org.ar/index.php?option=com_sppagebuilder&view=page&id=13.

1120 . Cf. Habegger «Apuntes para una historia», pp. 144-145.

1121 . Cf. Lanusse, Montoneros. El mito de sus 12 fundadores , pp. 77-87, 134-146.

1122 . Cf. Roberto Baschetti, «Ernst, Fred Mario». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/e/21.html.

1123 . Cf. Maximiliano Román, «La importancia del Colegio Mayor Universitario de Resistencia en el desarrollo del movimiento estudiantil del Nordeste (1960-1974)», ponencia en III Jornadas de Estudio y Reflexión sobre el Movimiento Estudiantil Argentino y Latinoamericano. Universidad Nacional de La Plata, 2010.

1124 . Cf. Roberto Baschetti, «Pereira, Julio Andrés». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/p/89.html.

1125 . Cf. Anabella Ghilini, «Las Cátedras Nacionales y su despliegue editorial: revistas, libros y publicaciones (1968-1973)», ponencia en XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015; Gustavo Moscona, «Peronismo e intelectuales: la experiencia de las Cátedras Nacionales en la Universidad de Buenos Aires en el período 1967-1974», tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires, 2010.

1126 . Cf. Fortunato Mallimaci, Guido Giorgi, «Nacionalismos y catolicismos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires», ponencia en VII Jornadas de Sociología: Pasado, presente y futuro (1957-2007), Universidad de Buenos Aires, 2007; Silvia Severini, «El aporte teórico de Justino O'Farrell a la Sociología crítica de los años setenta», ponencia en IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2000.

1127 . Cf. Ghilini, «Las Cátedras Nacionales y su despliegue editorial: revistas, libros y publicaciones (1968-1973)». En la Universidad Católica de Lovaina abrevaron numerosas personalidades latinoamericanas —aunque con trayectorias a veces contrapuestas—: Camilo Torres, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Roger Vekemans, François Houtart, Joseph Comblin, Armand Mattelart, Natalio Botana, Gerardo Farrell, entre otros muchos. También, dicha universidad irradió su proyección sobre Latinoamérica mediante un convenio en 1965 con el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudio Sociales (ILADES) de Santiago de Chile y con el auspicio del CELAM, convirtiéndose en una verdadera usina del pensamiento social cristiano en la región por varias décadas. Cf. Eloy Mealla, «*Populorum communio* , la comunión de los pueblos», *Criterio* , nº 2438, 2017.

1128 . Cf. Eloy Mealla, «Del catolicismo social al tercermundismo

católico», *Miríada* , nº 15, 2019, pp. 237-252.

1129 . Cf. Ghilini, «Las Cátedras Nacionales»; Horacio González, *Historia crítica de la Sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes* , Buenos Aires, Colihue, 2000, pp. 82, 511-512.

1130 . Testimonios de Horacio González recogidos en Aritz Recalde, Iciar Recalde, Universidad y liberación nacional. Un estudio de la Universidad de Buenos Aires durante las tres gestiones peronistas: 1946-1952, 1952-1955 y 1973-1975 , Buenos Aires, Nuevos Tiempos, 2007, p. 154.

1131 . Fernando Devoto, «Reflexiones en torno de la izquierda nacional y la historiografía argentina», en Fernando Devoto y Nora Pagano (eds.), *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay* , Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 107.

1132 . Por ejemplo en la revista *Envido* : Norberto Habegger, «Las huelgas rebeldes: El Chocón», nº 1, julio de 1970; Alcira Argumedo, «Cátedras Nacionales: una experiencia peronista en la Universidad», nº 3, abril de 1971; Rubén Dri, «Pueblo y antipueblo», nº 3, abril de 1971; Justino O'Farrell, «Mensaje a los compañeros», nº 4, septiembre de 1971; Rubén Dri, «Peronismo y marxismo frente al hombre», nº 5, marzo de 1972. También se reproducían habitualmente las declaraciones y documentos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

1133 . Cf. Rodolfo Beltramini, Norberto Raffoul, «Entrevista a Arturo Armada (director de la revista *Envido*)». Acceso 1º de noviembre de 2021, http://revistaenvido.blogspot.com/2011/11/entrevista-arturo-armada-director-de-la.html.

1134 . Cf. Nicolás Dip, «El peronismo universitario en un mundo de tensiones. Una aproximación a los proyectos de universidad de las organizaciones de estudiantes y docentes peronistas de los setenta», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* . Acceso, 1º de noviembre de 2021, http://journals.openedition.org/nuevomundo/65755.

1135 . José P. Feinmann, «La historia con pasión», *Página/12* , Buenos Aires, sábado 11 de marzo de 2000; https://www.pagina12.com.ar/2000/00-03/00-03-11/contrata.htm (consulta 1/11/2021).

1136 . Guillermo Gutiérrez, «La idea de la revista Antropología del Tercer Mundo », en Antropología del Tercer Mundo. Revista de Ciencias

Sociales , nº 2, 1969, pp. 1-7.

1137 . Cf. Ana M. Barletta, Laura Lenci, «Politización de las ciencias sociales en la Argentina. Incidencia de la revista *Antropología del Tercer Mundo* 1968-1973», *Cuadernos del CISH* , nº 8, 2001, pp. 177-199.

1138 . Pablo VI, *Octogesima Adveniens* , p. 50. Acceso 20 de junio de 2022, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.

1139 . En la temática que nos ocupa en esta investigación no hemos encontrado referencias significativas a las llamadas «terceras órdenes» o agrupaciones laicales asociadas estrechamente a algunas órdenes religiosas como las de los franciscanos y dominicos —con trayectorias multicentenarias y de fuerte arraigo histórico en Iberoamérica—, o a las asociaciones de los vicentinos, de los salesianos, o de las Congregaciones Marianas, que desde 1967 dan lugar a las Comunidades de Vida Cristiana promovidas por los jesuitas. Guzmán Carriquiry, reseñando la vida laical en Latinoamérica desde el Vaticano II hasta el Sínodo de 1987, indica que tras la crisis de la Acción Católica —que solo se mantuvo activa en Argentina y México— los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano mantuvieron especialmente la dinámica asociativa pero disminuyeron en su vigor hacia los años ochenta, en que emergen otros movimientos con fuerte protagonismo laical como Schoenstatt, Focolares, Encuentros Matrimoniales, Comunión y Liberación, y otros. Cf. Guzmán Carriquiry, «Síntesis del proceso laical en la Iglesia», *Nexo* , nº 10, 1986.

1140 . Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen Gentium , nº 9, y Constitución pastoral Gaudium et spes , nº 1.

1141 . Cf. Concilio Vaticano II, *Decreto Apostolicam Actuositatem* , nº 16 y 33.

1142 . Lucio Gera, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina», en Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli, Marcelo González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* , Buenos Aires, Facultad de Teología UCA-Ágape, 2006, pp. 501-565, 506-510.

1143 . Cf. Ana M. Bidegain, «Para una historia del laicado católico en Colombia», *Theologica Xaveriana* , nº 72, 1984, pp.

283-295, 285 y 294.

1144 . Documento de Aparecida , nº 215.

1145 . Cf. Néstor T. Auza, «Los laicos en la Iglesia argentina. Contribución a una teología integral», en Horacio Bojorge, José. A. Rovai, Néstor T. Auza (comp.), *Laicado: comunión y misión. Aportes para una nueva evangelización* , Buenos Aires, Paulinas, 1989, pp. 147 224, 153.

1146 . Cf. ibíd., pp. 153 y 208-209.

1147 . Cf. Código de Derecho Canónico , nº 204 y 207.

1148 . Ricardo Murtagh, Iglesia y compromiso. «La movida» del noreste argentino en los setenta , Buenos Aires, Ágape, 2014, p. 39.

1149 . María S. Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile: el Servicio de Paz y Justicia 1974-1983», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* , nº 52, 2015, pp. 291-314, 299. Cita: Documento Final del Encuentro Internacional de Obispos de América Latina sobre «La no violencia, fuerza de liberación», 1977, en Adolfo Pérez Esquivel, *Lucha no violenta por la paz. Testimonios en América Latina* , Bilbao, 1983, nota 9, pp. 138-139.

1150 . Cf. Joan J. Matas Pastor, «Origen y desarrollo de los Cursillos de Cristiandad (1949-1975)», *Hispania Sacra* , vol. 52, nº 106, 2000, pp. 719-741, 723-737. Acceso 20 de julio de 2020, https://doi.org/10.3989/hs.2000.v52.i106.579.

1151 . Cf. Rogelio García Lupo, Mercenarios y monopolios en la Argentina. De Onganía a Lanusse: 1966-1973 , Buenos Aires, Legasa, 1984, pp. 11-27.

1152 . Guido I. Giorgi, Fortunato H. Mallimaci, «Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)», *Cultura y Religión* , nº VI, vol. 1, 2012, pp. 113-144, 121.

1153 . Giorgi; Mallimaci, «Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social…», p. 125.

1154 . Cf. Facundo Cersósimo, *El proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de reorganización nacional (1976-1983)* . Acceso 20 de julio de 2020, http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/3000/uba_ffyl_t_2015_898497. pdf?sequence=1&isAllowed=y, 71.

1155 . Cf. ibíd., p. 156.

1156 . Cf. ibíd., pp. 163-164.

1157 . Algunos obispos promovieron al MR en su diócesis, fue el caso de monseñor Alberto Devoto en Goya y de monseñor Enrique Angelelli en La Rioja.

1158 . Murtagh, *Iglesia y compromiso* , pp. 115-116.

1159 . Cf. Cynthia Folquer, «A orillas del Tapocó: Alberto Devoto, obispo de Goya (Corrientes, Argentina)», en Ana M. Bidegain (comp.), *Obispos de la Patria Grande* , Bogotá, Celam, 2018, pp. 207-237, 221.

1160 . Murtagh, *Iglesia y compromiso* , pp. 115 y 117.

1161 . Cf. Mercedes Moyano Walker, *El mundo rural en emergencia. Las ligas agrarias y las cooperativas y sindicatos rurales en el noreste argentino de los setenta* , Tesseo, p. 170. Acceso 20 de julio de 2020, file:///C:/Users/Usuario/Desktop/El-mundo-rural-en-emergencia-1582235477_26876.pdf.

1162 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 119.

1163 . Miguel Leone, Cristian Vázquez, «La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborigen (c. 1960-1980)», *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* , nº 6, 2016, pp. 89-114, 93-94.

1164 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 117.

1165 . Cf. ibíd., p. 121.

1166 . Cf. Creado originalmente para financiar proyectos del MR. A partir de 1967 se tensa la relación entre las organizaciones y para 1968 el MR lo termina asumiendo, cambiando sus estatutos y quedando como nombre PUCAM-MR.

1167 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 121.

1168 . Cf. Moyano Walker, *El mundo rural en emergencia* , p. 186.

1169 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 127.

1170 . Cf. ibíd., pp. 134-135.

1171 . Cf. ibíd., p. 147.

1172 . Cf. Folquer, «A orillas del Tapocó», p. 223.

1173 . Moyano Walker, *El mundo rural en emergencia* , p. 864.

1174 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 40.

1175 . José P. Martín, Entrevista (1) a Rodolfo Gallo, 23 de octubre de 1988, Carpeta I pp. 86-90, 90, en Archivo de la Facultad de Teología UCA.

1176 . En su primer libro *Con el canto del último gallo. Proceso a la represión. Un testimonio de militancia en los años 60 -70* (provincia de Buenos Aires, Camino Real, 1993), escrito durante el exilio en España, relata su compromiso y padecimientos.

1177 . Norma Morello, *Cocinas de libertad* , Buenos Aires, Patria Grande, 2019, p. 81.

1178 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , p. 43.

1179 . Alberto Devoto, «Carta Pastoral», *Perspectivas de Diálogo* , nº 62, año VII, abril de 1972, pp. 60-61. Acceso 20 de julio de 2021, http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/24474, 20/07/21. Las mayúsculas pertenecen al original.

1180 . Cf. Morello, *Cocinas de libertad* , p. 39.

1181 . Cf. ibíd., pp. 45-46, 83-114. De regreso en el país, a partir de 1991 desarrolló tareas de alfabetización en la Villa 31 (ciudad de Buenos Aires).

1182 . Pablo N. Pastrone, Los mártires de La Rioja esperanza para la Iglesia contemporánea , Buenos Aires, San Pablo, 2018, p. 24.

1183 . Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 251.

1184 . Cf. Oscar Campana, *Su sangre en el lodo. Enrique Angelelli, mártir riojano* , Buenos Aires, San Pablo, 2019, p. 67. Cf. Fray Carlos de Dios Murias, capítulo 10 de este volumen, p. 585.

1185 . Pablo Cavallero, Amarás lo que conozcas. El MFC en Buenos Aires. Notas Para una historia general del Movimiento Familiar Cristiano , Buenos Aires, Ágape, 2008, pp. 5-6.

1186 . Cf. Isabella Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano? La radicalización del Movimiento Familiar Cristiano en Argentina (1968-1974)», *Iberoamericana* , XVIII, nº 68, 2018, pp. 57-75, 64.

1187 . Cf. ibíd., p. 65.

1188 . Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , p. 166.

1189 . Cf. Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano?», p. 66.

1190 . Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , pp. 174-175.

1191 . Cf. ibíd., p. 157.

1192 . Cf. Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano?», p. 66; Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , pp. 198-199.

1193 . Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano?», p. 74.

1194 . Cf. ibíd., p. 67.

1195 . Cf. ibíd., p. 67.

1196 . Ibíd., pp. 68-69. Es cita de *Carta Informativa* , nº 8 y 9, agosto y septiembre de 1973.

1197 . Cf. Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , p. 236.

1198 . Cf. Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano?», p. 71; Conferencia Episcopal Argentina, «Carta colectica del Episcopado Argentino sobre matrimonio y familia», acceso 20 de julio de 2021, https://www.episcopado.org/documentos.

1199 . Cf. Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , p. 236.

1200 . Cf. Cosse, «¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano?, pp. 71-72. Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «Declaración del Episcopado Argentino sobre el "Movimiento Familiar Cristiano"», acceso 20 de julio de 2021, https://www.episcopado.org/documentos.

1201 . Cf. Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , pp. 279-280.

1202 . Cf. ibíd., p. 290.

1203 . Cf. ibíd., p. 18.

1204 . Cf. ibíd., p. 222.

1205 . En 2001 el MFC volvió a tener un Servicio de Apoyo a la adopción propio, cf. Ibíd., p. 18.

1206 . Cf. Cavallero, *Amarás lo que conozcas* , p. 536.

1207 . Cf. ibíd., p. 536.

1208 . Carla Villarta, Entregas y secuestros. El rol del Estado en la apropiación de niños , Buenos Aires, CELS, 2012, p. 299.

1209 . Luis O. Liberti svd; Carolina Bacher Martínez, entrevista a José Ignacio López, Buenos Aires, 21 de octubre de 2019, inédita.

1210 . Cf. Stephan Ruderer, «Nuestra arma más sólida es nuestra religión. El terrorismo de Estado como guerra justa durante la dictadura argentina», *Jahrbuchfür Geschichte Lateinamerikas* , nº 52, 2015, pp. 271-290, cita 31: Jorge Rafael Videla, «Mensaje del teniente general don Jorge Rafael Videla al asumir la primera magistratura de la República Argentina», Buenos Aires, 24 de marzo de 1976, p. 18, impreso en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Cf. ibíd., cita 32, Jorge Rafael Videla, «Mensaje del teniente general don Jorge Rafael Videla al asumir la primera magistratura de la República Argentina», Buenos Aires, 24 de marzo de 1976, p. 202 (impreso en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires).

1211 . Archivos políticos, «Rafael Videla: Ni muerto ni vivo, está desaparecido», consulta en línea, 20 de julio de 2021, en https://www.youtube.com/watch?v=ASMPYg0YueU.

1212 . Cf. Ceferino Reato, Disposición final. La confesión de Videla sobre los desaparecidos , Buenos Aires, Sudamericana, 2012.

1213 . Politi, *Teología del pueblo* , pp. 139-140. Cita el texto mimeografiado de presentación de MICAR, 1970.

1214 . Véase capítulos 7 a 11 en este volumen, pp. 421-697.

1215 . Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 238. Emilio Mignone, el papá de Mónica, fue abogado, educador y rector de la Universidad Nacional de Luján hasta ser destituido en 1976. Puede referirse a él como un católico comprometido. Había asumido la educación popular de Paulo Freire y abogaba por una universidad popular. También fue presidente de la Coneau. Junto a su esposa Chela y a Augusto Conte, fundaron el Centro de Estudios Legales y Sociales. El CELS se constituyó como un centro de ayuda a los familiares de secuestrados y desparecidos, que recibía las denuncias de los familiares que habían sufrido el secuestro de un ser querido. E. Mignone publicó en 1986 *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , libro en el que volcó la información recibida en el CELS a través de las denuncias de los familiares y otros testimonios. Pocos meses antes de morir les escribió una carta a sus cuatro hijos, a modo de testamento espiritual. En ella afirma: «Soy creyente cristiano y estoy cierto que me encontraré con Mónica en la Casa del Padre y alguna vez con todos ustedes. Pero mi concepción religiosa es muy amplia y a la vez simple. Por eso tengo confianza en Dios y acepto su voluntad y no la mía. Se limita a los Diez Mandamientos del Sinaí, a los Evangelios y al Nuevo Testamento (a todos les regalé una Biblia) y al Credo del primer Concilio Ecuménico de Nicea (325 años después de Cristo), y el primero de Constantinopla (381 después de Cristo) cuando el cristianismo no se había colocado al servicio del Estado e imitado las formas monárquicas. Era libre como espero que lo sea en el Tercer Milenio. Para rezar y colocarme en las manos de Dios me basta con meditar todos los días el Padrenuestro, que es la única oración que enseñó Jesús. Esto es lo único que les sugiero, pero solo como una reflexión de ustedes y para transmitirla a los hijos». Falleció en 1998 en la Ciudad de Buenos Aires. El día de su funeral, el obispo coadjutor de Quilmes Gerardo Farrell afirmó: «A este hombre la Iglesia jerárquica tiene que pedirle perdón. Amaba la Iglesia, por eso la criticó».

1216 . María S. Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina», pp. 105-124, 113.

1217 . Cf. Edgardo Montaldo, Mateando entre sueños en asentamientos del Barrio de Ludueña de Rosario , Rosario, 2012, pp. 31-33.

1218 . Vinculado al IASYF, surge el Centro de Investigaciones de la Mujer (CIM), una temprana experiencia feminista. Entre 1969 y 1972, desde el CIM, se llevaron a cabo una serie de conferencias y seminarios, producto de los cuales se publicó Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista. Cf. Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», pp. 135-158, 148.

1219 . Cf. Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», p. 137.

1220 . Ibíd., p. 147.

1221 . Ibíd., pp. 152-153.

1222 . Ivana Fantín, Katy García, *La lucha, la tiza, el sueño. Marta Juana González* , Córdoba, Unión Obrera Gráfica Cordobesa, 2016, p. 34.

1223 . Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , pp. 186-190.

1224 . Cf. ibíd., pp. 158 y 186.

1225 . Cf. ibíd., p. 238

1226 . Cf. ibíd., p. 187.

1227 . Cf. ibíd., p. 187; Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 150.

1228 . Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre «La situación difícil creada a los colegios católicos», acceso 20 de julio de 2020, https://www.episcopado.org/documentos. Toda la educación sufrió una persecución similar a través de la implementación de la resolución nº 44 de 1977 dictada por el Secretario de Estado de la Educación: «Directiva sobre la infiltración subversiva en la educación», cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , pp. 187-189.

1229 . Cf. Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina», pp. 113-114.

1230 . Cf. ibíd., p. 115. Cf. capítulos 10 en este volumen, p. 597 y capítulo 7 en el Tomo II.

1231 . Cf. ibíd., p. 115.

1232 . Cf. acceso 10 de julio de 2021, http://www.museositioesma.gob.ar/cronica/la-larga-noche-del-ceferino/

1233 . Cf. Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina», p. 115.

1234 . Cf. acceso 10 de julio de 2021, http://memoriasalvador.blogspot.com/

1235 . Cf. Carlos A. Bozzi, *Luna roja. Desaparecidos de las playas de Mar del Plata* , Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2007, p. 383.

1236 . Cf. Marco Gallo, «Figuras del catolicismo argentino en defensa de los derechos humanos durante los años setenta», en Marcelo P. E. Camusso, Ignacio A. López, María M. Orfali Fabre (eds.), *Doscientos años de humanismo cristiano en Argentina* , Buenos Aires, EDUCA, 2012, pp. 653-672, 670.

1237 . Gallo, «Figuras del catolicismo argentino en defensa de los derechos humanos durante los años setenta», p. 668.

1238 . El Vicariato Castrense estaba regido en este período por la Instrucción Sollemne Semper (1951) y tenía como finalidad dar asistencia religiosa de los militares y sus familias. En el país comenzó en 1957 por acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Argentino. Véase capítulo 8 en el Tomo II.

1239 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 57; Cf. Mignone, *La Iglesia y la dictadura* , p. 26.

1240 . Cf. Facundo Cersósimo, «La Iglesia militar entre el Operativo Independencia y los inicios del golpe de 1976: El caso del Vicariato Castrense», VI Jornadas de Sociología de la UNLP, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. En *Memoria Académica* , acceso 20 de julio de 2021, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5157/ev. 5157.pdf.

1241 . Véase capítulo 7 en este volumen, p. 421.

1242 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 126.

1243 . Cf. ibíd., p. 127.

1244 . Cf. ibíd., pp. 127-128.

1245 . Ibíd., p. 174.

1246 . Cf. ibíd., p. 176.

1247 . Cf. ibíd., p. 52.

1248 . Elena Scirica, «El grupo Cruzada-Tradición Familia y Propiedad (TPF) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta», *Memoria y Sociedad* , vol. 18, nº 36, 2014, pp. 69-84, 68.

1249 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 53.

1250 . Cf. Scirica, «El grupo Cruzada», p. 68.

1251 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 83.

1252 . Cf. Stephan Ruderer, «Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad en Chile y Argentina», *Sociedad y Religión* , nº 38, 2012, pp. 77-106.

1253 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , pp. 177-178.

1254 . Cf. Ruderer, «Nuestra arma más sólida es nuestra religión», pp. 271-290.

1255 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 60.

1256 . Cf. ibíd., p. 66; Elena Scirica, «Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta», *Rohal Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina* , vol. 2, 2010, pp. 26-56, 29 y 55.

1257 . Cf. ibíd., p. 74.

1258 . Cf. ibíd., p. 125.

1259 . Cf. ibíd., p. 62.

1260 . Cf. ibíd., p. 70; Scirica, «Visión religiosa y acción política», pp. 29 y 46.

1261 . Cf. ibíd., p. 71.

1262 . Cf. ibíd., p. 61. Varias publicaciones darán difusión a la perspectiva contrarevolucionaria, por ejemplo, *Guerra contrarevolucionaria* , de Jordán B. Genta. Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 67; Scirica, «Visión religiosa y acción política», p. 49.

1263 . Cf. ibíd., p. 148; Scirica, «El grupo Cruzada», p. 80.

1264 . Cf. Giorgio; Mallimaci, «Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política…», p. 123.

1265 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 77.

1266 . Cf. Carlos A. Sacheri, *La iglesia clandestina* , Buenos Aires, Ediciones Cruzamante, 19714, pp. 88-101 y 145-147.

1267 . Cf. Elena Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra "la Iglesia clandestina"», *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»* , Córdoba (Argentina), año 10, nº 10, 2010, pp. 283-301; Scirica, «El grupo Cruzada», pp. 76-78; Alberto Caturelli, «Carlos Alberto Sacheri 1933-1974», *Sapientia* , año XXX, nº 115, 1975, pp. 75-75.

1268 . Cf. Cersósimo, *El proceso fue liberal* , p. 89.

1269 . Cf. ibíd., pp. 87-89. Véase capítulo 8 de este volumen, p. 466.

1270 . Cf. ibíd., p. 125.

1271 . Cf. ibíd., pp. 125 y 168.

1272 . Cf. ibíd., p. 132.

1273 . Cf. ibíd., p. 143.

1274 . Cf. ibíd., pp. 158-164 y 206.

1275 . Cf. Ruderer, «Nuestra arma más sólida es nuestra religión», p. 285.

1276 . Mariano D. Fabris, «Prensa católica e historia reciente. Una reflexión sobre la revista *Esquiú* en tanto fuente y objeto de estudio», *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (Córdoba)* , año 7, nº 7, 2016, pp. 87-117, 93.

1277 . Cf. ibíd., p. 95.

1278 . Cf. ibíd., p. 98.

1279 . Cf. ibíd., p. 101.

1280 . Cf. ibíd., pp. 98-99.

1281 . Cf. ibíd., p. 101.

1282 . Cf. ibíd., p. 102. Cita: «Nuestra portada», *Esquiú* , nº 1253, 1984, p. 2.

1283 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , pp. 209 y 211.

1284 . Cf. capítulo 11 de este volumen, p. 665.

1285 . Cf. Murtagh, *Iglesia y compromiso* , pp. 218-224.

1286 . Pedro Siwak, *Mujeres protagonistas de la iglesia del siglo XX* , Buenos Aires, Guadalupe, 2004, pp. 179-190, 184.

1287 . Cf. Gallo, «Figuras del catolicismo argentino en defensa de los derechos humanos durante los años setenta», pp. 661-666. También puede consultarse Josefina Llach, «Silvia Stengel de Pereda», en AAVV, *Vidas de fuego. Grandes figuras espirituales de la historia del siglo XX* , Buenos Aires, Lumen, 2006, pp. 129-150.

1288 . Siwak, Mujeres protagonistas de la iglesia del siglo XX , p. 190.

1289 . María S. Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile: el Servicio de Paz y Justicia 1974-1983», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* , nº 52, 2015, pp. 291-314, 294-295.

1290 . Véase capítulo 15 de este volumen, p. 863.

1291 . Cf. Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile», pp. 291-314, 294-295.

1292 . Cf. ibíd., p. 299.

1293 . Cf. ibíd., p. 298.

1294 . Cf. SERPAJ, *Paz y Justicia. Acción no violenta latinoamericana* , vol. 1, nº 1, abril de 1973. Acceso 10 de julio de 2020, https://serpaj.org.ar/wp-content/uploads/2020/03/n%c2%ba-1.pdf.

1295 . Cf. Ediciones de las publicaciones escaneadas. Acceso 20 de julio de 2020, https://serpaj.org.ar/boletin-paz-y-justicia-america-latina-1973-1983/.

1296 . Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile», p. 298.

1297 . Ibíd., 292. Virginia R. Azcuy, «El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo. Estudio de caso en el horizonte de una teología de los signos de los tiempos», en Virginia R. Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* , Santiago de Chile, Ediciones Alberto Hurtado, 2017, pp. 243-278.

1298 . Martín Obregón. «La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)», en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* , 2007; acceso 20 de julio de 2020, http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php,35. En la transición democrática vale destacar el aporte realizado por el Centro Nazaret (1983-1998) que fue un espacio de discernimiento de la realidad local en horizonte latinoamericano, conformado por referentes de diversas disciplinas (sociología, economía, historia, política, comunicación social, filosofía), también dedicado a la formación de agentes pastorales y a la publicación. Cf. Oscar Campana, «El Centro Nazaret. Algo sobre su historia», *Vida Pastoral* , nº 246, 2004, pp. 43-46 y Capítulo 14.

1299 . Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile», p. 308. Articuladas, pero con una dinámica autónoma, también hubo experiencias regionales en defensa de los derechos humanos. Al comienzo, la Iglesia católica y las Iglesias Evangélicas tuvieron iniciativas aisladas, y conformaron espacios específicos a nivel nacional. La Iglesia católica organizó la ayuda a través de la Comisión Católica Argentina de Inmigración (CCAI), que ya contaba con una amplia trayectoria en el campo de las migraciones. Las Iglesias Evangélicas crearon en 1973 la Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF). Cf. María Cecilia Azconegui, «Iglesia, Estado y sociedad. La protección de los refugiados chilenos en la Norpatagonia, 1973-1983», *Revista de Historia* , nº 17, 2016, pp. 145-174; acceso 20 de julio de 2020, http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/index,153. En Neuquén se organizó la Comisión Coordinadora de Acción Social (CCAS), una entidad encargada de la coordinación de la asistencia integral a los refugiados. Al comienzo estuvo integrada por la Asociación de Protección al

Refugiado, Cáritas Argentina, Comité Intergubernamental para las Migraciones Europeas (CIME), Conferencia Argentina de Religiosos (CAR), Conferencia Argentina de Religiosas (CONFER), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Cruz Roja Argentina, Ejército de Salvación, Fundación Tolstoy, Servicio Social Internacional, y las mencionadas CCAI y CAREF. De esta manera, se contó con la protección jurídica, los recursos económicos y la experiencia del ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados); cf. Azconegui, «Iglesia, Estado y sociedad», p. 154. En Mendoza, tras el golpe de Estado que derrocó al presidente chileno Salvador Allende en septiembre de 1973, se reconfiguró la militancia a fin de ayudar a los y las refugiados/as chilenos/as que llegaron de a miles a la provincia. Para tal fin se crearon organizaciones tales como el CEAS (Comité Ecuménico de Acción Social), COMACHI (Comisión de Ayuda Argentino Chilena) y se puso en marcha la filial local de ACNUR. En ellas participaron personas pertenecientes a las experiencias en el Barrio San Martín de Mendoza y del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), y tuvieron protagonismo algunas figuras de la tradición metodista; cf. Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», pp. 135-158, 149-150. En la Fundación Ecuménica de Cuyo (FEC) se articuló la acogida a los refugiados. Esta era una experiencia subsidiaria del IASIF y el ILPH, creada en 1972 por la pastora Alieda Verhoeven, el obispo Federico Pagura, de la Iglesia Metodista, Mauricio López, de la Iglesia de los Hermanos Libres, Rolando Concatti y Oscar Bracelis, ex sacerdotes del MSTM. Ante la gran cantidad de asilados, la fundación empezó a alojarlos primero en sus propias casas y luego en los templos. Una de las figuras centrales en las redes de ayuda a los exiliados/as chilenos/as fue el ex rector de la Universidad de San Luis, el profesor y pastor Mauricio López, quien aún está desaparecido, cf. Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín, Mendoza, 1959-1976», p. 150.

1300 . Adolfo Pérez Esquivel, «Ayuno y oración», *Paz y Justicia* , vol. 1, nº 2, 1983, p. 5.

1301 . Puede verse un testimonio fotográfico de dicha práctica en María A. Brunero, *La moral de los cristianos no es un yugo. Ética y religión, integración o conflicto* , Buenos Aires, Didascalia, 1998, p. 240.

1302 . Cf. Carolina Bacher Martínez, «Estrellas en la noche: tres casos de solidaridad evangelizadora: descripción, interpretación y propuestas desde la Teología Pastoral», tesis de licenciatura en Teología Pastoral/Universidad Católica Argentina, Facultad de

Teología, en línea, 2009. Disponible en http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/estrellas-noche-solidaridad.pdf (fecha de consulta: 12/12/20), pp. 68 y 69.

1303 . Isabel Iñiguez, «Esperanza en acción, cercanía y coraje. Una mirada sobre la pastoral de Jorge Novak», *Nueva Tierra. Dossier nº 9* , año 4, marzo de 2016, pp. 48-62, 54-55.

1304 . Cf. María A. Brunero, *Tiempo de morir* , Buenos Aires, Guadalupe, 1976, pp. 107-115. También puede leerse su reflexión sobre la guerra —en el contexto de la guerra entre Argentina e Inglaterra, por las Islas Malvinas— en María A. Brunero, «¿La guerra puede llamarse justa?», *Misioneros Hoy* , nº 20, 1982, pp. 6-7. Ver también María A. Brunero, Pablo Cegarra, Mónica Corral, *Formación ética II. Discernir, un aprendizaje* , Buenos Aires, Docencia, 1997, pp. 159-162 y 234-242.

1305 . Cf. María A. Brunero, *Tiempo de oración* , Buenos Aires, Guadalupe, 1973, pp. 45-49; de la misma autora, *Tiempo de santidad* , Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 24-26; *Tiempo de morir* , pp. 25-27; *La moral de los cristianos no es un yugo* , pp. 212-220 y 239-256; *No todo me da igual. Conversaciones sobre ética con Cristian* , Buenos Aires, Aique, 1999, pp. 107-111.

1306 . Cf. Biografía. Acceso 20 de julio de 2020, https://serpaj.org.ar/adolfo-perez-esquivel/; Mignone, *Iglesia y dictadura* , pp. 221-222.

1307 . Carolina Bacher Martínez, Entrevista a Adolfo Pérez Esquivel, Sede SERPAJ, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina), 3/7/2019, nº 6.

1308 . Ibíd., nº 6.

1309 . Ibíd., nº 6.

1310 . Adolfo Pérez Esquivel, *Resistir en la esperanza* , Buenos Aires, Clacso, 2011, p. 55.

1311 . Cf. Adolfo Pérez Esquivel, Amanda Guerreño, Juan Varni, *Vía Crucis Latinoamericano* .

1312 . Bacher Martínez, Entrevista a Adolfo Pérez Esquivel , nº 17.

1313 . Ibíd., nº 10.

1314 . Ibíd., nº 10.

1315 . Catoggio, «Activismos no violentos bajo dictaduras militares en Argentina y Chile», p. 310.

1316 . Pérez Esquivel, *Resistir en la esperanza* , p. 18. A 25 años del Premio Nobel de la Paz», diciembre de 2005.

1317 . Casiano Floristán, *Teología Práctica. Teoría y Praxis de la Acción Pastoral* , Salamanca, Sígueme, 1991, p. 702.

1318 . Cf. Pérez Esquivel, Lucha no violenta por la paz. Testimonios en América Latina , pp. 138-139.

1319 . Cf. Verónica Giménez Béliveau, *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en Argentina* , Buenos Aires, Eudeba, 2017, pp. 241-332.

1320 . Cf. Verónica López (comp.), *Fraternidad y acción política. Desafíos y concreciones desde un nuevo paradigma* , Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2012. Por ejemplo, las trayectorias de José Leonfanti, quien participaba del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos; de Estela Maris Palacio, quien integró la agrupación de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas; de Nieves Tapia, quien optaba por los principios de la no violencia activa.

CAPÍTULO 7

Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada

FABRICIO FORCAT - HERNÁN GIUDICE

Preliminares: apuntes para la historia de la Iglesia en Argentina. Claves de lectura para los capítulos 7, 8 y 9

Los capítulos séptimo, octavo y noveno conforman en cierto sentido una unidad al abordar diferentes expresiones de la actuación en el campo de la política de los sacerdotes del clero diocesano. Los inscribimos en el género *apuntes,* principalmente por la conciencia adquirida durante su escritura de que agotar una interpretación sobre temáticas de tal complejidad no está a nuestro alcance. El arduo trabajo de entrecruce de fuentes documentales y memorias testimoniales referidas al período 1966-1983, ha dado como resultado una selección de aspectos y perspectivas abiertas a ser complementadas y enriquecidas. Especialmente, nuestro campo de

visión del período investigado ha identificado sobre relieve la puja de ideas y las *pasiones* y tensiones existentes en la actuación sacerdotal por el dinamismo de tres acontecimientos intervinculados: el ciclo del exilio y del retorno de Juan Domingo Perón; la proyección continental de un paradigma de socialismo latinoamericano; y la acción y pasión histórica del clero ante el militarismo vigente en el período, con especial atención al terrorismo de Estado y la violación de los derechos humanos.

Más que una reconstrucción de hechos puntuales de actuación sacerdotal —tarea inabarcable en el marco acotado de una obra colectiva—, hemos querido tomar apuntes de las diversas *ideas* y *sentires* que motivaron la *actuación* de los presbíteros en la complejidad del contexto sociopolítico donde fueron protagonistas. Desde una perspectiva histórico-teológica, el problema de «Sacerdocio y Política» entronca en el marco más amplio de *fe y política* , y este a su vez constituye una expresión del problema genérico de iglesia-mundo*,* historia de salvación e historia profana. (1321) Entendemos por *política* la instancia última dentro de las estructuras públicas que proyecta la convivencia de un pueblo, el afán por elaborar, institucionalizar y llevar a término la vida común de la sociedad en paz y justicia. En el ciclo de tiempo que estudiamos tanto la convivencia social como la construcción común de la justicia y la paz se han visto especialmente afectadas por múltiples formas de violencia, analizadas —entre otros— en el capítulo cuatro de esta obra. (1322) Por eso también, estos apuntes aspiran a ser una contribución a *la memoria de la Iglesia en Argentina.* De algún modo, el valor de la memoria ha motivado todo el proceso de estos capítulos, que bien se reconoce interpretado en la invitación del papa Francisco a «aprender a cultivar una memoria penitencial, capaz de asumir el pasado para liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones». (1323) La memoria del pasado, hecha comprensión histórica, se hace capaz de suscitar otro futuro. (1324)

Semejante desafío nos ha hecho también redoblar la atención metodológica que emprendimos en orden a la selección de los hechos, significados y valores presentes en el dramatismo de la historia vivida por distintos sectores del clero argentino. El carácter mixto del objeto de investigación —sacerdocio y política— ha exigido además un esfuerzo interdisciplinar alternativo. En lo que resta de esta introducción general compartimos algunas claves metodológicas y conceptuales del camino recorrido.

Los autores somos sacerdotes y teólogos que, sin ser protagonistas del ciclo estudiado, asumimos el desafío de tomar apuntes para la

memoria de la Iglesia en Argentina. En tanto historiadores hemos trabajado con datos, ¡muchos datos en bruto! Sin embargo, ni la historia ni la teología pueden reducirse a un conjunto de datos inconexos o de hechos singulares y anacrónicos. (1325) En tanto historiadores en el ámbito propio de la teología, nos enfrentamos a un objeto muy diferente que a una simple colección de hechos singulares. A la historia le concierne el drama de la vida, con sus decisiones y acciones, pero también con sus defectos, inadvertencias y omisiones a las que el investigador debe prestar atención. Lo que pone en marcha el proceso de investigación es entonces el deseo de *comprensión histórica* de esos datos recogidos en nuestra investigación. (1326) En nuestro caso, deseamos comprender lo que se fue gestando en los distintos modelos de actuación sacerdotal, como un servicio a la memoria de la Iglesia y la sociedad argentina, que sea capaz de evitar justificaciones y apologéticas corporativas. (1327) Aspiramos a ofrecer una historia crítica, pero somos conscientes de que ella es mucho más un movimiento hacia la meta que la meta misma. Un moverse hacia el conocimiento objetivo del pasado con realismo crítico implica no desconocer los obstáculos que hacen fatigoso el camino y vuelven a correr el horizonte de la meta: puntos de vista erróneos acerca de lo posible, juicios de valor equivocados o engañosos, o incluso una visión del mundo, o una óptica o estado de la cuestión inadecuados. (1328) En el caso del tiempo histórico que nos ocupa se agrega la inmensa cantidad de publicaciones y accesos interpretativos, y la puja de intereses ideológicos por la construcción del *sentido común,* en la sociedad del pasado y del presente. El desafío de escuchar esas diversas voces nos ha hecho sentar en la inmensa sala principal de la comprensión y valoración históricas, junto a muchos otros, que antes que nosotros, habían traspasado ese atrio. También en actitud dialógica con ellos buscamos comprender este tiempo complejo y apasionante que tuvo a los sacerdotes católicos inmersos en las calles públicas de la actuación política, en veredas ideológicas a menudo diversas y por momentos abiertamente contrapuestas.

Incorporada en el método de la teología que trabaja en el plano de las ideas religiosas, la historia como especialización funcional se esfuerza por encontrar aquellas «fuerzas permanentes que operan sobre las voluntades humanas, que pesan sobre ellas sin que ellas se den cuenta, que las desvían en una y otra dirección». (1329) Tal como afirma Febvre, se trata a menudo de fuerzas articulares pero animadas de una cierta constancia, fuerzas colectivas —cuasi impersonales— que tejen la trama de las voluntades humanas en uno y otro sentido. (1330) Insertos en esas *tramas* y bajo el influjo de esas *fuerzas* se realiza la historia de los hombres y de los pueblos. Lejos de exculpar

los fallos, desaciertos y crueldades de la libertad personal, la historia es la primera instancia del tribunal que los juzga. Identificar esas ideas-fuerza, ejemplificarlas, escucharlas en la narración memoriosa de sus protagonistas, señalarlas en los hechos y acontecimientos corresponde a la interpretación histórica y es, por tanto, tarea del historiador. La hermenéutica teológica avanzará luego sobre el terreno firme de esa identificación de las tramas históricas que tejen los hechos singulares. (1331) Sobre estas bases sólidas el tercer volumen de esta obra colectiva recorrerá el camino de una hermenéutica teológica capaz de asumir la tan necesaria como temeraria tarea de interpretar y de juzgar.

El desafío de organizar racionalmente la memoria histórica para contribuir al conocimiento de nuestras propias tragedias sociales solo se abre paso «luchando cuerpo a cuerpo con los dos principales responsables del olvido y la ignorancia: la negligencia, que extravía los documentos, y, más peligrosa todavía, la pasión del secreto —secreto diplomático, secreto de los negocios, secretos de las familias—, que los esconde o destruye». (1332) No solo la memoria de los protagonistas, sino también los documentos escritos «rozan lo más íntimo de la vida del pasado, porque lo que se encuentra así puesto en juego es nada menos que el paso del recuerdo a través de las generaciones». (1333) De allí la especial importancia que alcanzan las fuentes documentales consultadas por miembros de este equipo de investigación en la CEA, la Nunciatura Apostólica y la Santa Sede. La oportunidad brindada por esta investigación en pos de los documentos de la época que nos ocupa son una parte importante del análisis, y los problemas que plantea una transmisión acertada de la verdad histórica. (1334)

La tarea que realizamos es propia de una teología con mentalidad histórica que sabe que la significación de una proposición llega a determinarse solamente dentro de un contexto, y que estos varían con los diversos tipos de sentido común, con las diversas culturas y las diferenciaciones de la consciencia humana. (1335) Un ejemplo reciente de estas diferenciaciones de conciencia, con jucios de hecho y de valor en horizontes dialécticos de comprensión de la historia podemos encontrarlo

[…] en el reconocimiento oficial e institucional de la Iglesia universal hacia parte de una Iglesia local que ha sufrido persecución, en buena medida por intentar llevar a la práctica el Vaticano II: el martirio del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, y sus compañeros perpetrado por las Fuerzas Armadas de la última dictadura militar. Sin embargo, esta gracia del martirio vuelve a mostrar no solo una

división hermenéutica sobre el pasado en la sociedad argentina, sino también un conflicto interpretativo dentro de una iglesia que aún hoy no es capaz de reconciliarse con su propia historia. (1336)

Por último, en el ejercicio de desentrañar las tensiones epocales ha sido entonces fundamental la pregunta por el sentido de la actuación sacerdotal en las condiciones históricas particulares, más allá de la intención o motivación explícita de cada actor. La característica peculiar del campo de una investigación histórica como la que ofrecemos se funda en la naturaleza de un conjunto de acciones simultáneamente individuales y colectivas en dramática interrelación. Preguntar por la *significación histórica* es buscar *entender* los elementos constitutivos del flujo consciente que han compuesto los elementos de control de la acción humana. «Es precisamente este papel constitutivo de la *significación* en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica». (1337) En este campo propio de la significación adquiere toda su fuerza y su sentido esa dimensión penitencial de la memoria —incluso contrita y descarnada— que la historia de la actuación de los diversos grupos cristianos puede ofrecer al presente de la iglesia y de la sociedad. Campo que —como afirman los obispos argentinos— amerita todo el empeño en la búsqueda de la *verdad* , el reconocimiento de cuanto sea deplorable, el arrepentimiento de las culpas y la reparación en *justicia* de los daños causados. (1338) En palabras del papa Francisco, la paz no es posible «pretendiendo cerrar por decreto las heridas o cubrir las injusticias con un manto de olvido». (1339) Al contrario, «es un trabajo paciente que busca la verdad y la justicia, que honra la memoria de las víctimas y que se abre, paso a paso, a una esperanza común, más fuerte que la venganza». (1340)

En cada uno de estos tres capítulos, optamos por ordenar nuestros apuntes en torno a tres conceptos claves: ideas, acciones y pasiones. Ellas serán las señales en nuestro tránsito hacia la comprensión histórica de la época. Nos servirán de guía para visualizar esas fuerzas operantes sobre las voluntades humanas, en el campo común de la interacción entre el ejercicio del sacerdocio y la configuración política de la sociedad argentina entre 1966 y 1983.

El capítulo séptimo presenta la efervescencia de la época, señalando algunos jalones históricos que ofrecen el contexto remoto y próximo a la amplia gama de ideas, acciones y pasiones del clero argentino. A partir de allí, presentamos la interacción entre religión y política en la vida sacerdotal en dos capítulos sucesivos. En el capítulo octavo nos concentramos en los rasgos particulares que alcanza el

vínculo ideológico entre catolicismo y militarismo, con las consecuencias que ello conlleva en la vida de los sacerdotes en el arco del período que estudiamos. El capítulo noveno aborda la confluencia y divergencia —ideológica y actitudinal— que desarrollan en los presbíteros las dos primeras dinámicas históricas aludidas anteriormente: el peronismo y el socialismo. Sabrán los lectores comprender que, como en toda opción de ordenamiento intelectual de la historia vivida, ha quedado una parte importante del clero de la época cuya memoria difícilmente pueda integrarse plenamente en un esquema de este tipo que ha privilegiado la activa participación política, y en particular, el análisis de la violencia. (1341)

En la presentación de las *ideas* sacerdotales de la época se refleja la naturaleza de la sociedad política argentina y la diversa argumentación religiosa que en ella se manifiesta. De allí que una vez ofrecida una mirada histórica global sobre los sacerdotes, la pastoral y la política en una época convulsionada (capítulo séptimo), procuramos mostrar la evolución interna de las líneas de pensamiento sacerdotal que motivaron una actuación política en sus diversas tendencias ideológicas, abordando principalmente las ideas sacerdotales sobre la violencia. (1342) En el capítulo octavo dedicado a la actuación sacerdotal orientado al militarismo abordamos las posturas que ofrecen claves de lectura a los fenómenos de movilización sacerdotal posconciliar (8.1). Especial mención tienen las bases religiosas, ideológicas y organizativas de dispositivos anticomunistas internacionales de raigambre católica que se expandieron en la década de 1960. (1343) Con los debidos matices, otras ideas sacerdotales oscilan en un compromiso explícito con el protagonismo de las FFAA, ya en una vinculación interinstitucional, ya en la provisión de soporte ideológico-religioso a la actuación del Gobierno argentino durante el terrorismo de Estado. Del mismo modo, en el capítulo noveno dedicado a la participación sacerdotal en la proyección continental de un paradigma de socialismo latinoamericano —con las distintas variantes argentinas de adscripción o no al peronismo— prestamos especial atención a los debates de la época en torno a las condiciones del cambio social y la violencia política (9.1).

Las ideas resultan inspiradoras de las *acciones* que los sacerdotes llevaron adelante en este período de la historia. El carácter de la obra y nuestro afán por llegar al *entender histórico* nos hizo en este punto priorizar la actuación sacerdotal colectiva por sobre la individual. El foco estará puesto en el *campo común* de la actuación sacerdotal, que no es mera yuxtaposición de biografías individuales y solo es explorado parcialmente en cada una de ellas. En este campo común expresado en un proceso social y cultural, se inscriben las actuaciones

individuales. De allí que este será el lugar para señalar acciones y omisiones de los sacerdotes en torno a la violencia política y la violación de los derechos humanos (DDHH), sin omitir tampoco referencias a la actuación de algunos capellanes del Vicariato Castrense (8.2). (1344) Del mismo modo, en el capítulo noveno atendemos especialmente a la actuación colectiva del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y otras actuaciones de los sacerdotes en la política pública (9.2).

Por último, en torno a la clave de lectura que hemos denominado *pasiones* , ofrecemos el espacio para la historia oral, a través del testimonio de la memoria personal de los protagonistas del período. Así como en *acciones* priorizamos la actuación común, en *pasiones* abrimos el micrófono a la voz de los actores de la época a través de las entrevistas y testimonios personales (7.3; 8.3 y 9.3). (1345) En estos apartados, la analogía del término *pasión* nos ha permitido reunir apuntes diversos, tanto de apasionamientos como de padecimientos que la memoria sacerdotal nos ofrece en torno a la conflictividad de la época que estudiamos. Consignar la reconversión de la memoria con el paso de las décadas puede ayudar a la comprensión histórica que constituye el principal objetivo del trabajo. Es importante aclarar entonces que esta selección de *pasiones* tiene las limitaciones propias de toda elección particular. Quien se asoma a una fuente tan amplia, profunda y vertiginosa como la época que nos ocupa, advierte que es mucho más lo que contempla que lo que de ella puede beber y convidar. Hay mucho más para guardar en la memoria de la Iglesia y del pueblo argentino. Mucho más puede *apuntarse* sobre lo mejor y lo peor de la actuación sacerdotal en las condiciones particulares de este período luctuoso de la vida de la Iglesia en el país. Será importante señalar también otras fuentes y lugares que ayunan aún de recepción en la Iglesia. Los informes de inteligencia, los testimonios en los juicios de los tribunales orales federales (TOF), sus expedientes o sus sentencias; el acceso a la documentación de la CEA o la Nunciatura Apostólica pueden resultar también de gran aliciente para «seguir buscando la verdad, en la certeza de que ella nos hará libres». (1346)

Finalmente, en lugar de conclusiones, señalamos los principales valores y desvalores identificados en nuestro trabajo de selección de las principales ideas, acciones y pasiones sacerdotales estudiadas. De allí también la opción por ofrecer en el mismo género de *apuntes* , un *balance* que quiere reunir esa perspectiva axiológica y hacer de puente con el momento hermenéutico de la investigación en el tercer volumen de la obra. Podemos lanzarnos ahora a la reflexión sobre «sacerdocio y política».

1. Sa cerdocio y política. Antecedentes y marco general del período estudiado

La crisis sacerdotal tiene que ver con la situación de nuestro desgarrado proceso civilizatorio. (1347)

Los títulos de este capítulo quieren reflejar la amplia gama de ideas, acciones y pasiones en la efervescencia sacerdotal de la época, señalando algunos jalones históricos que ofrecen el contexto remoto y próximo a nuestra investigación. De allí que, de acuerdo al esfuerzo intelectivo de otros capítulos de esta misma obra, nos ha parecido del todo imposible caracterizar los múltiples aspectos de la realidad histórica —compleja e imbricada— en el que hemos de ubicar la actuación sacerdotal en el período 1966-1983 sin retrotraernos al menos brevemente a los períodos anteriores (7.1.1), y en particular a la cuestión obrera (7.1.2) y al conflicto del peronismo con la jerarquía eclesiástica (7.1.3).

1.1. Breve perspectiva histórica en clave sacerdotal

Los sacerdotes vienen actuando en política en Argentina desde la resistencia a las invasiones inglesas [...] Siempre que en el país se plantearon discusiones sociales y políticas hubo sacerdotes participando. (1348)

Es difícil separar la actuación pública del clero argentino en el siglo XX sin decir al menos una palabra de la desorganización eclesial que siguió a los movimientos de Independencia y organización nacional. Recordemos que la mayoría del Episcopado se opuso —o al menos perturbó— a los movimientos emancipadores, por cuanto eran fieles defensores del Rey que los había postulado para el cargo episcopal. Los presbíteros, tanto seculares como religiosos, en muchos casos de origen criollo, constituyeron un auténtico nervio motor de las Independencias.

Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el respaldo más profundo de la revolución. Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular —al menos en su comienzo—, en el campo. Solo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador. (1349)

La prácticamente unánime actitud episcopal acarrea

consecuencias dramáticas. Los jóvenes gobiernos destierran a los obispos defensores del Rey español, o bien estos huyen apenas triunfan los movimientos que pugnan por la Independencia. El cuerpo episcopal se desorganiza totalmente, lo que a efectos prácticos significará la ausencia de ordenaciones sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país. En el período colonial los obispos tenían conciencia de pertenecer a una gran nación dependiente de la metrópoli española. Ahora cada Iglesia se convertiría en una isla, y casi durante un siglo no habrá más comunicación. (1350) La existencia de importantísimas sedes vacantes se prolonga durante un largo período. A ello debe sumarse la acción de los gobiernos, que asumen para sí el poder conferido al Patronato español, y realizan una creciente serie de reformas de neto sentido liberal que diezmaron no solo los bienes, sino la escasa organización eclesial que sobrevivió a la Independencia.

Muchas décadas le llevará a la Iglesia organizar la presencia sacerdotal en la inmensidad de estas tierras. Habrá que esperar prácticamente hasta el primer Concilio Plenario de América Latina —celebrado en Roma en 1899—, que tuvo por finalidad promover el crecimiento de la piedad cristiana y el florecimiento de la disciplina eclesiástica, para la reorganización de las Iglesias latinoamericanas. Es llamativo que ninguno de los 998 cánones formulados por el Concilio manifiesta síntomas críticos del clero. Se trata más bien de la elaboración de un conjunto canónico capaz de superar definitivamente las crisis de las Iglesias latinoamericanas. (1351) Nos permitimos señalar tres características en este Concilio, ya que en sus consecuencias ellas se prolongan hasta el período que nos ocupa, en torno a la II Conferencia realizada en Medellín, casi setenta años después. La *primera* es el marcado desarraigo histórico cultural. De los 135 documentos que contiene el *Appendix* , ninguno es originario de las Iglesias latinoamericanas, a pesar de que solo entre 1539 y 1638 se realizaron cincuenta y un sínodos en Hispanoamérica. (1352) En línea con lo anterior, la segunda característica que queremos señalar se refiere a la reorganización de las Iglesias del continente, que no se realiza asumiendo la propia historia sino desde la marcada connotación jurídica y apologética que caracterizaba la Roma de León XIII. Este desarraigo, unido al romanismo integralista del que hablaremos más adelante, se prolongó durante el presente siglo a través de sacerdotes, y luego obispos, formados en el Colegio Pío Latino Americano, fundado en 1858. La tercera característica surge en parte de las anteriores, unida al proceso liberal que vive el continente. En efecto, la ruptura total con las tradiciones coloniales y la época de

emancipación, el corte netamente jurídico romanista de la reestructuración eclesiástica, y el liberalismo, positivismo y progresismo políticos, que se alimenta en los proyectos de Europa, dan a la actuación sacerdotal en Latinoamérica un tinte universalista, algo distante de la configuración concreta del proceso histórico particular y la naturaleza real de los problemas de América Latina.

Con toda la afluencia de órdenes religiosas extranjeras, que acompañaron en gran medida las políticas inmigratorias del proyecto civilizatorio de la segunda mitad del siglo XIX, el panorama sacerdotal comienza a diversificarse. En las primeras décadas del siglo XX, el ministerio era ejercido en el seno de una comunidad eclesial con modos de vida mucho más institucionalizados, y al mismo tiempo gozaba de una cierta auto congratulación, al percibir los efectos de su acción pastoral. Entre los ejemplos notables de la primera mitad del siglo XX podemos mencionar el fuerte impacto religioso que en Argentina produce el Congreso Eucarístico Internacional de 1934; (1353) el crecimiento institucional de la Iglesia en el país —y en América Latina— a través de la creación de nuevas diócesis; la renovación litúrgica; el florecimiento de la Acción Católica; el surgimiento de vocaciones sacerdotales, inclusive de profesionales. También la formación de un laicado dócil y fiel a la institución eclesial es otro de los síntomas que reflejan el proceso argentino y quizá también el de otros países del continente. Ello se encuentra preñado de consecuencias para la vida sacerdotal en la época que analizamos. Hacia las décadas del 30-40, sacerdotes e intelectuales derraman ríos de tinta en campañas contra el comunismo, mientras la problemática obrera va emergiendo en la enseñanza y la praxis de la Iglesia. Por su parte, el bienio 43-44 fue la época de oro del catolicismo militante. (1354) De allí que en las dos décadas anteriores al período de nuestra investigación dos situaciones históricas resultan especialmente significativas: la cuestión obrera y el conflicto del peronismo con la jerarquía eclesiástica.

1.2. El clero y la cuestión obrera

Debemos confesar humildemente que hemos estado alejados de la clase obrera; no hemos penetrado en el corazón de la misma; no hemos estado presentes como Iglesia en sus momentos tristes, duros y de posibilidades para una promoción auténtica. (1355)

La presencia pastoral de la Iglesia en el mundo obrero resultaba muy reducida. Los obispos de la Argentina, en 1938, deciden que se establezca, donde fuera posible, la Juventud Obrera Católica (JOC), designándole sacerdotes en carácter de asesores. En el contexto

europeo donde se gestó, la JOC buscaba recristianizar la vida y los ambientes de la juventud trabajadora. Sus características principales fueron cuatro: 1) Eclesialidad: «Por ser Iglesia, la JOC integra en sus filas al sacerdote en calidad de asesor. Este representa a la jerarquía y tiene por tarea la de educar en la fe y la de impulsar la acción apostólica y el sentir con la Iglesia»; (1356) 2) Inserción del joven en el ambiente obrero para ser presencia cristiana entre los trabajadores; 3) Participación de varones y mujeres entre los 14 y los 25 años; 4) Método educativo forjado como camino de revisión de vida desarrollado en tres momentos: «El primero: *ver* la realidad o situación que se vive. El segundo: *juzgar* a la luz del Evangelio y la enseñanza social de la Iglesia. El tercero: *actuar* para transformarla de acuerdo con las exigencias del plan de Dios». (1357)

Durante los primeros diez años de su existencia fueron notables los avances. La celebración del 10º aniversario de su fundación encontró a la JOC como una realidad dinámica. A partir de este acontecimiento empieza a estancarse, percibiéndose algunos síntomas de debilitamiento del empuje misionero. (1358) Un grupo significativo de sacerdotes de los centros urbanos tuvieron la posibilidad de allegarse al mundo obrero, delegando en ellos servicios que no eran sustanciales a su ministerio y que podían ser asumidos por estos. Para ubicar el movimiento Jocista es necesario estar ubicados como Iglesia frente a la profundidad e importancia del problema obrero y su evolución en la Argentina anterior a 1943, y la que surge durante y después del fenómeno peronista. Ciertamente en la clase obrera iba gestándose una conciencia, dentro de la misma masa, de su ubicación y participación en la vida y en el quehacer nacional. (1359)

Sin embargo, la Iglesia no se constituyó *en* el movimiento obrero, sino a su lado, *paralelamente* , y allí parece haber estado la causa de su insuficiencia. En esta distancia y la lejanía eclesial de las clases populares se vislumbra el origen principal de los fenómenos de actuación sacerdotal en la movilización política argentina. La misión a que aspiraba el *asesor jocista* era la de ser educador y promotor de la formación totalizante del bautizado en el desarrollo de las virtudes naturales y la realidad como cristiano. (1360) Sin embargo, una formación religiosa deficiente, más apologética que vital y evangélica, no favoreció la socialización necesaria y deseada. (1361) La crisis que la JOC acarrearía en la década de 1950 —y que llevaría a su disolución en 1958— se expresa en la dificultad de alcanzar por el camino de formación intelectual a jóvenes influyentes en la vida sindical y política, enraizados en las fábricas y en sus ambientes naturales de vida y trabajo. (1362) Junto a la carencia de un apoyo real de la jerarquía eclesiástica, la JOC quedó más ligada a la sede

parroquial que a los ambientes de trabajo propiamente dichos y no logró una irradiación suficiente en los barrios populares junto a los demás jóvenes trabajadores:

La mayoría de nuestros obispos no lograron asimilar la naturaleza de la JOC —movimiento eclesial y movimiento obrero— y su forma de evangelizar. Si a esto se suma la libertad de acción y de iniciativa que, en el marco de obediencia a la jerarquía, ejercía la JOC en lo que se refiere a su propia organización y conducción, a su modo de evangelizar el mundo del trabajo, y a su compromiso temporal, habremos hallado la explicación de la mayor parte de los recelos y las desconfianzas que el Movimiento generaba en muchos obispos. (1363)

Para terminar, es interesante notar que encontramos entre los numerosos asesores de la JOC a figuras sacerdotales de marcado protagonismo en la época 1966-1983, que tomarán posiciones históricas profundamente diversificadas. Entre otros mencionamos a los presbíteros Julio Meinvielle, (1364) Rodolfo Bufano, Lucio Gera, (1365) Rafael Tello, Héctor Mandrioni, Estanislao Karlic, Enrique Angelelli, (1366) y Eduardo Pironio. (1367) Una parte significativa de esta diversificación hemos de buscarla en la toma de posición histórica que significó para la Iglesia la interacción con el movimiento peronista y la reelaboración tanto teórica como existencial que los sacerdotes hicieran del conflicto entre Perón y la Iglesia que mencionamos en el punto siguiente. Por cierto,

[…] el surgimiento del peronismo producirá una total identificación con ese movimiento en la mayoría de sus militantes (de la JOC). Con el tiempo, el apogeo del sindicalismo peronista no dejará espacio para una corriente que busca tener identidad propia en el movimiento obrero. ¿Fidelidad al Cristo Obrero presente en los trabajadores o presencia en el «movimiento humanista y cristiano»? ¿Fidelidad a la organización sindical o fidelidad al movimiento JOC, que es «toda mi vida»? Un debate que desgarró y dividió aguas entre los jóvenes obreros. […] En otras palabras, ¿se puede ser peronista y militante de una organización católica? Las dificultades no provenían de contenidos ideológicos adversos al catolicismo presentes al interior de la clase obrera (el peronismo se presentaba en el ámbito obrero como no comunista, no liberal, aceptando una identidad cultural católica), sino de la comprensión del rol del católico en su relación con la sociedad, el Estado y la institución eclesial. Comprensión en la cual la institución eclesial es uno de los opinantes, pero ya no conserva más el monopolio sobre el sentido que le dan a su vida «los militantes». La mayoría de las veces, las salidas individuales fueron las únicas respuestas. (1368)

La JOC no atinó a educar al trabajador *en y a través* de la nueva realidad política que era el justicialismo. Su reticencia al respecto facilitó, sin pretenderlo, una conclusión equivocada: la incompatibilidad entre los ideales y la militancia del jocismo y del justicialismo, a punto tal que en muchos jóvenes trabajadores quedó planteado el hecho de una alternativa falsa: jocista o justicialista. Así planteadas las cosas el sentimiento peronista en las clases populares alcanzó sin duda una atención muy superior. Ello acarrearía especiales consecuencias por la difícil situación de la Iglesia ante los trabajadores luego de los conflictos de 1954 y 1955 que aquí apenas mencionamos por sus consecuencias en el período que especialmente nos ocupa.

1.3. El conflicto del peronismo con la jerarquía eclesiástica

Gracias a Perón se ha borrado el comunismo del sindicalismo argentino. (1369)

El comienzo de la década de 1950 se ve marcada por el logro de los objetivos pastorales impulsados a fines del siglo XIX en orden a contrarrestar al laicismo. Paralelamente se comienza a percibir —tanto en el país como en la Iglesia— la autonomía y validez de un proceso nacional, y simultáneamente la influencia del mundo cultural secularizante característico de las sociedades desarrolladas noratlánticas.

La particular situación argentina debía ser iluminada desde el Evangelio, a fin de que la misión de la Iglesia respondiera a la evolución que experimentaba el país. En medio de estas búsquedas, entre el 7 y el 15 de noviembre de 1953 se realizaba en Buenos Aires un Concilio Plenario de los Obispos de la República Argentina. Sin embargo, los dramáticos sucesos políticos del país y la actuación del clero en el conflicto con el presidente Perón condicionarán la vivencia del ministerio sacerdotal en los años siguientes:

[…] antes de que las normas conciliares vuelvan aprobadas de Roma; aun antes de tomar conciencia nueva del significado de la rápida crisis de la JOC y de la lenta de la ACA o de los Círculos Católicos de Obreros; antes de tener una idea clara de cuál debía ser el modo de servicio pastoral que la Iglesia tenía que prestar a esa masa popular que ya no vivía una atmósfera laicista; antes, en fin, de que la Iglesia pudiera tomar conciencia de la nueva realidad que vivía el país, se encontró con dos hechos que van a cambiar su rumbo: la influencia del florecimiento religioso del catolicismo europeo de posguerra y el conflicto religioso de los años 1954 y 1955. Los dos acontecimientos se influirán mutuamente. (1370)

Como expresa Floreal Forni desde la perspectiva de las ciencias sociales, (1371) tanto el catolicismo argentino como el complejo fenómeno del peronismo representan conjuntos compuestos de numerosos ámbitos de una interacción tan compleja que, intentar comprenderla en todos sus elementos, escapa a las posibilidades y objetivos de nuestro trabajo:

La relación entre la Iglesia y el peronismo fue entre 1945-1955 siempre cercana y a la vez equívoca, pero nunca indiferente. Al tener conducciones, objetivos y cuadros medios diferenciados y al tener ambos una nítida vocación hegemónica, las dos partes se iban diferenciando en su evolución, aunque muchas veces parecían confundirse. (1372)

La Iglesia, que en 1946 fuera un factor positivo para la prédica de Perón y su afirmación en el poder al ver reflejados los valores del catolicismo social en las proclamas del conductor del Justicialismo, comenzaba a fines de 1954 a jugar un papel más crítico. Antes de mencionar el conflicto mismo, quizá sea conveniente tener en cuenta la naturaleza de la convergencia antes establecida a lo largo de casi una década:

La Iglesia confiaba en que Perón mantendría el tono «clerical» del gobierno militar y ratificaría constitucionalmente el decreto 18.411 (que establecía la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas nacionales). Había una alianza táctica, máxime teniendo en cuenta la satisfacción de los obispos por la «cristianización» del mundo obrero y la incorporación de la Doctrina Social de la Iglesia en la concepción social del coronel Perón, que ya se estaba realizando a través de la Secretaría de Trabajo y Previsión, todo lo cual ahuyentaba el peligro comunista. (1373)

Incluso a principios de 1954 siguen siendo laudatorios los conceptos del obispo Caggiano sobre las oportunidades pastorales que había brindado el justicialismo para la Iglesia católica en la Argentina. (1374) Gerardo Farrell analiza la complejidad causal del conflicto entre el gobierno peronista y la jerarquía eclesiástica, colocando a la cabeza de la serie la geopolítica internacional del Occidente de posguerra: «América Latina no podía caer en manos del comunismo. Después de la experiencia europea, la conjunción de la política socialcristiana con el financiamiento norteamericano podría repetirse en un continente católico como el latinoamericano». (1375) Incomprendido en su originalidad y juzgado como un intento criollo del fascismo, se juzgaba que el movimiento peronista debía ser pronto superado por la replicación democratizadora del socialcristianismo

europeo, de tanto éxito en países católicos como Italia. (1376) Tal objetivo de acción se puso en marcha en nuestro continente con la creación en Montevideo de la central latinoamericana del partido Demócrata Cristiano, en 1949, y en la Argentina, en 1954 resurge en Córdoba de la mano del sindicalismo cristiano. (1377)

Juan Domingo Perón, sin embargo, pretendía que el movimiento justicialista fuera el socialcristianismo que requería la hora del continente y había creado la Asociación de Trabajadores Latinoamericanos. Por lo mismo, cuando en 1954 en la Argentina se iniciaba la Democracia Cristiana y una central sindical latinoamericana, se precipitó el conflicto.

[Perón] no aceptó que muchos católicos abrieran otro frente, y no asumieran como propio su proyecto nacionalista católico que tenía la originalidad de ser el primero con éxito en la lucha social, sin necesidad de caer en el marxismo ateo ni de renunciar a las tradiciones nacionales. (1378)

Es importante notar que, salvo contadas excepciones, el grueso del clero argentino no estaba alineado con la opción de los cuadros de la militancia católica europea. El horizonte de visión más compartido por los sacerdotes era el de los sectores medios cercanos al nacionalismo. (1379) Luego de una original cooperación, la jerarquía eclesiástica vio al movimiento sindical peronista como un lugar de penetración y de competencia con otros grupos ideológicos y, finalmente, llegado el enfrentamiento, como un enemigo a combatir. (1380) En el conflicto entre Perón y la jerarquía eclesiástica a partir de fines de 1954, «la campaña anticatólica había convertido a la Iglesia —tal vez sin quererlo la Iglesia misma— en una trinchera reforzada por toda la oposición y apoyada por la tremenda fuerza de fe, en un país que siempre había sido tibio en sus expresiones religiosas». (1381) En una escalada de enfrentamientos que van entre noviembre de 1954 a agosto de 1955 el gobierno de Perón contradice los mismos postulados iniciales ligados al catolicismo nacional y provoca la reacción de la jerarquía católica y de la mayoría abrumadora de sectores vinculados a la institución. (1382) «Toda la oposición —incluso la más liberal y anticlerical— se parapetó detrás de la fachada religiosa para forzar la caída de Perón». (1383) Ante esta situación,

[…] muchos dirigentes católicos, particularmente la juventud militante…, muchos adultos, antiguos nacionalistas, se fueron alejando del gobierno que habían apoyado al inicio, por una mezcla de conservadorismo, frente a cierto «realismo político» y a la

proletarización del movimiento, y de rechazo de la vulgaridad y la arbitrariedad. [...] Este era el ámbito que rodeaba al catolicismo institucional, cuando se inicia el conflicto explícito en la segunda mitad de 1954. (1384)

Dentro del sector antiperonista quedó enrolada la misma jerarquía de la Iglesia y los sectores más vinculados a ella, quienes fueron identificados, «de una manera explícita y combativa, con los enemigos del pueblo trabajador. Este es un hecho objetivo, al margen de los elementos coyunturales que pueden explicarlo». (1385) Las consecuencias de este conflicto —complejo y difícil cuya significación no pretendemos agotar aquí— serán graves y de profunda repercusión en la actuación sacerdotal en las décadas siguientes:

La adhesión a la Iglesia entre los trabajadores más integrados en la organización peronista sufrió mucho. Particularmente después, cuando en noviembre de 1955, se cambió el lema del gobierno —«ni vencedores ni vencidos» del general Lonardi— por el de los «vencedores» Aramburu y Rojas, que intervinieron los sindicatos con métodos arbitrarios. (1386)

Sin embargo, mucho más grave aún fue el efecto que el conflicto produjo en los sacerdotes y demás agentes pastorales que salieron de él con un juicio distorsionado sobre la fe y la situación del pueblo argentino. Semejante experiencia traumática dejó sus secuelas en la apreciación de la realidad pastoral, y en el «modo de enfocar la relación Iglesia y política». (1387) Lo que siguió a la crisis de 1955 fue el distanciamiento entre la Iglesia y el mundo obrero y popular. A pesar de ello, en la conversación sacerdotal de los asesores de la JOC se anhela ya en 1955 restaurar los lazos y el reencuentro entre los trabajadores y la Iglesia:

Los sacerdotes no estamos en contra de los obreros. Muchos de nosotros venimos precisamente del mundo obrero. Tenemos a obreros por padres… hemos sido enseñados desde nuestra adolescencia y juventud, durante toda nuestra formación eclesiástica, a no mirar en los obreros sino a hermanos nuestros, muchas veces los más necesitados temporal y espiritualmente. […] no podemos sino adherir cordialmente a todas las legítimas conquistas de la clase obrera; celebrar las reales y auténticas ventajas a ella brindadas desde no importa qué sector, y anhelar sincera y honradamente su progresiva elevación cultural y moral. (1388)

La primera experiencia autónoma de presencia católica en el sector obrero va a quedar en la memoria entre los motivos del conflicto catolicismo-peronismo. (1389) De allí que «la caída del gobierno peronista en 1955 significó, en el nivel popular, un rechazo al clero y a los «militantes» de origen católico visualizados como los causantes de la caída del gobierno». (1390) No obstante ello, el pueblo humilde en su inmensa mayoría era cristiano y peronista. Ambas cosas seguirán estando juntas en el corazón de las masas populares en la década siguiente, cuando un sector significativo entre los sacerdotes reintente el camino de reencuentro con ellas en el corazón mismo del dramático período que aquí estudiamos.

Sin embargo, en torno a 1955, amplios sectores del clero se mostrarán reticentes para una nueva presencia social y política en el mundo del trabajo. El descubrimiento de un electorado persistente impacta incluso a los laicos que actúan en el campo político. Las bases sociales del peronismo y el fuerte sentimiento popular sacuden la sensibilidad de los curas y cuadros empeñados en una pastoral o promoción humana para los trabajadores y pobres. (1391) De allí que haya que esperar a la renovación traída por el Concilio Vaticano II que ayudará al reencuentro de los sacerdotes con las clases bajas del pueblo argentino.

Mientras tanto, luego de la caída de Perón, la jerarquía eclesial argüía entre las causas del conflicto vivido la carencia de una formación religiosa de los fieles. No faltaron tampoco eclesiásticos que ofrecieron lecturas vindicativas del peronismo y del pueblo pobre como responsable de los males argentinos. A la caída del Gobierno peronista, el pensamiento de la revista *Criterio* —cuya opinión resultaba a menudo oficiosa para la jerarquía— se hizo explícito a través de los editoriales de su director: «Franceschi, que siempre reveló preocupación por temas sociales, tiene en cambio una visión muy negativa de sectores y cultura popular. El peronismo es objeto de irrisión y desprecio». (1392)

No faltan tampoco en el clero quienes se centraron en la vida interna de la Iglesia, en la cultura católica y en su relación con el papa Pío XII, «notablemente activo y universal en sus preocupaciones». (1393) También comienza a crecer el grupo de quienes fortalecieron su preocupación por la renovación de los contenidos y métodos de la pastoral con abundante influjo extranjero, ya en lo doctrinal, ya en lo cultual. Muchos de entre los sacerdotes prestarán atención a esas dimensiones con un entusiasmo tal que por unos cuantos años «prescinden de lo que pasaba en el país y buscan respuestas pastorales en la renovación religiosa europea de posguerra». (1394)

La pastoral de la Iglesia argentina buscó diversas alternativas a fin de restaurar la herida provocada en aquel momento de la historia. (1395) Junto a la renovación en lo doctrinal y litúrgico, entre otras iniciativas caben mencionarse especialmente el crecimiento de las instituciones eclesiásticas —en especial la erección de nuevas diócesis —, acordes al crecimiento demográfico del país y la creación de centros urbanos muy poblados; (1396) la realización de la Semana Social de La Plata; la celebración de la Gran Misión de Buenos Aires en 1960. (1397) A ello se suma la reanudación en Quilmes en 1965 y en Chapadmalal en junio de 1966 (1398) de las reuniones sacerdotales que no se convocaban desde la época de los asesores jocistas —la última había sido en 1958—. (1399) El análisis crítico al estilo de vida de los sacerdotes será un lugar común en estos encuentros. (1400)

Una verificación acerca de la puesta en cuestión de la figura del presbítero, particularmente de cara a las responsabilidades históricas y al compromiso político, se observa en la temprana experiencia del sacerdote colombiano, Camilo Torres, que tuvo un profundo impacto en todas las iglesias del continente; muerto en combate en febrero de 1966 tras su explícita implicación en el movimiento guerrillero a fines de 1965. (1401)

Cabe destacarse además, que desde fines de la década de 1950 se produce la llegada al país de algunos sacerdotes de Francia, que trasladan la experiencia de los curas obreros franceses, y que tuvo indudables repercusiones en los países del Cono sur. (1402) Entre los presbíteros surge y cobra fuerza la inquietud por la renovación eclesial. Se acrecientan los deseos de atender y promover determinados ambientes, por ejemplo, el estudiantado. Entre otras iniciativas significativas sobresale la constitución de la Juventud Universitaria Católica (JUC), comenzada en 1956 y que se convertiría, particularmente en la primera mitad de la década de 1960, en un exponente claro del progresismo en la Iglesia argentina. (1403) Igualmente, es de mencionar el desarrollo y la acción emprendida por el Movimiento Rural de Acción Católica. A través de ambos movimientos —que existían desde tiempo atrás— el clero comienza a acceder a problemáticas que desbordan el ámbito estrictamente intraeclesial. Aquí surge un primer enfrentamiento, entre miembros del presbiterado y algunos obispos, que no terminan de aceptar la apertura hacia el mundo. Al mismo tiempo, a partir de estos grupos de Acción Católica especializada, entran en conflicto ciertos núcleos dentro del mismo presbiterado. También las iniciativas de la Democracia Cristiana, de la Acción Sindical Argentina y del Movimiento Sindical Demócrata Cristiano. (1404)

En síntesis, junto a las experiencias eclesiales vinculadas a estas ramas especializadas de la Acción Católica, la movilización sacerdotal de la época fue precedida de antecedentes importantes no atribuibles de forma desmedida al evento del Vaticano II que a continuación abordamos. En muchas de estas diversas organizaciones eclesiales, a consecuencia del conflicto con el peronismo en la década anterior al Concilio, los cambios pastorales se verifican también a nivel político en un proceso que conlleva:

a) Un tránsito de militantes de organizaciones «oficiales» a «no oficiales», especialmente en los sectores juveniles. Es decir, de instituciones reconocidas de «pleno derecho» a organizaciones de «inspiración cristiana», pero independientes de la jerarquía. b) Una evolución en el nivel de la conciencia de estos cuadros, que pasa de lo «social» a lo «político». c) Muchos de estos cuadros se definen y se relacionan con movimientos e ideologías políticas vinculadas al «cambio social» (peronismo, izquierda). (1405)

De sus principales variantes en lo que se refiere a la actuación sacerdotal o su asesoramiento a otros actores políticos o sociales, tratamos *in specie* en nuestro capítulo noveno.

2. El sacerdocio en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina

En los países subdesarrollados la Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos, pero en particular la Iglesia de los pobres. (1406)

El acontecimiento del Concilio Vaticano II (1962-1965) tiene profundas consecuencias en lo que hace al ejercicio del sacerdocio en Argentina. La temática de los presbíteros, más que centrada en una renovación teológica de su figura en el seno del Pueblo de Dios, se halla marcada por las inquietudes inmediatas del posconcilio. Prestar atención a la doctrina conciliar sobre el ministerio sacerdotal es también un registro relevante en el proceso argentino de recepción del Vaticano II. Tiene una importancia significativa para la comprensión de las ideas inspiradoras de la época, incluyendo también sus derivas en el plano de la política. Además del decreto sobre los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), las grandes constituciones del Concilio atañen al sacerdote en cuanto a la visión de conjunto que ofrece *Lumen gentium* , las importantes perspectivas abiertas por *Gaudium et spes* —con su lectura de los signos de los tiempos y la relación entre fe e historia— y la renovación litúrgica inspirada en *Sacrosanctum concilium* .

La Iglesia es presentada en el Concilio como un misterio que viene de la Trinidad y peregrina en este mundo, como un Pueblo sacerdotal que participa del único sacerdocio de Cristo. (1407) El sacerdocio ministerial o jerárquico y el sacerdocio común, aun cuando difieran esencialmente y no solo de grado, se ordenan el uno al otro; en efecto, el sacerdocio de los ministros es un servicio para que pueda desplegarse el sacerdocio universal de los fieles. (1408)

Jesucristo, el enviado del Padre, envía a su vez a los Apóstoles, cuyos sucesores son los obispos y en grado subordinado a ellos se insertan los presbíteros. Por la fraternidad sacramental que constituyen, «forman un presbiterio especial en la diócesis a cuyo servicio se consagran bajo el obispo propio. Porque aunque se entreguen a diversas funciones, desempeñan con todo un solo ministerio sacerdotal para los hombres». (1409)

Hubo concepciones del sacerdocio que se cruzaron muchas veces por cierta oposición: por un lado, una consagración en función de la Eucaristía —y los demás sacramentos—; por otro, de la Palabra y la misión. Pero el Vaticano II presentó la consagración no de un modo estático, sino *para una misión* , (1410) abriendo perspectivas renovadoras. (1411) Por el sacramento del Orden los presbíteros son

«promovidos para servir a Cristo Profeta, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan». (1412) Estas tres funciones —*tria munera* — expresan un triple poder recibido en virtud del sacramento por la unción del Espíritu Santo. (1413) Se trata de un poder para un servicio-ministerio, profético y sacerdotal, (1414) no para dominar, sino para servir al pueblo de Dios; el mismo celibato es expresión de este amor de autodonación de la propia vida al servicio del pueblo. (1415)

Como vemos, el Concilio sienta las bases para una imagen de la Iglesia no vuelta sobre sí misma sino para ser una comunidad consagrada para una misión en el mundo. Todo el dinamismo brota gratuitamente de Dios y se dirige al mundo para inscribir en él su designio de amor. «Agregado a la misión apostólica, en el seno de la misión de la Iglesia, y por esta, a la misión personal de Cristo, el ministerio presbiteral nos entrega así su verdadera significación». (1416)

A través de sus contactos y diálogos en las asambleas conciliares, los obispos promueven un vasto reclutamiento de clero extranjero. (1417) Sumergidos en diversas búsquedas, los sacerdotes reciben una oleada de renovación doctrinal y pastoral que suscitará tomas de posición profundamente diversificadas, y cuyas consecuencias son difícilmente separables del proceso político del período que aquí estudiamos. (1418)

A nivel eclesial general, es importante destacar que la renovación emprendida por el Concilio Vaticano II y los documentos del Magisterio pontificio y episcopal favorecieron el compromiso de muchos cristianos frente a los problemas sociales que enmarcaban la realidad socioeconómica y política de Latinoamérica. Los sacerdotes no solo no fueron ajenos a este clima de época, sino que se contaron entre sus protagonistas. Algunos sucesos puntualísimos provocan una verdadera eclosión en la vida ministerial. Las referencias claves podrían ser la encíclica *Populorum progressio* en el orden universal; las reuniones de Buga y Medellín en el latinoamericano, y el surgimiento del MSTM y la Conferencia del Episcopado realizada en abril de 1969 en la localidad de San Miguel, en el orden argentino. (1419)

Pero todos estos acontecimientos eclesiales —que hoy tratamos a la distancia de medio siglo— no pueden de ningún modo separase de la marcha geopolítica del tiempo que los engendró. Tal como ha desarrollado Carlos Galli en los dos primeros capítulos de esta obra, es imprescindible una mirada atenta a la historia del mundo y a los modos como se fueron configurando las relaciones entre los pueblos

de América y el mundo entero una vez concluida la segunda guerra mundial. Una perspectiva histórico-complexiva es clave para comprender la efervescencia sacerdotal de la época que estudiamos. El año 1968 marcó momentos de grandes significados y mensajes en el mundo entero y también en América Latina. Aparecieron, en mayo, las manifestaciones juveniles-estudiantiles en París (Francia) y la violencia en la Convención Demócrata en Chicago (Estados Unidos). A la luz de los cambios y transformaciones socioeconómicas y políticas, en el continente se acentúa la toma de conciencia de un sentido internacional que desplaza los regionalismos y los nacionalismos cerrados. América Latina no podía sustraerse al enfoque mundial que conllevaba a la creciente interdependencia de los hombres y de los pueblos. Entre los sacerdotes las palabras toman vida y contribuyen a tensionarla.

Desarrollo y subdesarrollo, dependencia, liberación, marxismo, capitalismo liberal, guerrilla, violencia revolucionaria, pobreza, injusticia, marginación, además de objetos de desarrollos teóricos e ideológicos, son fenómenos y hechos reales, concretos, operantes, histórico-políticos. Son signos de los tiempos latinoamericanos, en vísperas de Medellín, en 1968. (1420)

La actuación sacerdotal en Argentina debe comprenderse en ese contexto eclesial propicio que hacía aflorar pastoralmente la situación política de las Iglesias en América Latina, Asia y África. (1421) Tras el primer impacto conciliar, los planteos de cambio, *aggiornamento* o modernización, son rápidamente suplantados en una parte del clero por la acuciante necesidad de participar en el proceso de liberación del continente. Si en los años del inmediato posconcilio se vivió en un clima de creciente apertura a los planteos europeos, esta situación se va modificando hacia la segunda mitad de la década de 1960. El acelerador fue esta vez la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, trece años después de la primera.

Dada la situación de dependencia estructural que vivía el continente, en el inmediato período posterior a Medellín, desde Latinoamérica, surgieron las voces de laicos, sacerdotes, religiosos/as y obispos cada vez más comprometidos en el campo sociopolítico y económico. Nacieron movimientos laicales y sacerdotales que se esforzarían en aplicar el cambio y la transformación inspirados en la Conferencia de Medellín. Era toda una Iglesia continental que iniciaría la reflexión y la praxis para efectuar la inculturación de la fe en el proceso liberador que reclamaba Latinoamérica. (1422)

Bajo el tema «La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II», (1423) los obispos del continente se aprestaban a una evaluación de la marcha de la Iglesia, mirándose en el espejo del Concilio recién concluido. Como veremos en el punto tercero de este capítulo, un sector significativo del clero argentino pugnó para que en la recepción de *Populorum progressio* y los documentos de Medellín, el compromiso cristiano en la acción social no se quedara en un desarrollo en sentido estrictamente técnico y dirigido de arriba hacia abajo. Por el contrario, procuraron la participación en movimientos populares, y prefirieron hablar de liberación, en su doble dimensión: social y religiosa. (1424)

Impulsados por la teología renovada del presbiterado arriba mencionada, y especialmente por la recepción de GS, y posteriormente por PP y los Documentos de Medellín (DM), los presbíteros toman conciencia del *mundo* al que se consagraron para servir. Y este *mundo* adquiere rostros, nombres y *consistencia de pueblo.* Un pueblo que se redescubre con su tradición, folklore, historia y cultura propios. Un pueblo para el que la Iglesia, y los sacerdotes, por consiguiente, se alzaba como una esperanza. La mirada hacia Europa, convertida luego en una revisión de las estructuras eclesiales internas a la luz del Vaticano II, se torna mirada hacia el pueblo. Más que mirada, se torna profunda toma de conciencia del pueblo y de la realidad latinoamericana que lleva a que muchos sacerdotes se identifiquen con la historia y el futuro de sus pueblos. (1425) En nuestro país, esta línea se sentirá especialmente interpretada en el capítulo Pastoral Popular de la Declaración del Episcopado Argentino de 1969. (1426) El tema del sacerdocio, desde los distintos ángulos de las posiciones que aludimos en los puntos siguientes, es también un registro relevante para la verificación de los procesos de recepción —o de resistencia— a las orientaciones del Vaticano II. Así se expresa en torno a estos años el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez:

> Una mejor percepción de la trágica realidad del continente, las netas tomas de posición que la polarización política acarrea, el clima de participación más activa en la vida de la Iglesia creado por el Concilio y el impulso dado por la Conferencia Episcopal de Medellín, han hecho que el sector sacerdotal (y religioso) sea hoy uno de los más dinámicos e inquietos de la Iglesia Latinoamericana. (1427)

En síntesis, la vida de los presbíteros en el marco inmediatamente posterior al Concilio tiene en América Latina un contexto muy definido y determinante: el sentimiento de la urgencia de los cambios sociales para el continente. La experiencia cotidiana, los debates más intensos y la más profunda división de espíritus, refieren a la forma de

concebir el ser sacerdotal en los procesos de transformación política. (1428) Esperanzas y temores, acciones y reacciones, amores y odios se encienden en un sacerdocio vivido frente a los sucesos históricos y las consecuencias que de allí se deducen. Prestar atención a las diversas variantes de posicionamiento eclesial y político de este colectivo específico resulta relevante para la comprensión del objetivo más general que inspira estos apuntes para la memoria de la Iglesia en Argentina.

2.1. Diferentes modelos de actuación sacerdotal

[Los] obispos viejos estaban perdidos entre la vieja teología llena de seguridades y la nueva teología donde todo podía estar en dudas. No se ubicaban. (1429)

Es difícil establecer distinciones netas al bocetar la efervescencia sacerdotal de estos años. La dificultad principal reside en que, en un mismo sacerdote, o grupo de presbíteros, se encuentran elementos que pueden encuadrarse dentro de diferentes órbitas ideológicas. Esto nos obliga a destacar la frecuente ambivalencia que se oculta en los diversos síntomas y manifestaciones. Sin embargo, nos permitimos bosquejar tres líneas principales a partir de algunos ensayos contemporáneos a la época del inmediato posconcilio, que señalan las diversas posturas ministeriales patentes en las renovaciones, adaptaciones y cambios prescriptos o solicitados por el Vaticano II. (1430) Esta caracterización, que reviste especial interés en este primer tratamiento general de la actuación sacerdotal en la política del país, volvemos a encontrarla en las ideas, acciones y pasiones de los dos puntos siguientes del capítulo.

Gera y Rodríguez Melgarejo —en una publicación de 1970— distinguen tres grupos o líneas eclesiales: una posición tradicionalista, conservadora, que incluso llegaba al integrismo en sus formulaciones extremas, (1431) con un ideal de cristiandad y un esquema eclesiológico de *Societas perfecta* . Una segunda línea del catolicismo liberal, progresista, afín al Concilio, que buscaba la modernización de la Iglesia —inspirándose particularmente en la renovación teológico pastoral en Francia, Bélgica y Alemania— y que, desde el punto de vista sociopolítico asumía actitudes desarrollistas. Una tercera línea, denominada en este contexto como corriente *de protesta social* , que criticando en forma cada vez más aguda al sector liberal e, incluso, a la izquierda europea de cuño marxista, irá a partir de Medellín ganando progresivamente terreno en la arena pública. «A partir de Medellín, los conflictos más fuertes se verifican entre la corriente liberal y la de liberación popular». (1432) Veamos algunos elementos

más del análisis particular de cada posición.

1) Quienes se resistían al Concilio y trataban de impedir su influencia:

[…] se oponen a todo el cambio y transformación promovidos, haciendo frecuente referencia a tiempos pasados. A medida que se van sintiendo aislados y hasta incomprendidos por buena parte de las autoridades eclesiásticas, adoptan posturas condenatorias de todos los sectores, instituciones o personas que favorecen o impulsan los cambios. Esta actitud llega a juzgar críticamente el mismo Concilio Vaticano II. Una de las fórmulas usadas a menudo: «no es un Concilio dogmático sino pastoral», se proponía minimizar el valor, la fuerza y obligatoriedad del mismo. Se la puede denominar corriente conservadora. (1433)

De entre ellos será preciso mencionar *in specie* en el punto siguiente las posiciones teológico-políticas del denominado integrismo católico, que oscilan entre la inercia de un institucionalismo refractario a los cambios y un conservadurismo que en los hechos resultó contrario al Concilio, adquiriendo incluso —en algunos— ciertos rasgos filo-lefrebvistas. (1434)

Por otro lado, entre los que asumieron la puesta en práctica inmediata del Concilio en el país, se irán produciendo posturas diversificadas que coincidimos en agrupar al menos en dos:

2) Un amplio grupo de sacerdotes procuraron trabajar en «una aplicación y no en una relectura de la situación nacional: una "aplicación" espontánea y acrítica que ocupa muchas energías durante 1966-67». (1435) Así aparecen caracterizados en los análisis de la época:

Hay quienes buscaron aplicar el Concilio Vaticano II motivados por una obediencia al mismo. En general no llegaron a asimilarlo internamente y, por tanto, la aplicación resultó carente de vigor, coherencia y unidad lúcidamente propuesta. Las reformas así introducidas en las instituciones y en la actividad ministerial aparecen, a los ojos de muchos, irrelevantes por su lentitud, su eclecticismo o su formalismo burocrático. La secularización suele inficionar esta postura por la vía de contagiarle una formulación dualista de la relación existente entre Iglesia y mundo.

Otros pusieron grandes energías y esperanzas en los cambios y se identificaron afectivamente con ellos. Los ejecutaron con verdadero

apasionamiento, pero, por ejemplo, las reformas litúrgicas pronto aparecen como empequeñecidas y desbordadas, debido a la rapidez de las transformaciones que acaecen en el mundo y el consiguiente desplazamiento de valores. (1436)

Si bien aportaban una cuota de cierta movilidad en la renovación eclesial, los sacerdotes de este segundo modelo tuvieron a menudo la tentación de asimilación conciliar en un nivel abstracto, general y válido para todo el mundo, «lo que es —de hecho— adoptar los puntos eclesiales y culturales europeos, al no abordar la tarea de releerlo críticamente a partir de la cultura e historia nacionales». (1437) Con diferencias y matices, en este segundo posicionamiento se identifica gran parte del clero contrario al liderazgo popular de Juan Domingo Perón.

3) Finalmente, la línea de renovación que a partir de 1966-1967, va a ser denominada como de protesta social por su toma de conciencia de la hora histórica del continente americano y el anhelo común de «participar de los profundos valores cristianos del pueblo. Concibe el ministerio sacerdotal como una consagración, un servicio para la liberación integral del pueblo». (1438) Esta posición se manifiesta deseosa de evitar en el ejercicio del ministerio el *mimetismo cultural,* (1439) e «intenta superar la concepción individualista, evolutiva y reformista de ciertos planteos postconciliares». (1440)

También Soneira coincide en esta caracterización ternaria de estos diversos *typos* de actuación sacerdotal en el inmediato posconcilio:

a) Un catolicismo tradicional-conservador. Esta postura, al ir decreciendo su importancia, se volverá más agresiva y combativa y tendrá cierto «reafloramiento» a partir del golpe militar que da origen a la «Revolución argentina». b) Una línea «progresista», de carácter liberal y europeizante. Gran parte del clero posconciliar se ubica inicialmente en esta línea, inspirando su renovación teológico-pastoral, sobre todo en Francia y Alemania. c) Una corriente de protesta social que dejará una impronta profunda en la Iglesia Argentina a lo largo del período que va desde la «Revolución argentina» hasta la ascensión del tercer gobierno peronista. (1441)

Dentro de estas tres grandes posiciones, aun entre márgenes que resultaron a menudo porosos, continuará su desarrollo la relación entre sacerdocio y política en todo el período que estudiamos en este trabajo. Por las consecuencias de su posicionamiento en la política argentina, en especial a lo que hace a la cuestión de la violencia y los

DDHH, aquí tomaremos la opción de priorizar las ideas, acciones y pasiones del primer y tercer posicionamiento en el tratamiento *in specie* que abordamos en los capítulos octavo y noveno. (1442)

2.2. Búsquedas, tensiones y conflictos en el clero diocesano

Nunca dejo de visitar la tumba de mi primer obispo. Me gustaría poder explicarle cómo la historia nos envolvió cuando Juan XXIII abrió las ventanas de la Iglesia para mirar el mundo. (1443)

El proceso que venimos describiendo lleva a la creación de grupos que diversifican los modos de ejercer el sacerdocio, hasta entonces centralizado en parroquias y capellanías. Algunos presbíteros con cargo pastoral inician la renovación en ámbitos como liturgia, predicación, pastoral de los sacramentos y, posteriormente, catequesis. Desde diversos frentes el clero se torna inquieto y en búsqueda, desarrollando un espíritu creativo, orientando líneas de renovación y de presencia en la problemática social. Esto lleva también a que cobren cuerpo actitudes mutuas de prevención, desconfianza, freno, o tolerancia, entre obispos y presbíteros. Como veremos, algunos miembros del Episcopado prefieren un clero pasivo y carente de creatividad y tratan de disuadir o acallar a los más inquietos y problematizadores. Otra parte del clero —tal vez mayoritaria— se inserta dentro de los cánones fijados por una institución que inicia el proceso de recepción conciliar en la actividad pastoral. Es frecuente también una actitud sacerdotal más pasiva y rutinaria, afectada principalmente por problemáticas personales o exclusivamente «clericales» que se traducen en críticas, juicios y denuncias dentro de los presbiterios donde las relaciones se tensionan y dramatizan. Búsquedas, tensiones y conflictos caracterizan la vivencia sacerdotal del período. En ese orden brevemente los presentamos.

1) Los grupos de sacerdotes más dinámicos crecen y se organizan y van surgiendo equipos sacerdotales en Mendoza, Córdoba, Corrientes, Reconquista, Santa Fe, Morón, Tucumán, San Juan, Buenos Aires, Rosario, etc. A mediados de la década de 1960, incluso antes de la finalización del Concilio, se concretaron varias iniciativas de grupos sacerdotales en diferentes diócesis orientadas a «reflexionar organizada y conjuntamente sobre las exigencias de su ministerio en este período de cambio». (1444)

Apenas finalizada la asamblea conciliar, en varios países de Europa y América comenzó —o recomenzó— la actividad de los sacerdotes obreros, con una serie de limitaciones e indicaciones: trabajo parcial, participación en la vida parroquial evitando el

compromiso sindical, cuidado de la vida espiritual, con el fin de evitar efectos negativos mencionados por la jerarquía antes del Concilio. (1445) A ello se suma en numerosos sacerdotes el planteo ético que los lleva a buscar trabajos remunerados al considerar injusto vivir de la comunidad que se veía obligada a suministrarles el sustento. Numerosos casos de curas obreros en la Argentina vieron allí la solución del problema de los estipendios, que en esos años tenía una fuerte presencia en las discusiones de temas eclesiásticos. (1446)

Algunos sacerdotes anhelan lograr una identificación sincera y profunda con el pueblo pobre. Para ello establecen ciertos lazos o vínculos que intentan desnaturalizar aquella grieta cultural que es madre de tantas distancias en el comportamiento, lenguaje y hábitos de vida, respecto al común de la gente del pueblo. Uno de los caminos que se recorre es el de compartir la jornada de trabajo, por cuanto la misma se intuye rica en posibilidades de identificación y en orden a acortar las distancias existentes entre el ministro y su pueblo.

El trabajo es el horizonte cotidiano del pueblo, de él brota y madura el pan para la mesa y una relativa posibilidad de supervivencia, mientras este continúa. Es una seguridad amenazada por la desocupación o el despido. El sacerdote quiere compartir íntegra y sinceramente los riesgos y limitaciones que el trabajo implica. Sin embargo, no lo logra totalmente. Desde un punto de vista psicológico y real, siempre permanece abierta una instancia de recurso a la institución eclesial. Esta proyecta ciertos aspectos de seguridad, de los cuales está carente el pueblo. Otra limitación proviene del hecho de que los presbíteros que trabajan perciben un ingreso económico mayor al que acostumbraba proveerles su servicio ministerial en sentido estricto. No teniendo una familia por mantener, las diferencias respecto del común de los trabajadores le otorgan menor estrechez. (1447)

Otras de las búsquedas sacerdotales nacidas a mediados de los sesenta, compartidas también por diversas congregaciones religiosas, fue el compartir la vida de pobreza en la vivienda y la totalidad de las circunstancias y condicionamientos que la rodean. (1448) Se encuentran testimonios notables de sacerdotes que se van a vivir en las llamadas «villas miseria», buscando compartir con los pobres y asumiendo idénticas incomodidades, riesgos y hostilidades. Uno de los frutos de aquella experiencia sacerdotal perdura hasta el día de hoy en la llamada pastoral de villas de Buenos Aires. (1449)

2) Sin embargo, estas búsquedas generan no pocas *tensiones* en la existencia sacerdotal. La pobreza no tiene solo una connotación

económica, y aquí reside una separación no fácilmente superable. Así se comprendía ya en las reflexiones sacerdotales contemporáneas a las experiencias que estos apuntes quieren recordar:

La opresión sufrida por el pueblo —y que se refleja en la historia individual de cada uno de sus integrantes— marca una diferencia global con la generalidad de los presbíteros. Mientras los hombres de los sectores más marginados fueron creciendo y formándose en las luchas, sufrimientos y vejaciones, los sacerdotes lo hacían dentro de los recintos institucionales de la Iglesia que generaban un clima protector y maternal. (1450)

Este esfuerzo por una identificación con los pobres contagia a los sacerdotes de un clima solidariamente fraternal que a un mismo tiempo los plenifica y compromete con sus anhelos y el padecimiento de sus injusticias. Una de las consecuencias de tal cercanía supo plantear el interrogante de la misión del presbítero en el seno de la Iglesia y la universalidad del ministerio sacerdotal. Muchas veces ello apareció como un conflicto de lealtades:

Por una parte, la lealtad a la Iglesia pareciera requerir de él que su sacerdocio sea efectivamente para todos, incluyendo tanto a los causantes de las injusticias, como a los oprimidos por ellas. Por la otra, la lealtad a su encarnación integral en el pueblo lo llama a participar solidariamente en los enfrentamientos, luchas y denuncias imperadas por las condiciones de existencia de sus hermanos, que son también las propias. (1451)

En un informe reservado al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, el Nuncio Apostólico en Argentina, Pío Laghi señalaba entre las tensiones del período: la crisis de identidad y el espíritu de drástica alternativa.

[…] por el cual muchos perdieron el equilibrio, la moderación, el sentido de análisis y de la síntesis, y también el sentido de la historia; se produjeron fracturas, divisiones de fondo, porque se quería dar a las personas y a las obras de apostolado una drástica posición partidaria: posconciliar o preconciliar, integrista o progresista, evangelización o administración de los sacramentos, biblia o magisterio, institución o carisma, Iglesia de los pobres o Iglesia institucional. Se perdió el tiempo en discusiones estériles, en las cuales figuraban posiciones radicales, tesis muy adelantadas y nombres de teólogos europeos «de moda» pero estaban ausentes la caridad y el respecto por la sensibilidad religiosa del pueblo cristiano. (1452)

Otro elemento a considerar por las tensiones que genera dentro de las diócesis es la incorporación a los presbiterios diocesanos de sacerdotes extranjeros, especialmente españoles de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA). (1453) Su importancia no es menor si consideramos que los años de mayor afluencia de clero español a la Argentina se realiza en el inmediato posconcilio cuando se asimilaban los cambios y las reformas en el ambiente efervescente latinoamericano.

En la Argentina se dieron estas experiencias entre miembros de la OCSHA en las diócesis de Morón, San Isidro, Rosario, Nueve de Julio y también en San Nicolás. Las mismas en algunos casos produjeron conflictos entre obispos y sacerdotes porque la acción de estos últimos debía contar con la autorización de la jerarquía, que con frecuencia no la otorgaba, y porque las actuaciones de los clérigos a menudo implicaban enfrentamientos con autoridades locales y cuestionamientos a sus ordinarios. (1454)

A nivel historiográfico, algunos autores, basándose en los ya mencionados casos de compromiso por parte de miembros de la OCSHA con esas estructuras y experiencias, suponen que todo su clero asumía un planteo radicalizado o liberacionista. Sin embargo, en la Argentina del posconcilio la mayoría de los clérigos españoles asumían muchas modalidades. Los inconvenientes y problemas intraeclesiales se dieron principalmente entre los de la OCSHA y el clero local —no solo con los obispos— y en pocas ocasiones con los fieles, producto de posturas de tipo profético que eran miradas con desconfianza por el grueso de la población en el contexto histórico político que aquí estudiamos. (1455)

3) Ello se expresará subsidiariamente en otra clave central de la época aquí estudiada en términos de *conflicto* intraeclesial. Que los planteos más profundos y las opciones más claras del período que estudiamos hayan sido originadas por los sacerdotes provoca una serie de problemas derivados: el Episcopado se siente exigido y cuestionado permanentemente, el laicado sufre —de algún modo— un nuevo clericalismo ante la fuerza con que es asumida —por algunos sacerdotes— la problemática social y la lectura sociopolítica del Evangelio. Con posterioridad al Manifiesto de los Obispos del Tercer mundo, (1456) se organiza la adhesión de los presbíteros al mismo, naciendo de este modo el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, que si bien, en su momento culmen, congrega a 524 presbíteros adheridos —el 9% del clero total del país— su importancia es notable desde el punto de vista cualitativo y generacional. (1457) En reiteradas ocasiones, grupos de presbíteros —los del MSTM

especialmente— hacen oír su voz antes que el Episcopado, en declaraciones, manifestaciones y denuncias proféticas, llegando a tomar iniciativas en el ámbito latinoamericano. Es un tiempo en que las relaciones entre los presbíteros entran en colisión y endurecimiento debido a las diferentes posturas ideológicas.

Esta situación se extiende a los diversos miembros del Pueblo de Dios, incluidos también al trato entre obispos y presbíteros. (1458) La conflictividad no se planteaba solo por el número significativo de sacerdotes que abandonan el ministerio, sino que principalmente se enmarca en las exigencias que la renovación conciliar provocó dentro de los presbiterios, «ante la lentitud con que los rodajes institucionales asumieron el *aggiornamento* conciliar. Aunque no hubo diócesis y congregación religiosa que no se sintiera tocada por estos cuestionamientos, algunos se destacaron nítidamente en la escena nacional». (1459)

El obispo es requerido como padre, amigo, hermano y compañero. Simultáneamente, se sabe obligado a discernir los carismas, a orientar y conducir la acción pastoral, a constituirse en intérprete fiel de las enseñanzas de la Iglesia y responsable de la unidad. El servicio episcopal se torna álgido, conflictivo y dificultoso, al tiempo en que las relaciones se endurecen, tensionan o se entibian. Ello provoca un ahondamiento de las divisiones internas del clero y alienta la marginación de elementos muy valiosos. Muchos sacerdotes van quedando en el camino. (1460)

Estamos en un tiempo revuelto y cargado de pasiones, con más preguntas que respuestas y gran complejidad para el ejercicio pastoral de la prudencia:

Profundamente discutida la misión de la Iglesia —no tanto en sus formulaciones doctrinales, cuanto en sus modos de realización histórica—. ¿Cómo conducir pastoralmente la diócesis? ¿Qué opciones asumir? ¿Cómo ser padre, amigo, hermano y compañero leal de cada uno de los sacerdotes identificados con líneas ideológicamente diversificadas? ¿Qué proyecto o estrategia hay que asumir para evitar que la Iglesia se paralice en su misión? ¿En qué fundar su autoridad y cómo ejercerla? Todos los modelos clásicos de relación apoyada en la obediencia, se han hecho añicos. (1461)

Los documentos del Concilio Vaticano II son citados a menudo —normalmente junto a los documentos de Medellín—, como fundamento de la renovación que los sacerdotes postulan. La falta de referencia al contexto cultural en *Lumen gentium* y en *Presbyterorum*

ordinis resalta la importancia que adquiere Sínodo de obispos de 1971 dedicado a la justicia en el mundo y al sacerdocio ministerial, cuyo texto transparenta las profundas modificaciones vividas en el curso de pocos años y que es referido en textos sacerdotales del Cono sur. (1462)

Un problema decisivo fue para muchos obispos encontrar caminos para una integración positiva de las inquietudes sacerdotales. Todo intento de ignorar o acallar esas voces significó una agrupación más tenaz y totalmente marginada de la jerarquía que afectó la misión pastoral de numerosas diócesis. (1463) Las inquietudes y cuestionamientos masivos en el clero generan una larga serie de conflictos entre presbíteros y obispos que bien requerirían un tratamiento específico, ya por la cantidad de clero involucrado en los distintos lugares, ya por el tenor de las renuncias y sanciones en otros, ya por las consecuencias en el distanciamiento del ministerio sacerdotal en otros. Los conflictos de mayor repercusión sucedieron en Córdoba (1964 y 1966) y Mendoza (1965) Tucumán (1966), San Juan (1967), San Isidro (1967-1968), Rosario (1969-1971), Corrientes (1970), aunque pueden identificarse otros de menor representatividad. De todos modos, no parece realista separar los conflictos intraeclesiásticos del contexto histórico y político en que se produjeron. El clima revolucionario y de radical contestación juvenil se difundía por todas partes al promediar esta década de 1960. La consiguiente oleada de reacciones contrarrevolucionarias —con sus correspondientes claves de lectura— también son un fenómeno complejo para un análisis histórico-teológico que a medio siglo de distancia no quiera ser unilateral. En el apartado 9.3. titulado pasiones, recogemos la memoria de sacerdotes de diverso posicionamiento y también trozos de entrevistas de algunos de los protagonistas principales.

Es difícil una descripción del tiempo y el espacio que analizamos que no resulte de algún modo incompleta ante la complejidad de los distintos procesos diocesanos en la recepción del Concilio y el Magisterio posterior. En muchos de los testimonios y entrevistas analizados se patentiza el carácter inquieto y el nivel de calidad humana de muchos de los sacerdotes que abandonan el ministerio. (1464) En ellos se hace especialmente vibrante la crisis de la misión de la Iglesia en la historia particular y concreta del período que analizamos. (1465)

Con los límites señalados, vamos a internarnos en un período de cambios importantes que se producen a nivel de la existencia sacerdotal, modo de vida, situación en el mundo, dentro de una

historia, una cultura y una situación política. Es la realidad —circundante y la propia— la que sacude a muchos sacerdotes, amplía su campo de conciencia y hace irrumpir en ella multitud de interrogantes que llevan a una revisión y puesta en cuestión de los modos habituales como ha sido concebida y estructurada la misión, la espiritualidad y la vida sacerdotal en décadas anteriores. Se produce un redescubrimiento o una tentativa de conservación de lo actualmente válido de aquellas formas y también una invención y experimentación de nuevos modos históricos que expresen el auténtico sentido de un ministerio sacerdotal que se torna sumamente crítico, complejo y contradictorio debido a la cantidad y diversidad de factores que entran en juego. (1466)

2.3. Consecuencias de la conflictividad sacerdotal durante el terrorismo de Estado

La entrevista fue muy breve y finalmente me dijo: «Lo vamos a mandar a España, pero si vuelve, lo matamos». (1467)

El tiempo que estudiamos muestra su rostro más oscuro en la última dictadura militar (1976-1983). A partir del 24 de marzo de 1976 se inaugura la dictadura más sangrienta de la historia argentina. Miles de desaparecidos, miles de ejecuciones extrajudiciales y cientos de centros clandestinos de detención —donde se torturaba a los detenidos—, fueron el saldo trágico de un plan sistemático para la denominada eliminación de la subversión. (1468) Son abundantes las consecuencias para la movilización sacerdotal que alcanza a un grupo considerable de presbíteros detenidos, amenazados, exiliados, e incluso muertos y desaparecidos. (1469)

Argentina se vio fracturada en su entramado social, y también la Iglesia. La mayoría de los miembros de las FFAA que tomaron el poder eran católicos, al igual que una buena parte de la guerrilla que ellas declaraban combatir. Como veremos en los siguientes desarrollos, encontramos influjo sacerdotal en ambos sectores. Tanto en el apoyo institucional al golpe militar y la presencia sacerdotal a través del vicariato castrense, cuanto la clara ascendencia católica de Montoneros, el grupo subversivo más significativo, dan una pauta del entrecruce entre los fermentos religiosos y las ideas políticas. (1470) Hasta el día de hoy estos hechos son motivo de una agitada interpretación, tanto en la sociedad civil como al interno de las comunidades eclesiales. Con el deseo de contribuir en la elaboración de la memoria sobre este pasado traumático —en lo que a la actuación sacerdotal se refiere—, ofrecemos las dos secciones siguientes. (1471) Fundamos antes un elemento que nos ha resultado de vital

importancia: consignar la memoria de las ideas, pasiones y narrativas religiosas de sacerdotes protagonistas de la época a quienes abrimos el micrófono a través de entrevistas y testimonios.

3. Pa siones sacerdotales. Testimonios en primera persona

Nosotros estábamos enfervorizados, apasionados con las ideas planteadas. Pensábamos que venía una segunda independencia, un socialismo nacional, que íbamos a terminar con la pobreza, que llegaba la liberación, el reino . (1472)

El método de la historia oral constituye una fuente primordial en que estos apuntes han bebido en orden a la comprensión del clima de época en que se inscribe la actuación sacerdotal. Un verdadero corpus conformado por trabajos precedentes y documentos inéditos ha ido recogiendo testimonios y entrevistas orales, posteriormente editadas. (1473) La oralidad encuentra un lugar privilegiado en el campo actual de investigación de la *significación histórica* que busca *entender* el flujo consciente que ha constituido los elementos de control de la actividad sacerdotal en el período que estudiamos. Según Lonergan, «es precisamente este papel constitutivo de la *significación* en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica». (1474) Dar a conocer testimonios de los protagonistas no es solo ofrecer una fuente histórica, sino que además:

[…] permite también rescatar parte de la memoria individual y social, la sustancia para reconstruir nuestra precaria historia reciente. La historia oral tiene su validez no solo como constructora de fuentes históricas, sino también como posibilidad de recuperar a partir de la memoria individual lo que todos llevamos de social y temporal. Un recuerdo puede reportar toda una visión del mundo, trascender el punto de vista personal y representar mucho más que al individuo que lo expresa. (1475)

Por la importancia que le asignamos en estos tres capítulos sobre el clero a este corpus oral que hemos denominado *pasiones* , ofrecemos cuatro observaciones metodológicas en torno a las categorías de *contexto* , *procedimiento* , *provisoriedad* y *proceso* en el ejercicio de la historia.

1) Ardua y apasionante ha resultado la lectura y selección de esta abundante fuente de historia oral, que lejos de contraponerse al uso de los documentos escritos, los ha complementado con sentires y pasiones que no se encuentran en otras fuentes, y que solo se revelan a

partir del relato oral y en el marco de una entrevista. También aquí, la teología asume el desafío profético de ser voz para aquellos cuya voz aún no ha sido suficientemente oída. La historia oral nos brinda la posibilidad de ofrecer texturas de la vida que difícilmente pueden hallarse en documentos escritos. Los sacerdotes entrevistados, testigos presenciales que cuentan el relato de sus vidas en la época que estudiamos, lo hacen en su doble calidad de individuos singulares y de sujetos colectivos. Cada uno de ellos es único, pero al mismo tiempo ha sufrido la influencia eclesial, social y cultural de un contexto histórico y político que lejos de ser estático se ha visto continuamente afectado por contradicciones, rivalidades y pasiones. La historia oral busca traer a la expresión consciente la problemática ideológica del entrevistado, revelar su percepción del contexto cultural estudiado incorporando así el testimonio individual en una narrativa teológica. (1476)

2) En la complejidad de la temática que nos ocupa sobre la actuación sacerdotal en tiempos de violencia política, terrorismo de Estado y violación de los derechos humanos, suele estimarse como necesario el transcurso de un mínimo de años desde los hechos, para garantizar una supuesta objetividad otorgada por el tamiz del tiempo. Se previene ante el riesgo de la pasión puesta en un tema contemporáneo, y la dificultad de ser sujeto y objeto del trabajo. El método histórico que aquí optamos por asumir tiene una connotación más realista en cuanto a la posibilidad de lograr una versión definitiva e indiscutible de la historia. Preferimos reconocer con humildad que «los descubrimientos de los historiadores no son verificables en la forma propia de las ciencias naturales; en historia la verificación es paralela a los procedimientos con los cuales se juzga correcta una interpretación». (1477) Ello se conecta con una tercera aclaración.

3) El ver está condicionado por la mirada. Por tratarse de entrevistas y testimonios personales, parece necesario tener en cuenta el proceder editor de la memoria narrativa. (1478) La vida de los hombres es un rompecabezas. Efectivamente, las ideas humanas se forman con una multitud de retazos del saber y la experiencia. Cuando alguien narra su vida retrospectivamente, articula sus recuerdos en un relato. Para armar ese relato recurre a palabras con las que crea su autobiografía, y le da la forma de un discurso. Los relatos o narrativas autobiográficas son un recurso para reconstruir acciones sociales ya realizadas. Por más que estén anclados en la experiencia humana, no son la acción misma sino la versión que el autor de la acción da posteriormente acerca de su propia acción pasada. (1479) Siempre hay una elección del tema, una selección de recuerdos, una manera propia de disponerlos y una óptica personal que no puede dejar de

advertirse. Siempre hay algún nivel de interpretación, y en la mayoría de los casos, aunque se narren acciones y pasiones lejanas en el tiempo, el presente y sus sentires traccionan tanto la investigación del autor como la disposición del lector. A una teología con mentalidad histórica, también las ciencias empíricas y los procedimientos hermenéuticos la han ayudado a no pretender verdades absolutas cuando se aboca al conocimiento histórico. Siempre hay un sesgo de subjetividad y de eventualidad, aunque ello no implique *hacer de la relatividad un absoluto* , sino al contrario, subrayar la provisionalidad del conocimiento que se ofrece. (1480) Esta contribución parte de la convicción de que toda investigación histórica es provisoria; propone un avance y ofrece una señal en un camino abierto sobre el que se ofrecerán nuevos aportes y nuevas señales en el futuro.

4) Por último, mientras que en la biografía la «época» no es más que una clarificación subordinada a la «vida», en la historia se invierte esta perspectiva. La atención se centra en el campo común que es explorado parcialmente por cada una de las biografías, y que se expresa en un *proceso social y cultural* que no puede reducirse a la suma de palabras y acciones individuales. Se da una unidad que se desarrolla y/o se desintegra, y que está constituida por diversas formas de cooperación, diversos tipos de instituciones y relaciones interpersonales, por una realización comunitaria de valores y desvalores originarios y terminales. Vivimos nuestras vidas dentro de tales procesos y no parece posible contribuir a una comprensión histórica si esto no es admitido con claridad. (1481)

A partir de los cuatro criterios recién expuestos, en cada apartado testimonial que denominamos *pasiones* hilvanamos con breves introducciones nuestra selección de pasajes de las entrevistas que consideramos más significativos. Quisimos evitar construir nuestro relato en base a los testimonios, interpretarlos u ofrecer una versión propia, crear nuestra narración, apurar nuestras conclusiones. Elegimos una actitud más respetuosa que quiere dar la palabra a los protagonistas, escuchar lo que han guardado en sus memorias de aquellas ideas, acciones y pasiones que hemos juzgado significativas para guardar en la memoria de la Iglesia argentina.

En esta primera selección, elegimos como criterio ordenador cinco subtítulos cuyo fundamento ha sido ofrecido antes en los títulos *ideas* y *acciones*. Aunque esta metodología de apuntador-seleccionador puede dificultar un poco la lectura, gana en legitimidad testimonial para el objetivo del presente capítulo concentrado en el clima de época, el proceso social y cultural de interacción entre sacerdocio y política.

3.1. El sacerdocio y la política. La JOC y el peronismo

Hay que reconocer que la generación de curas de los años cincuenta ya llevaba en sí los gérmenes de un cambio, una renovación, un «aggiornamento», eran necesarios para seguir respirando . (1482)

La participación política del clero resulta una de las ideas claves que fundan la pasión sacerdotal en el período que estudiamos. Así se expresa Domingo Bresci:

[…] los sacerdotes vienen actuando en política en Argentina desde la resistencia a las invasiones inglesas en 1806-1807, en la revolución de mayo en 1810, en la declaración de la independencia en 1816. Fray Mamerto Esquiú con su capacidad y oratoria defendió la libertad de la patria naciente. Fray Luis Beltrán fabricó armas para el Ejército de los Andes de San Martín. Sacerdotes estuvieron en la discusión de la Constitución de 1853. Dos hermanos curas ayudaron a movilizar campesinos que reclamaban por sus derechos en Santa Fe en 1912 en el grito de Alcorta. En 1950 había sacerdotes a favor del peronismo y otros en contra. Siempre que en el país se plantearon discusiones sociales y políticas hubo sacerdotes participando. (1483)

Salvo los obispos Bonamín y Raspanti —los dos salesianos— los testimonios pertenecen a quienes en el momento de los hechos eran sacerdotes. El fenómeno histórico político que significó el peronismo reviene en la memoria de los sectores más diversos del clero. Las dos entrevistas al obispo Bonamín guardan expresiones laudatorias sobre el presidente Perón:

La Iglesia argentina no lo ha entendido a Perón. Gracias a Perón se ha borrado el comunismo del sindicalismo argentino. (1484)

[…] Perón significó una revolución… Perón sintió verdaderamente al pueblo; su revolución se hizo porque tuvo el sentido del pueblo. Antes los políticos no sentían al pueblo. Yo recuerdo, de muchacho, en nuestro colegio salesiano había mesas para las elecciones. Ni se contaban los votos. Recuerdo que se quemaban las boletas en la cocina sin contarlos. Los fiscales de otros partidos se quejaban a los sacerdotes de la Iglesia que la policía los había expulsado del lugar del escrutinio por orden del gobernador. No había sentido del pueblo. Perón supo aprovechar esa ausencia. La iglesia misma, antes de Perón, estaba con la oligarquía. Los obispos salían de las clases distinguidas y no podían comprender estas situaciones. La Iglesia tiene que comprender esto y todavía le falta mucho por hacer. Perón supo poner al pueblo como sujeto activo. Esto debería

comprenderse. (1485)

Ideas y sentires que en apariencia resultan incluso similares a las de Rolando Concatti, en la otra punta del arco ideológico en la época que estudiamos:

Cuando viene el peronismo, las coincidencias no son por meras razones de conveniencia. Son dos modalidades similares que se encuentran objetivamente. Después viene el conflicto con Perón, que fue doloroso para todos, y que genera otra actitud de la Iglesia. Fue una frustración nunca asimilada. (1486)

Las consecuencias de esta frustración las encontramos consignadas en numerosos testimonios de contrición y conversión. Así se expresa el padre Alcides Miguel Suppo, de la diócesis de Rafaela: «Ingresé al Seminario de Santa Fe cuando tenía 20 años, en una fecha insólita: 8 de septiembre de 1955. [...] Ocho días después, caía Perón. Mientras felices cantábamos "la libertadora", en las barriadas se lloraba». (1487)

En la misma línea la memoria de Miguel Mascialino:

Nuestro recibimiento del peronismo fue fundamentalmente a través de tomar conciencia, como le pasó a tanta gente joven... de clase media, que se va a incorporar al peronismo, fue una visión nueva sobre el cambio social-económico, estaba representado en los trabajadores y los trabajadores estaban en el peronismo. De haber sido opositores al peronismo a pasar al peronismo. (1488)

Una conversión interior similar narra el padre José Piguillem:

Muchos años antes yo había estado en la Plaza de Mayo, con la gente de la Iglesia para pedir la caída de Perón. Pero bicicletear los barrios en los años 70, y no interpretar los sentimientos del pueblo, era no entender nada de lo profunda que había sido la huella de la experiencia peronista para el pueblo; y no unir esta experiencia con la fe popular, era como mirar para otro lado. Fue una conversión a la fe popular y el peronismo, descubriéndolo todo junto. La gente pedía bautizar a sus hijos, rezar por sus difuntos, catequesis para sus hijos. Empezaron a surgir las capillas como lugares de encuentro y celebración, en un clima de fiesta con jóvenes que venían al barrio a embarrarse las manos, a aprender del pueblo. El contexto histórico facilitaba la visión de conjunto. Es decir, política y religión sin divisiones. (1489)

Las opciones sacerdotales en la relación con el mundo obrero

trasvasan las expectativas de los obispos y son fuente de tensiones y conflictos. Así lo guarda en la memoria el sacerdote español residente en Rosario, Néstor García Gómez:

Al principio, el obispo Bolatti tuvo con todo el grupo de la OCSHA una buena relación. Él vino a España en uno de sus viajes. Nos encontramos con él y con él nos fuimos después a la Argentina. Al llegar a Rosario, me destinó a la parroquia de San Antonio de Padua y me nombró Consiliario Diocesano de la JOC. Nuestra relación era positiva y cordial, pero con el correr del tiempo, especialmente cuando asumí la condición de obrero, no le gustó y nos distanciamos. Prácticamente no hubo más contacto entre nosotros. Creo sin embargo que, cuando estuve detenido, él intercedió por mí ante las autoridades militares, y estoy convencido de que le debo mi salvación. (1490)

El aire renovador que sopla de las iglesias del viejo mundo también se hace presente en numerosos testimonios. Así se expresa Farrell de los STM:

[…] la apertura social les viene de Europa. El acercamiento de la Iglesia al socialismo, las ideas políticas del socialismo, eso es una fuerza en Europa, en Francia, Italia y Bélgica. Allí van muchos de nuestros estudiantes y beben estas ideas. Cuando regresan a sus diócesis se encuentran lo nuestro que es el peronismo. Pero ellos llegan al peronismo desde el socialismo; ellos caen al peronismo desde la izquierda. (1491)

Se bebe de fuentes distintas que renuevan el ministerio y la vida de los seminaristas y sacerdotes jóvenes. El mismo padre Suppo así lo recuerda:

En el Seminario soplaba una buena brisa renovadora. La Iglesia de Francia, tan viva en aquellos años, nutría mentes y corazones. Nos visitaron el Abbé Pierre y René Voillaume, fundador de los Hermanitos de Jesús. Se vivía la espiritualidad de Carlos de Foucauld. Hicimos retiros con los Hermanitos del Evangelio, en taperas de nuestro norte santafecino. […] Hicimos misiones siguiendo experiencias de seminarios franceses. Congar y otros teólogos que inspiraron el Concilio no faltaban en nuestras incipientes bibliotecas. (1492)

Sin embargo, reviene la dimensión conservadora del catolicismo argentino del siglo XX —incluso en los STM— que el citado Farrell atribuye a que no se han desprendido del anterior esquema de relación Iglesia-mundo:

Aquel esquema en que la Iglesia está presente como uno de los tantos sujetos del poder. La nueva eclesiología del Vaticano II insiste en que la Iglesia debe hacerse fuerte mediante sus medios específicos: la palabra y los sacramentos. En este sentido el MSTM es conservador porque piensa todavía la presencia del sacerdote como un sujeto de presión política. (1493)

Farrell comprende que el sentido y uso del poder institucional de la Iglesia en la sociedad que había quedado de manifiesto en el conflicto con Perón, parece tornarse luego en aliento de revancha para un acercamiento a los sectores populares:

El poder, en cambio, es la tentación de la Iglesia desde Constantino en adelante. Yo creo que ellos, los STM, son también un fruto del subconsciente eclesial que vive el trauma de la ruptura de la Iglesia con Perón. Ellos saben bien que en la crisis del 55 se separa la Iglesia y el pueblo. Como tantos en la Iglesia quieren subsanar esa ruptura. En esto podemos considerar a los STM como herederos de una situación típicamente argentina. (1494)

De allí la importancia concedida por los protagonistas a los títulos siguientes.

3.2. El Concilio. Medellín, el pueblo y los signos de los tiempos

Creo que eso sería mi esmero: Iglesia y mundo. Por eso acá después del Concilio, más que comenzar desde Lumen gentium, empezamos desde Gaudium et spes. (1495)

El clima de época aquí retratado es descripto por Lucio Gera como de confluencia de varias fuerzas. Principalmente «dos cosas diferentes que se mezclan en cada diócesis: una es la renovación religiosa que viene del Concilio, y otra es la lucha de curas por una sociedad justa en el plano político». (1496) «La experiencia del Concilio es una experiencia que para nosotros significó un cambio en todo sentido: en la teología, en la reflexión pastoral y en el modo de vida. Nos marcó. Fue la mayor experiencia social colectiva». (1497) Gera agrega que *GS* «ofrece un hermoso modelo de cómo realizar una reflexión teológico-pastoral». (1498) En 1999 afirma al narrar sus vivencias en el CELAM, en Medellín y Puebla: «A través de estas experiencias y línea de reflexión se fue acentuando en mí la temática de la identidad y autoconciencia latinoamericana, de la formación y fortalecimiento de la "Patria grande"». (1499)

Juntarse, celebrar, estudiar, mirar al pueblo que sufre, resultan

mojones en el paso de la historia compartida por un sector importante del clero argentino. Así se expresa el sacerdote correntino Víctor Arroyo:

Alberto Devoto nos exigía estudiar (a los curas jóvenes) los documentos más importantes del Concilio y teníamos que rendir, nos tomaba examen con otros dos profesores de teología. Pero él también estaba atento a la realidad y reconoció que las inundaciones de Goya el año 1966 lo pusieron en contacto con la pobreza y miseria de la zona. Él aprendió entonces a contactar a los pobres […] Luego tuvo lugar Medellín (1968) y para nosotros fue el aterrizaje del Concilio en nuestra realidad latinoamericana y local. Medellín despertó en nosotros la búsqueda de respuestas a los desafíos que surgían en nuestras zonas de trabajo y en el compromiso con nuestra gente. […] Nosotros fuimos afortunados porque tuvimos un obispo que nos apoyaba en nuestra diócesis particular. Entonces no hubo ruptura con la jerarquía y siempre nos sentimos acompañados y hasta apoyados. (1500)

Otra idea que se debe tener en cuenta para la época es la función de la reforma litúrgica. «Las cosas se empiezan a mover desde la liturgia… fue un factor importante. El mismo Ramondetti llega a la cuestión social desde la cuestión litúrgica. En Mendoza comenzamos por allí». (1501) También el Concilio es concebido fuente de inspiración para la participación sacerdotal en el clima de protesta social en Tucumán, según recuerda César Sánchez:

Cuando empieza el cierre de los ingenios y la desocupación masiva que origina, hay una respuesta lógica de protestas sindicales y populares, frente a la que nosotros los curas teníamos que tener una respuesta. O nos quedábamos pasivos, a un lado, o participábamos en los reclamos. De acuerdo con nuestra formación inspirada en los postulados del Vaticano II decidimos participar. Si realmente éramos padres, era natural que nos preocupemos por la suerte de nuestros hijos. (1502)

La recepción del Concilio y Medellín se proyecta en el documento de San Miguel. Su recuerdo da cuenta de una ruptura ideológica del catolicismo en Argentina. Así lo expresa el obispo Raspanti:

Fue un documento pensado y redactado por el ala más renovadora de la Iglesia argentina, y fue aprobado por una mayoría del Episcopado. Pero después se invirtieron las posiciones, y al poco tiempo era solamente una minoría de obispos los que lo defendían. Yo pienso que no estábamos preparados para una cosa así. A mí me

hubiera gustado discutir más el documento y alcanzar un texto que estuviera más acorde con el grado de comprensión de toda la Iglesia y las comunidades. (1503)

También Héctor Aguer, seminarista en aquellos años, refiere al documento de San Miguel:

El episcopado es el problema, ha sido el problema, y seguirá siendo el problema [...] Y no es que después se vuelva más coherente, pero en aquellos años ocurren cosas lamentables. El documento de San Miguel... fue cocinado por cuatro o cinco obispos y por algunos peritos. Los demás obispos estaban en otra cosa, no sabían lo que firmaban, no entendían de qué se trataba. Y cuando alguien después los increpaba por lo que habían firmado, entonces se asustaban, había muchos obispos viejos que no habían entendido lo que ocurrió en el Concilio. [...] Caggiano no comprendía en qué había cambiado la teología. Como otros obispos viejos estaban perdidos entre la vieja teología llena de seguridades y la nueva teología donde todo podía estar en dudas. No se ubicaban. (1504)

Como afirma José Pablo Martín, en los documentos del magisterio de los años sesenta se produce «como un cambio de ritmo» en la misma historia de la Iglesia... un desequilibrio entre la fuerza de los documentos y el ritmo al que estaban acostumbradas las comunidades cristianas de nuestro continente. (1505) Las tensiones y conflictos tiñen la geografía del país:

Yo tuve dos grandes discusiones con Gómez Dávila por la interpretación del Concilio. Hablábamos, hablábamos, y siempre caíamos al mismo punto. Cuando había que decidir cómo interpretar en la práctica alguna cosa, él me salía con los viejos principios de nuestra formación eclesiástica, legalista, autoritaria, moralista. Como si todo lo que había decidido el Concilio fueran palabras que se pudieran dar vueltas y vueltas para caer de nuevo en lo de antes. (1506)

3.3. Conflictos intraeclesiales

Nosotros queríamos ser líderes, queríamos significar algo para lo que estaba ocurriendo en la sociedad. Era fácil ser cura en aquellos tiempos [...] Siendo cura y metiéndote con la gente eras un líder . (1507)

Como un testimonio contemporáneo a los acontecimientos, nos resultó más que interesante para ilustrar la complejidad del análisis de esta conflictividad sacerdotal, el siguiente editorial del padre

Leonardo Castellani, equidistante por cierto de los actores del conflicto:

[…] el porvenir se amenaza mísero. Un quídam nos dice que la esperanza sería que Onganía se mantuviese de dictador 30 años como Franco y con la experiencia del gobierno y de su propia estabilidad, se enterase del hundimiento paulatino del país, y reaccionase un día bravamente como el Perú. Nos parece una esperanza imbécil. Somos Jauja, pero no tan soñadores como todo eso —ni de lejos—. En todo este tiempo hemos visto grupos de sacerdotes (importantes, como en Rosario) que se levantan ante los obispos; no se «rebelan» sino que se presentan enérgicamente. Nos parece es una reacción plausible contra el fenómeno nefasto de los Magnates Eclesiásticos poco aptos. (1508)

Refiriéndose al revuelo que suscitara su publicación junto a Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia en Argentina,* Gera ofrece un buen recuerdo de las consecuencias de la puja de ideas del momento que estudiamos:

Varios obispos ponen proa contra el artículo. Tortolo, levantando el texto ante una reunión de obispos exclama: «Han escrito contra nosotros desde una revista uruguaya», mezclando el nacionalismo en el problema […] Allí se cortó mi buena relación con Primatesta. Después de eso no nos hablamos más. Éramos amigos, o digamos amigotes. Él se molestó y me dijo: «Mirá lo que hacen los amigos», como si uno al publicar las propias ideas debería estar contemplando a los amigos. (1509)

En su testimonio el sacerdote Vicente Reale narra con bastante detalle el problema de los curas de Mendoza con el obispo Buteler. Al final afirma: «Por el hecho de ser tan joven e inexperto he cometido bastantes errores y tuve desmesuradas audacias […] lo que nos tocó vivir en el 65 (los 27) y en el 68-73 (MSTM) no hubiese sido posible sin esa carga de mística, riesgo y responsabilidad». (1510) Hablando de la misma crisis, la memoria de Concatti ofrece una caracterización interesante de los sentires de los veintisiete sacerdotes mendocinos:

Queríamos ver aplicado el Concilio. Queríamos ver diferenciadas las razones políticas de la vida diocesana. Éramos principistas […] Cuando regreso a Mendoza, en el 68… ya había entrado otra preocupación: lo social. Los que volvimos de Europa teníamos algunas cuestiones resueltas en la cabeza […] otras convicciones más importantes. El compromiso con la gente. El compromiso social. Este tema es el determinante de nuestras vidas en aquel momento. Ya poco nos interesa la pelea clerical propiamente dicha. Nosotros queríamos

ser líderes, queríamos significar algo para lo que estaba ocurriendo en la sociedad. Era fácil ser cura en aquellos tiempos [...] Siendo cura y metiéndote con la gente eras un líder. (1511)

Respecto al conflicto del clero rosarino rescatamos la memoria de uno de sus protagonistas:

Hubo un grupo de unos 20 sacerdotes del clero de Rosario que eran muy buenos amigos de los renunciantes y que decían compartir nuestras inquietudes. Ellos querían intermediar entre el obispo y nosotros para solucionar el conflicto. Nosotros los llamábamos adherentes, porque no estábamos distanciados con ellos. En los años siguientes, entre el 69 y el 71, las posturas fueron cada vez más distantes (entre Bolatti y nosotros) y nosotros (los 30) fuimos alejándonos también de estos adherentes porque no admitíamos la postura de aplacar la cuestión. De los renunciantes, algunos se fueron a trabajar a otros lugares... y otros, más rebeldes, nos quedamos en Rosario tratando de hacer esas experiencias que nos habían interesado de los curas franceses, como vivir en villas, o trabajar en fábricas. Naturalmente, el proceso se fue radicalizando porque fuimos encontrando otras prioridades y comenzamos a plantearnos qué era la Iglesia, qué sentido tenía nuestra pertenencia, análisis todos que nos fueron alejando de la institución. (1512)

Respecto al Seminario de La Plata recuerda uno de sus superiores, el sacerdote Arancedo:

Se pensaba que el Seminario era un lugar de curas del tercer mundo. Y no era así. Evidentemente la literatura que había, los libros que leían los seminaristas eran los libros de la época. [...] En esa época se vivían grandes extremos. Cuando estaba en el seminario de La Plata también cinco chicos se fueron con Lefebvre. (1513)

Bonamín fue testigo directo del conflicto rosarino y la actitud de su obispo:

Recuerdo haber hablado como monseñor Bolatti antes de que ocurriera lo peor. Me contó que había hablado con la Nunciatura y les había dicho: «Esto es una cadena que hay que parar en algún momento. Si ustedes me sostienen, yo les pongo el pie encima. Los curas rebeldes han logrado ahora destronar a Castellano en Córdoba, siguen con Buteler en Mendoza. Luego me toca a mí en Rosario, y seguirán así... si ustedes me sostienen, yo les pongo el pie encima y aquí se para la hemorragia», así les dijo Bolatti. (1514)

Dentro del mismo episcopado fueron muchas también las dificultades para el diálogo según cuenta el obispo Raspanti en la entrevista que le realiza José Pablo Martín:

Había algunos que no defendían el diálogo. No querían saber nada. Tortolo no quería dialogar.

MARTÍN: Quería disciplinar.

Sí. Tuvimos desinteligencias en este punto [...] Eran momentos muy difíciles y a algunos obispos les pareció que no era el momento de mostrar debilidad. Pero esa actitud impidió que muchos sacerdotes encontraran un clima favorable para vivir los ideales del Concilio. (1515)

El contrapunto con Martín da ocasión al obispo Raspanti a un balance axiológico muy importante para este trabajo de investigación:

MARTÍN: Sin embargo, monseñor, no todos los ideales del movimiento tienen que ver directamente con las ideas del Concilio, hay otras vertientes.

Sí, había un impulso excesivo hacia la politización que era un condicionamiento de los países de América Latina, más que del Concilio [...] Era nuestro contexto. Y era un contexto argentino con sus desacuerdos políticos no resueltos.

Martín: Entre los cuales debemos contar la relación del peronismo y la iglesia que se arrastraba desde el inicio de los años cuarenta .

Pero cuando había diálogo se encontraba un camino. Los sacerdotes de Morón, y de muchos otros lugares no necesitaron romper lanzas con su diócesis para vivir sus ideales. Hubo un fervor demasiado político, pero con el tiempo los sacerdotes fueron madurando. (1516)

A la conflictividad intraeclesial se le suma la protesta social y el aparato punitivo de los gobiernos militares. La memoria de José María Ferrari nos acerca esta combinatoria:

En agosto del 71, la policía allanó y nos llevó detenidos a cuatro sacerdotes: Santiago, Néstor García, Juan Carlos Arroyo y a mí. [...] Arroyo y García también estaban y decidimos hacer una huelga de hambre para exigir que el juez se definiera sobre nuestra situación y dijera por qué estábamos presos. Afuera mientras tanto había un hervidero de comunidades cristianas manifestando en contra de nuestra detención. Para castigarnos por la huelga de hambre nos

cerraron el ventilete de la puerta también, y así, a oscuras, totalmente encerrados, pasamos unos veinte días más. Fue muy pesado, aunque por supuesto, no fue lo que sufrieron otros. Mientras estábamos presos, curas del MSTM, que vinieron de distintos puntos del país, manifestaron frente a la Catedral por nuestra libertad. Eran muchos, creo que unos 40. El párroco de la Catedral, Desiderio Collino —que luego fue obispo de Lomas de Zamora— llamó a la policía y terminaron todos presos en un cuartel de bomberos por tres o cuatro días. (1517)

El conflicto en Rosario tuvo a varios sacerdotes de la OCSHA en el ojo de la tormenta. Así lo cuenta uno de ellos, Juan Palomino del Álamo:

Pensando en el compromiso que habíamos asumido con nuestras comunidades y con el MSTM de Rosario, hacia 1971, regresamos tres del grupo a Rosario, a pesar de la prohibición. Nada más llegar, pedimos audiencia al señor arzobispo y él nos impidió la permanencia en su diócesis. A pesar de ello seguimos en Rosario, trabajando materialmente y celebrando la Eucaristía en las casas, y reuniéndonos con las comunidades con el grupo de STM, y abiertos a la teología de la liberación que ya nos iba llegando en estas circunstancias. Después de aproximadamente un año me entregaron, vía correo postal, una carta del arzobispo en la que me exigía el regreso España. Si no lo aceptaba, quedaría excomulgado. Ante estas circunstancias, tuve que regresar a España. (1518)

Respecto a la crisis de los sacerdotes renunciantes rosarinos resulta significativa la memoria de Lucio Gera:

Años atrás algunos curas teníamos una presencia multiforme, y estábamos en todos los grupos. Algunos nos consideraban agitadores. Pero nosotros acompañábamos, y a la vez poníamos observaciones. Yo estuve en Rosario el día anterior a la renuncia, y les dije: «No renuncien, ¿qué sentido puede tener renunciar a los cargos pastorales?». Nosotros conservamos todavía la función de asumir criticando. (1519)

Un testimonio reciente del sacerdote Pablo Sudar ofrece otra lectura sobre el conflicto rosarino:

Lamentablemente, los treinta sacerdotes crearon un clima de conflicto en toda la diócesis y a la vez propiciaron contra el obispo a través de los medios de comunicación un clima adverso y a la vez injuriante. El conflicto con monseñor Bolatti fue seguido también por

nosotros que éramos un grupo de cuarenta sacerdotes y que por nuestra cuenta pedíamos un diálogo sincero y veraz de parte de los treinta con monseñor Bolatti. La respuesta, y en esto soy testigo, fue que los valores evangélicos que ellos asumieron los teníamos que asumir también nosotros. De tal modo que conforme a su manera de pensar el evangelio se concretaba en su actitud, por eso nos atendieron en una entrevista y nos despidieron ya que no compartíamos la posición que ellos asumieron en nuestra Iglesia de Rosario. El resto del presbiterio asumió las sanciones con mucho dolor y consternación ya que no entendíamos que no era factible un diálogo evangélico. (1520)

No faltan tampoco testimonios de una memoria purificada por la distancia física y el tiempo cronológico: «La crisis vivida en la diócesis de San Isidro no ha dejado ningún rencor en mí. Nunca dejo de visitar la tumba de mi primer obispo. Me gustaría poder explicarle cómo la historia nos envolvió cuando Juan XXIII abrió las ventanas de la Iglesia para mirar el mundo». (1521)

3.4. Salida del ministerio sacerdotal

En San Clemente estuvimos con Angelelli y Pironio. Yo les pregunté qué cosa nos criticarían a los STM. Ellos me dijeron: «No criticamos nada, solamente pedimos que se profundice la identidad sacerdotal» . (1522)

El dramatismo de la época hizo que muchos sacerdotes fueran quedando al costado del camino del ministerio. El tópico nos parece imprescindible de ser consignado en estos apuntes para la memoria. Así se expresa Vicente Reale:

Lamentablemente, la incomprensión y la persecución social y eclesiástica fue tan fuerte en aquel momento que muchos sacerdotes (de Mendoza y de otras provincias) desencantados y cansados, optaron por salir del ministerio. En Mendoza fue la mayor sangría experimentada en años. (1523)

Otros dos testimonios de sacerdotes que abandonaron el ministerio en esos años remiten al conflicto rosarino. El primero pertenece a José María Ferrari:

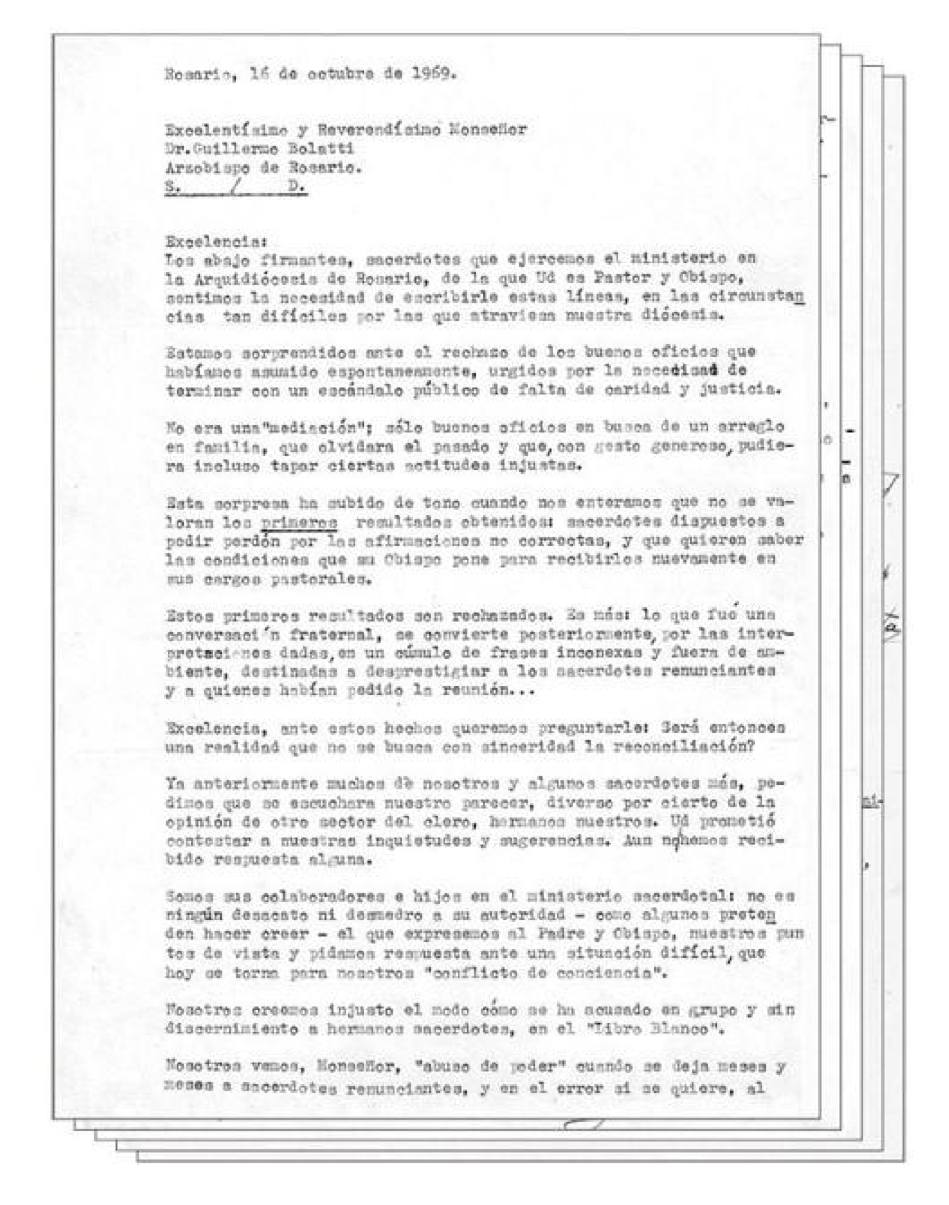
Al dejar la parroquia de Lourdes estuve el resto del 69 y 70 en la villa. La verdad es que durante dos años mi intención era seguir siendo cura. De alguna forma nunca renuncié. Tengo 70 años y nunca presenté un pedido de dispensa. No quise pedir nada a la institución porque la consideré negativa para el camino de liberación que yo

buscaba… Este tipo de situaciones no eran fáciles ni livianas. La condición de sacerdote era lo que en general definía, absorbía y estructuraba a ese hombre que era un cura, sin dejar casi rincones vitales sin afectar. Cuanto más tiempo se llevaba en la institución, más dura era la desprotección que uno sentía cuando se la dejaba. Menciono esto para que se entienda que estas situaciones fueron muy difíciles para todos —en especial para los mayores— y especialmente para los que no tenían un ámbito contenedor exterior. (1524)

En una línea semejante se expresa Néstor Ciarnello:

Muchos de los que fuimos echados por Bolatti si hubiéramos tenido un obispo que simplemente siguiera los postulados del Vaticano II seguiríamos siendo curas. A nosotros nos echaron por nuestra opción evangélica, y eso es algo muy profundo, que uno no tira por la ventana. […]

A partir del enfrentamiento con el obispo Bolatti, tuve que vivir la presión y la angustia de estar desamparado de una institución que me protegía mientras estaba dentro de su clero, pero que en pocos días me soltó la mano dejándome totalmente a la deriva por haber cuestionado la forma de entender y cumplimentar la pastoral evangélica. En definitiva, la institución me hizo pagar un alto precio por no renunciar a mi opción por los pobres. En 1976 luego de salvarme milagrosamente cuando ocuparon militarmente la Escuela de Servicio Social logro exiliarme en Buenos Aires, viviendo muy mal y agradeciendo a Dios por haberme salvado providencialmente de la tortura y la muerte. (1525)



Rosario, 16 de octubre de 1969.

Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor
Dr. Guillermo Bolatti
Arzobispo de Rosario.
S. / D.

Excelencia:
Los abajo firmantes, sacerdotes que ejercemos el ministerio en la Arquidiócesis de Rosario, de la que Ud es Pastor y Obispo, sentimos la necesidad de escribirle estas líneas, en las circunstancias tan difíciles por las que atraviesa nuestra diócesis.

Estamos sorprendidos ante el rechazo de los buenos oficios que habíamos asumido espontaneamente, urgidos por la necesidad de terminar con un escándalo público de falta de caridad y justicia.

No era una "mediación"; sólo buenos oficios en busca de un arreglo en familia, que olvidara el pasado y que, con gesto generoso, pudiera incluso tapar ciertas actitudes injustas.

Esta sorpresa ha subido de tono cuando nos enteramos que no se valoran los primeros resultados obtenidos: sacerdotes dispuestos a pedir perdón por las afirmaciones no correctas, y que quieren saber las condiciones que su Obispo pone para recibirlos nuevamente en sus cargos pastorales.

Estos primeros resultados son rechazados. Es más: lo que fué una conversación fraternal, se convierte posteriormente, por las interpretaciones dadas, en un cúmulo de frases inconexas y fuera de ambiente, destinadas a desprestigiar a los sacerdotes renunciantes y a quienes habían pedido la reunión...

Excelencia, ante estos hechos queremos preguntarle: Será entonces una realidad que no se busca con sinceridad la reconciliación?

Ya anteriormente muchos de nosotros y algunos sacerdotes más, pedimos que se escuchara nuestro parecer, diverso por cierto de la opinión de otro sector del clero, hermanos nuestros. Ud prometió contestar a nuestras inquietudes y sugerencias. Aun no hemos recibido respuesta alguna.

Somos sus colaboradores e hijos en el ministerio sacerdotal: no es ningún desacato ni desmedro a su autoridad - como algunos pretenden hacer creer - el que expresemos al Padre y Obispo, nuestros puntos de vista y pidamos respuesta ante una situación difícil, que hoy se torna para nosotros "conflicto de conciencia".

Nosotros creemos injusto el modo cómo se ha acusado en grupo y sin discernimiento a hermanos sacerdotes, en el "Libro Blanco".

Nosotros vemos, Monseñor, "abuso de poder" cuando se deja meses y meses a sacerdotes renunciantes, y en el error si se quiere, al

Inicio de la carta de descargo de algunos sacerdotes de Rosario al arzobispo Guillermo Bolatti durante el enfrentamiento acontecido en 1969. (Archivo del Arzobispado de Rosario)

3.5. Hasta el retorno de la democracia (1983)

Yo cerré todas las puertas y me gritaban: «Ustedes son todos tercermundistas, todos los curas» . (1526)

Concluyen esta primera selección, dos testimonios inéditos de sacerdotes que luego fueron nombrados obispos, que ofrecen

argumentos más conocidos para nuestra generación. El primero pertenece a José María Arancedo:

Que la Iglesia no hizo nada no es cierto; hay mucha gente que se ha salvado y que hoy está de vuelta en el país gracias a la Iglesia. Tampoco podíamos desaparecer como institución porque estábamos comprometidos con estructuras que teníamos que llevar adelante: colegios, orfanatos, hospitales, etc. Que atendían a mucha gente y eran fuente de trabajo para un gran número de familias. Incluso se reclamaba al Gobierno el apoyo para todas las actividades que la Iglesia llevaba adelante. Hemos sufrido en carne propia. En esa época yo era superior de La Plata, en el año 1976. Era un aniversario de Trelew, el 14 o 16 de agosto, y me acuerdo que vinieron a tomar el Seminario con la policía. [...] Todas las noches escuchábamos balas o tiros en el frente o en la parte del costado del Seminario. Ahí mataron a varias personas. Sentíamos las balas y al otro día veíamos la sangre. Vivíamos un clima terrible. Pero no nos fuimos, seguíamos viviendo, luchando, trabajando. (1527)

Gustavo Help cierra esta primera selección de pasiones:

Me consta que cuando hubo situaciones concretas tanto monseñor Desiderio E. Collino, obispo de la Diócesis de Lomas de Zamora como el presbítero Francisco van den Bosch dieron refugio a sacerdotes y laicos cuyas vidas corrían peligro por sus reflexiones sobre la justicia o por el trabajo con la gente por lo cual las FFAA los consideraban «comunistas o subversivos»... Van den Bosch tuvo refugiado en su parroquia durante cuatro años y tres meses al presbítero Víctor Acha [de Córdoba] a quien buscaba el general L. B. Menéndez. (1528)

A modo de cierre del capítulo, digamos que la presentación del contexto remoto y próximo, la efervescencia de la época con sus búsquedas, tensiones y conflictos, las memorias y las pasiones colectadas han pintado con una amplia gama de colores el marco dentro del cual hemos de visualizar la actuación sacerdotal entre 1966-1983. La historia no se reduce a una colección de hechos aislados, sino que se organiza metódicamente para comprender esos hechos y rastrear en el flujo de la vida común las fuerzas que han hilado la trama que los ha provocado. Es también en función de la comprensión presente que este capítulo séptimo que estamos cerrando ha querido recolectar, clasificar y agrupar los hechos pasados.

En adelante nos parece imprescindible señalar la profunda relación entre los hechos que se realizan, el discurso que los acompaña y ciertos esquemas teológicos subyacentes. Lo que se espera, se siente,

se sueña y desea, está relacionado con el sentido que se le da a esa experiencia cristiana y sacerdotal. No nos ha parecido suficiente hacer entonces un estudio de la situación política de la época y pegarle encima el accionar de los sacerdotes. Consideramos que las relaciones de poder, los entrelazamientos entre los imaginarios políticos y religiosos, son los que ofrecen un punto de partida para ahondar en el vínculo que se establece entre *sacerdocio* y *política* . En el marco que hemos pintado aparecen ideas y pasiones que se expresan en actuaciones y hechos de clérigos en veredas ideológicas abiertamente contrapuestas, y que tienen por consecuencia persecución, marginación eclesial, cárcel e incluso muerte para algunos sacerdotes y obispos. Nuestros dos capítulos siguientes se ocupan de tratar en particular esta dramática interacción.

1321 . Cf. capítulo 3 de este volumen, p. 148.

1322 . Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 193.

1323 . Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti* . Acceso 3 de febrero de 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. 290. En adelante FT.

1324 . Cf. capítulo 1 de este volumen, p .75.

1325 . Cf. Lucien Febvre, *Combates por la historia* , Barcelona, Ariel, 1970, p. 236.

1326 . Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* , Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 180, 205. Cf. capítulo 1 de este volumen, p. 49.

1327 . Cf. capítulo 3 de este volumen, p. 148.

1328 . Es un lugar común para los teóricos de la historia luchar con los problemas del relativismo histórico. Es importante sincerar la influencia ejercida sobre un escrito de historia por las ideas del historiador, sus juicios de valor, o por su propia cosmovisión. Preferimos admitir con humildad desde el comienzo de nuestro trabajo la realista sentencia de Bernard Lonergan: «Las técnicas de la historia crítica no son capaces de eliminar totalmente el relativismo histórico». Lonergan, *Método en teología* , p. 188. También el completo artículo de Juan C. Scannone, «Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan», *Stromata* , vol. 65, nº 3/4, 2009, pp. 173-186.

1329 . Febvre, Combates por la historia , p. 238.

1330 . Cf. ibíd.

1331 . Cf. capítulo 1 de este volumen, p. 75.

1332 . Marc Bloch, *Introducción a la historia* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 62.

1333 . Ibíd., p. 59.

1334 . Ibíd.

1335 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , pp. 321 y ss. Aunque no podamos profundizar aquí en esta importante cuestión vale la pena la aclaración del teólogo canadiense: «Las diferenciaciones del sentido común se multiplican, no mediante las diferencias teóricas como lo hacen los sectores de la ciencia, sino mediante las diferencias empíricas de lugar y tiempo, circunstancias y medio ambiente».

1336 . Carolina Bacher Martínez, Matías Omar Ruz, Carlos Schickendantz, B 2. Los procesos de recepción, el Cono Sur: Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay, en: *The Church in Latin America and the Caribbean and the II Vatican Council, Part B: The continental characteristics of the reception history* , inédito, en elaboración.

1337 . Lonergan, *Método en teología* , p. 171. Subrayado nuestro.

1338 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz», 9 de noviembre de 2012, 9. Acceso 21 de mayo de 2022, https://episcopado.org/documentos.

1339 . FT 246.

1340 . FT 226.

1341 . En el punto 2. El sacerdocio en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina, intentamos dar elementos comunes a esa gran mayoría del clero que intentó plasmar las enseñanzas del Vaticano II y Medellín. De todos modos, incluso a esa parte mayoritaria que no tuvo una participación activa en la política pública, no parece realista que sea considerada en el convulsionado período que estudiamos, como indemne al clima altamente politizado que nuestra investigación ha recabado. Cierta afinidad a las posturas militaristas, o a los distintos modos de adhesión al peronismo, o a las expresiones de un socialismo latinoamericano, o incluso a los idearios desarrollistas o liberales se hallan presente de uno u otro modo en sacerdotes u obispos que fueron ajenos a las formas expresas de agrupamiento y actuación que aquí de modo particular analizamos. Algunos testimonios ofrecemos en nuestra selección.

1342 . Estas deben conectarse con el completo análisis presente en el capítulo 4 de este volumen, pp. 193-291, que aborda los fundamentos, las expresiones y las formas de la violencia.

1343 . Por ejemplo, a partir de los influjos contrarrevolucionarios de Jean Ousset (1914-1994) y Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), o en Argentina la tesis de la infiltración y la Iglesia clandestina (Meinvielle-Sacheri). Cf. capítulo 8 de este volumen, pp. 476-485.

1344 . Cf. capítulo 8 en el Tomo II.

1345 . La fuente principal será el trabajo de noventa y nueve entrevistas de José Pablo Martín. Tuvimos acceso a las entrevistas publicadas y las inéditas, que según la expresión utilizada por

Domingo Bresci y el mismo José P. Martín, para la memoria de la Iglesia en Argentina son «oro en polvo», cf. José P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, p. 17; José P. Martín, «Noventa y nueve entrevistas entre 1988 y 1992», inédito, 1992, en el Archivo del Seminario Arquisiocesano de Buenos Aires y de la Facultad de Teología de la UCA. En adelante: M99E.

1346 . Conferencia Episcopal Argentina, «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz», p. 8.

1347 . Fernando Boasso SJ, *Sacerdocio y política* , Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 8.

1348 . Domingo Bresci, en Marta Diana, Buscando el reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II , Buenos Aires, Planeta, 2013, p. 60.

1349 . Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* , Barcelona, Estela, 1967, p. 108. La rica historia de la actuación sacerdotal en los movimientos independentistas del siglo XIX también merece, aunque sea una consideración en orden a comprender el talante que el clero adquirirá en el tiempo que analizamos. También cf. Nancy Calvo, Roberto Di Stefano, Klaus Gallo, *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación* , Buenos Aires, Emecé, 2002; María E. Barral, «En el pasado colonial y en el presente revolucionario: los curas párrocos y las parroquias como soportes del cambio politico», *Mundo Agrario. Revista de Estudios Rurales* , vol. 17, nº 35, 2016, pp. 149-173.

1350 . Tal como señala Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* , p. 107: «Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución Francesa para la Iglesia en Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «cristiandades» no afectadas, permitirán en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía reconstituir sola, y sin ninguna ayuda extranjera, todo el edificio en ruinas, pero como se verá, en vez de paz y orden, el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más». También cf. Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones* , Santa Fe, Castellví, 1965.

1351 . Cf. Acta et Decreta Concilii Plen.arii Americae Latinae in urbe celebrati. Anno Domini MDCCCXCIX, typis Vaticanis, Romae, 1900 .

1352 . Cf. *Appendix ad Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in urbe celebrati* ; cf. Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* , pp. 186 y ss. Un prolijo cuadro da cuenta de las fechas y lugares de realización de estos Sínodos. Enrique Dussel, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», *Stromata* , vol. 26, nº 3/4, 1970, pp. 277-336, 301: «Desde 1552 a 1630 se produce una época muy interesante en la Historia de la Iglesia, en especial por la calidad y cantidad de sus Concilios: hay doce Concilios provinciales y he podido constatar setenta y nueve Sínodos diocesanos en toda América. Es un movimiento conciliar que es desconocido absolutamente en la historia universal de la Iglesia, por todos los historiadores de la Iglesia europeos».

1353 . Entre el 9 y el 14 de octubre de 1934 se realizó el primer Congreso Eucarístico Internacional en América Latina, un evento multitudinario al que se dieron cita católicos de numerosas partes del subcontinente, regalando impresionantes estampas a la prensa internacional entre las que destacó la del Presidente, general Agustín P. Justo, a un lado del cardenal Eugenio Pacelli, secretario del Estado Vaticano y a la postre Sumo Pontífice Pío XII.

1354 . Floreal H. Forni, «3. Catolicismo y Peronismo (Partes I, II y III)», en Pablo Forni, Marcelo Salas (eds.), *Aportes a la investigación social en la Argentina* , Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2020, p. 151.

1355 . Enrique Angelelli, citado en Luis O. Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor que evangeliza promoviendo integralmente al hombre* , Buenos Aires, Guadalupe, 2005, p. 73.

1356 . Reinaldo Conforti, *La hora de la clase obrera y de la Iglesia: Iglesia-obreros* , Moreno, Buenos Aires, 1996, pp. 92 y ss.

1357 . Ibíd., p. 94. Interesante notar cómo esta tríada alcanzará una especial importancia dos décadas después en la recepción conciliar de la Conferencia de Medellín.

1358 . Cf. ibíd., pp. 97-98, 104. «Los sacerdotes Di Pasquo, Rau, Segura, Elizalde, Meinvielle […] se encuentran entre sus primeros animadores; el arzobispo de La Plata, monseñor Chimento, entre sus principales sostenedores. Sin embargo, su creación suscita resistencias

en buena parte del episcopado y el clero que siguen apoyando como instrumento de presencia en la clase obrera a los Círculos Católicos de Obreros —y su rama juvenil las Vanguardias Católicas— o los que no creen necesaria una pastoral en "las clases subalternas", sino invertir principalmente en "las clases dirigentes"». El 13 de diciembre de 1940 el episcopado argentino aprobó los Estatutos de la JOC argentina y reconoció el carácter apostólico de la organización. Cf. Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 66.

1359 . Cf. ibíd., p. 68.

1360 . Cf. ibíd., p. 70.

1361 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 150: «El trabajo de los Círculos y la Juventud Obrera Católica no tuvo peso real, aunque formó cuadros».

1362 . Cf. Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 70. Una mínima expresión de la JOC perduró hasta los primeros años de la década de 1970. Cf. ibíd., p. 67.

1363 . Cf. Fortunato Mallimaci, «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar», en *500 años de cristianismo en Argentina* , Buenos Aires, Nueva Tierra, 1992, pp. 110 y ss. La crisis en términos de Angelelli, en Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 73: «Ante la clase obrera hemos aparecido como extranjeros; no hubo diálogo materno y filial; hemos usado lenguaje distinto y nos hemos presentado ante ella como una Iglesia burguesa. Con o sin razón, así nos han visto los obreros. No les hemos dado la dedicación que hemos proporcionado a otras clases sociales y la atención prestada a otros problemas».

1364 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 169. Meinvielle, de quien hablaremos más en detalle en el próximo capítulo, operó en este momento, «y con seguridad durante un largo período posterior, como anticuerpo dentro de los campos ideológicos entonces superpuestos del nacionalismo (contra un nacionalismo popular antimperialista), del catolicismo (contra la emergencia de una Iglesia "popular") y aun del peronismo, al que tanto se opuso, en la medida en que se nutre en estas dos corrientes». Ibíd.

1365 . En palabras de Gera: «Eran momentos en que los sacerdotes se reunían y descubrían intereses e ideas comunes. Las reuniones de asesores de la JOC fueron las primeras… En el 48 me ligo a la JOC. Recuerdo que se invita a sacerdotes para una reunión en

la parroquia de Díaz Vélez… ¡y vienen 40!». Martín, *Ruptura ideológica* , p. 116.

1366 . Importante la actuación de Angelelli como asesor jocista. Cf. Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , pp. 55-80. Entre otras causas de la disolución de la JOC, Angelelli menciona la ausencia de asesores idóneos para acompañar de cerca y fraternalmente la situación vivida por los obreros, particularmente los jóvenes; la saturación de instituciones o asociaciones en las parroquias, lo que no favorecía la apertura de una sección de la JOC; la carencia de un lenguaje que captara al jocista y le hablara desde su misma cultura y necesidades existenciales; el uso inadecuado del método jocista; y la educación poco integradora y socializante transmitida a los integrantes del movimiento. Estas constataciones se fundamentaban en que la Iglesia había entablado una lucha interna entre la aceptación o la negación de la JOC en las parroquias y en las diócesis, cuando el auténtico escenario de batalla debería haber estado en las fábricas y en los talleres, para anunciar allí el mensaje de Cristo y de la Iglesia. Recordemos que de todos modos el final de la JOC llega de la mano de la jerarquía que la interviene en 1958: José P. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, p. 37.

1367 . Muchos de ellos hicieron sus aportes en la revista *Notas de Pastoral Jocista* , una de las diversas publicaciones de la JOC argentina, entre 1944 y 1958 «publicación dedicada sobre todo a los sacerdotes asesores de la JOC. Su temario giraba en torno a los problemas y la evangelización del mundo del trabajo. Interesó no solamente a los asesores, sino también a muchos otros sacerdotes. La revista adquirió dentro y fuera del país (América Latina e incluso Europa), un merecido prestigio. Sembró inquietudes por la pastoral obrera, tanto en el clero diocesano como en el clero religioso». Conforti, *La hora de la clase obrera y de la Iglesia: Iglesia-obreros* , p. 100.

1368 . Mallimaci, «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar», p. 345.

1369 . Victorio Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 60.

1370 . Gerardo T. Farrell, Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización , Buenos Aires, Patria Grande, 1992, p. 185.

1371 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 140. Muy completo el análisis histórico social de Forni que rastrea

el origen del movimiento peronista ya desde la década de 1930.

1372 . Ibíd., p. 163. Es importante y destacada en la década peronista la figura sacerdotal del padre Hernán Benítez, confesor de Eva Perón, y de gran protagonismo como inspirador doctrinario y mediador en momentos de conflicto. Ibíd., p. 169.

1373 . Sebastián Politi, Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975 , Buenos Aires, Castañeda/ Guadalupe, 1992, p. 101.

1374 . Cf. Farrell, *Iglesia y Pueblo* , pp. 184 y ss. Sobre el itinerario ideológico-político del cardenal Caggiano, cf. Mariano Fabris, Diego Mauro, «De la cruz a la espada: Antonio Caggiano y la Iglesia argentina del siglo XX», *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política* , nº 24, 6/30, 2020. Acceso 2 de febrero de 2020, http://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/3.

1375 . Farrell, *Iglesia y Pueblo* , p. 186.

1376 . Cf. ibíd., pp. 186-187.

1377 . Cf. ibíd., p. 187.

1378 . Ibíd., 188. También cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 195. Sobre los derroteros del Partido Demócrata Cristiano, Ibíd., p. 196. Cf. capítulo 6 de este volumen, p. 366.

1379 . Cf. Farrell, Iglesia y Pueblo , p. 188. Cf. Daniel Lvovich, El nacionalismo de derecha en la Argentina. Desde sus orígenes hasta Tacuara , Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.

1380 . Cf. Mallimaci, «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar», p. 346.

1381 . Félix Luna, *Argentina de Perón a Lanusse, 1943-1973* , Buenos Aires, Planeta, 1974, p. 84.

1382 . La tensión subió cuando los obispos y el Nuncio Apostólico discutieron con Perón en una reunión privada el 22 de octubre. El 10 de noviembre el presidente criticó públicamente a una serie de instituciones católicas —asociaciones profesionales, la ACA y la DC— a obispos —Lafitte entre ellos— y a curas —siete de Córdoba, algunos por actividades organizadas: Bordagaray, Cargnelutti, Andreatta, y otros por el contenido de sus homilías: Triviño, Moreno, Des López,

Olmos—. En el lapso de seis meses se modificará completamente la relación con la Iglesia. Los católicos debieron renunciar a sus puestos, clausuraron el Ateneo Universitario Católico, detuvieron a los curas cuestionados, y se nombraron asesores espirituales en colegios primarios dependientes de la Fundación Eva Perón y no de la Iglesia. Cf. Gustavo Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 99.

1383 . Héctor Borrat, Aldo Büntig, *El imperio y las iglesias* , Buenos Aires, Guadalupe, 1973, p. 102.

1384 . Farrell, *Iglesia y Pueblo* , p. 189.

1385 . Borrat, Büntig, *El imperio y las iglesias* , p. 103.

1386 . Farrell, *Iglesia y Pueblo* , p. 194.

1387 . Ibíd., p. 195.

1388 . Cf. Declaración de los sacerdotes cordobeses del 24 de noviembre de 1955, *Criterio* , nº 1249-1250, 1955, p. 964. Buscando aclarar el rol del clero cordobés en los sucesos que desembocaron en la caída del general Perón.

1389 . «Las imágenes de aquellos sucesos, bien o mal interpretados —¿quién podría decirlo?—, están allí, archivadas en el subconsciente de nuestra generación, condicionando muchas de sus actitudes de hoy. Una de sus exteriorizaciones más corrientes es la reacción, casi instintiva, ante cualquier postura que pudiese significar un compromiso por parte de la Iglesia con los poderes públicos. Lo cual no significa que siempre se sea benigno, y ni siquiera justo, en los juicios que se emiten sobre este particular». Carmelo Giaquinta, «Meditación sobre la Iglesia en la Argentina», *Criterio* , nº 35, 1963, p. 850.

1390 . Mallimaci, «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar», p. 346.

1391 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 188.

1392 . Ibíd., p. 166. Valga como ejemplo el editorial de monseñor Franceschi del 14 de julio de 1955 en la revista *Criterio* : «A la Luz de los incendios», en Gustavo Franceschi, *Antología* , Buenos Aires, AICA, 1997, pp. 191 y ss. Cf. También los números de la revista *Criterio* , nº

1245 a 1250, 1955.

1393 . Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», pp. 166 y ss.

1394 . Cf. Farrell, *Iglesia y Pueblo* , p. 198.

1395 . Cf. Abelardo J. Soneira, «La Iglesia católica argentina a veinte años del Concilio», *Revista del CIAS* , nº 349, 1986, p. 595.

1396 . En 1957 se crean las diócesis de San Isidro, Morón y Lomas de Zamora, y en 1961 las de Avellaneda y San Martín, en el Gran Buenos Aires. El catolicismo entró en un proceso de expansión institucional y recambio generacional. En 1954, los obispos de más de 65 años eran el 35% del cuerpo episcopal y los de menos de 55 un 15%. En 1961, los mayores de 65 eran el 28% y los menores de 55 el 46% del episcopado. Cf. Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta»: III.1.1.4; Farrell, *Iglesia y Pueblo* , pp. 201 y ss. «Durante un cierto tiempo, la Iglesia estuvo ocupada en la renovación litúrgica, y a su alrededor se concentraron tanto las tareas constructivas como los conflictos internos. Después, la vitalidad pastoral —y los conflictos internos— se desarrollaron en el campo de la renovación catequística, particularmente a partir de su Primer Congreso Nacional de 1962. Esta es la dimensión de la renovación pastoral de más permanencia y difusión y la que a más miembros de la Iglesia comprometió». Ibíd., p. 209.

1397 . Cf. Darío Casapiccola, *Buenos Aires, 1960: Una Misión olvidada* , Universidad Nacional del Litoral, Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, 2005. Cf. Farrell, *Iglesia y Pueblo* , pp. 203-206.

1398 . Este último encuentro sacerdotal es destacable por su objetivo general: «Tratar de coincidir con el Concilio. Esto implica la tentativa de "repetirlo" en nosotros. No se trata pues, solamente, de repetir citas, sino de reproducir las actitudes conciliares. [...] De este modo adaptaremos el Concilio a la Argentina y, sobre todo, adaptaremos la Argentina al Concilio», Lucio Gera y otros, *La Iglesia y el país* , Buenos Aires, Búsqueda, 1967, pp. 9 y ss. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino* , p. 37. Sobre las diócesis con mayor caudal de sacerdotes participando, cf. Ibíd., p. 35. Sobre las reuniones de Quilmes y Chapadmalal, también cf. Alejandro Mayol, Arturo G. Armada, Norberto Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969* , Buenos Aires,

Galerna, 1970, pp. 162 y ss. Cf. Politi, *Teología del pueblo* , pp. 143-145; Martín De Biase, *Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica* , Buenos Aires, Patria Grande, 2009, p. 92.

1399 . Cf. Mayol, Armada, Habegger, Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969 , pp. 156-157.

1400 . Cf. Francisco Suárez, «Análisis sociológico del rol sacerdotal», en Gera y otros, *La Iglesia y el país* , pp. 57-75; también cf. Mayol, Armada, Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969* , p. 140 y ss., 147 y ss. Se critican ciertas formas históricas y algunas «manifestaciones de los representantes oficiales de la Iglesia en su actitud frente a lo social y en su vivencia concreta en este mismo orden». Un inteligente análisis de esta postura y sus consecuencias puede verse en el artículo de Héctor Borrat, «Para una cristología de vanguardia; el Cristo de la fe y los cristos de América Latina», *Víspera* , nº 17, 1970, pp. 26-31.

1401 . En su primera acción armada, el 15 de febrero de 1966 muere el sacerdote colombiano Jorge Camilo Torres Restrepo miembro del grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional y cofundador de la primera Facultad de Sociología de América Latina en la Universidad Nacional de Colombia. Durante su vida promovió el diálogo entre el marxismo y el cristianismo. Más elementos en Fernando Torres Millán, «Camilo Torres y Medellín. Una tensión vital», en Margit Eckholt y Vicente Durán Casas SJ (eds.), *Religión como fuente para un desarrollo liberador: 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín: continuidades y rupturas* , Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020, pp. 93-100.

1402 . Cf. Politi, *Teología del pueblo* , p. 142; Jesús Larrañaga, «Sacerdotes obreros en Chile», Mensaje, nº 149, 1966, pp. 258-260.

1403 . La JUC fue durante este período una correa de transmisión de las innovaciones. Hasta 1958, cuando fue desplazado, su asesor fue el padre Rafael Tello, y su influencia se extenderá mucho más allá en el tiempo tanto sobre cuadros como sobre sus asesores, en especial sobre el sacerdote Carlos Mugica que seguirá en ese rol de asesor. Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 209; cf. De Biase, *Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica* , pp. 74 y ss.; Mayol, Armada, Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969* , pp. 103-108; Politi, *Teología del pueblo* , pp. 132-138. Sobre el movimiento rural, cf. ibíd., pp. 127-132.

1404 . Cf. Farrell, *Iglesia y Pueblo* , pp. 207-209; Mayol, Armada,

Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969* , pp. 108-113, 150-152.

1405 . Soneira, «La Iglesia católica argentina a veinte años del Concilio», p. 596. Los destacados pertenecen al texto.

1406 . Juan XXIII, Radiomensaje 11 de septiembre de 1962. Acceso 10 de abril de 2019, https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html.

1407 . LG caps. 1-2.

1408 . Cf. LG 10.

1409 . PO 8. Cf. LG 28; PO 2.4.6; AG 1.5.6.9.10, etc.

1410 . LG. 28; PO 1.2.10.

1411 . LG. 28; PO 1.2.10.

1412 . PO 1.4.5.6.

1413 . San Lucas evangelista y san Pablo apóstol vinculan poder y Espíritu (*dynamis* y *pneuma*): el Espíritu de Poder (PO 6). Poder vivificante que por voluntad del Padre resucitó a Cristo, y lo envolvió de suerte que Él mismo se convirtió en Espíritu dador de Vida; sin la fuerza de este Espíritu no existiría la Iglesia, Cuerpo viviente del Señor.

1414 . El anuncio profético es algo intrínseco a la Iglesia y alimenta su propio existir. La Eucaristía es su fuente y corona. Los sacerdotes «tienen por deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios» (PO 4. Cf. LG. 28; PO. 2.5.6. Eucaristía y misión se llaman mutuamente. El sacerdote, al presidir la Eucaristía, constituye una forma genuina de misión. En la doctrina conciliar no se oponen Palabra y sacramentos; el sacramento es la Palabra que llegó a la plenitud de su eficacia. En la Eucaristía está presente la Palabra eterna, encarnada, muerta y resucitada.

1415 . La potestad de orden es un dinamismo vivificante de entrega al servicio del pueblo, a imitación de Cristo, que asume la condición de Yahveh (Is 42, 1-7) hasta la Cruz, hasta dar la vida por los hombres.

1416 . PO 5.

1417 . Fueron cerca de 2000 los sacerdotes diocesanos que viajaron a América entre 1948 y 1992, un número notable si se considera que los religiosos varones del mismo período rondan los 4835. Cf. Darío C. Casapiccola, «La OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) y la Argentina y en la Diócesis de San Nicolás (1964-2009: 45 años)», Tercer encuentro de historia eclesiástica de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos, 2009.

1418 . Cf. Carmelo Giaquinta, «Reavivar la esperanza cristiana. A veinte años del Concilio», *Criterio* , nº 1957/58, 1985, pp. 695-698.

1419 . En 1967, entre el 12 y 18 de febrero, se realizó en Buga (Colombia) el I Encuentro Latinoamericano de Pastoral Universitaria cuyo tema fue la presencia de la Iglesia en el mundo universitario de América Latina. Participó un grupo de obispos latinoamericanos del Departamento de Educación y Pastoral Universitaria de la Comisión Episcopal Latinoamericana (CELAM).

1420 . Ignacio Palacios Videla, «El aporte original de América Latina al posconcilio», *Criterio* , nº 8, 1988, p. 721.

1421 . Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 195.

1422 . Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 155. Precisamente en el tiempo inmediatamente anterior a Medellín y —al calor de Medellín— sobre todo en el inmediato post-Medellín es cuando surge la teología de la liberación. Cf. Juan C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* , Madrid-Buenos Aires, Cristiandad/Guadalupe, 1987, p. 23.

1423 . Para una visión de conjunto de Medellín, Cf. Borrat, Büntig, *El imperio y las iglesias* ; Lucio Gera, Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia en Argentina* , Montevideo, MIEC-JECI, 1970, pp. 41-54; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* , Lima, CEP, 1971, pp. 99-175; Marcos Mc Grath, «Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina», *Medellín* , nº 15, 1989, pp. 152-179; Palacios Videla, «El aporte original de América Latina al posconcilio»; Secretariado General del Celam, *Medellín, reflexiones del Celam* , Madrid, BAC, 1997; Alberto Sily, «Medellín 1968. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano», CIAS, nº 175/6, 1968, pp. 5-16.

1424 . En las Conclusiones de Medellín, encontraremos la evidencia de los dos términos: desarrollo y liberación. Cf. Liberti,

Monseñor Enrique Angelelli. Pastor , p. 152.

1425 . Cf. IIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio* , Buenos Aires, Bonum, 1968, p. 31: «Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo».

1426 . Cf. Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en adelante, DSM). *Texto oficial del Secretariado General del Episcopado Argentino* , Buenos Aires, Paulinas, 1969, Capítulo VI. Pastoral Popular, pp. 37-41.

1427 . Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* , p. 132. Es interesante constatar, precisamente, que el origen de este trabajo «es una conferencia pronunciada en el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal ONIS, de julio 1968, en Chimbote (Perú), y publicada por el servicio de documentación del MIEC en Montevideo (1969)».

1428 . Incluso cuando los documentos de la época matizaban el protagonismo político del clero. Medellín, por ejemplo, así se expresa: «Para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente con conciencia cristiana en la técnica y elaboración del progreso. Pero en el orden económico y social, y principalmente en el orden político, en donde se presentan diversas opiniones concretas, al sacerdote como tal no le incumbe directamente la decisión, ni el liderazgo ni tampoco la estructuración de soluciones» (DM XI, 19). Del mismo modo, en la Declaración del Episcopado Argentino (San Miguel, 1969), también llama la atención que después de la Introducción, es tratado el tema Sacerdotes, siendo el más extenso de los documentos, y donde es abordada especialmente la temática de las «crisis sacerdotales». Lo mismo puede decirse del documento postsinodal sobre el sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* , nº 16: «El asumir una función directiva o “militar” activamente en un partido político, es algo que debe excluir cualquier presbítero a no ser que, en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad», acceso 18 de agosto de 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_ doc_31011994_directory_sp.html.

1429 . Héctor Aguer, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 300.

1430 . Cf. Gera, Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación* , pp. 21-26, y más específicamente pp. 28-29. En lo que hace a modelos en el Episcopado cf. capítulo 14 de este volumen, pp. 832-862. La investigación de Morello ofrece su versión: «La distinción teológica entre "conservadores" y "renovadores" se transformó, a la hora de mirar a la CEA, en "integristas", "conservadores" y "progresistas", pero siempre dentro de una jerarquía que presionada por otros sectores (eclesiásticos y civiles) no quiso renunciar a una relación fluida con el poder estatal. Esto nos pone frente a una relación, la de la iglesia con el Estado, que excede ampliamente la coyuntura histórica», Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», p. 50. En la misma línea se expresa una investigación más reciente: Bruno Elenberg, Fernando Passarelli, *Il Cardinale e I Desaparecidos. L'opera del Nunzio Apostolico Pío Laghi in Argentina* , Roma, Narni 1999, p. 42: «L'Episcopato argentino, come ammise il Cardinale Eduardo Pironio (nota 6: citata en Lorenzo Prezzi e Gianfranco Brunelli, "Vicenda ingiusta e amara", Bologna, *Il Regno* , 15 de julio de 1997, p. 388), era estremamente "tradizionalista" e refrattario a ogni mutamento. Tanto che, due anni più tardi, il 24 agosto 1976, riconosceva in una lettera che «malgrado gli sforzi e l'intenso lavoro che ha svolto e svolge il Nunzio Laghi, gli incarichi maggiori "continuano a essere nelle mani di Vescovi poco aperti". In veritá Laghi aveva ricevuto dalla Segreteria di Stato istruzioni molto precise: doveva ribaltare l'immagine di un Episcopato argentino eccessivamente conservatore, chiuso ad ogni sorta di progresso, e convincerlo a lasciarsi rinvigorire dalla nuova brezza vivificante che si respirava nella Chiesa postconciliare». Finalmente, los archivos de la Santa Sede registran este informe del mismo Nuncio Apostólico Laghi: «Se ha dicho que el Episcopado argentino se mantiene en una línea muy tradicionalista, y se afirmó incluso que en algunos Pastores hay una insuficiente apertura al Concilio Vaticano II […] puedo dar fe que todos, cada uno con su propio temperamento, aceptan el Vaticano II y están comprometidos a traducir en la práctica el espíritu y las normas. Si aquí o allá se notan rémoras o reservas, se debe en parte a que se quieren frenar los abusos por exceso, y en parte para mantener el ritmo con los fieles, cuya mentalidad es menos proclive a los cambios», Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, SdS, 36 Flanba 36.IV-1, pp. 533-536.

1431 . Según la Real Academia Española, el integrismo es la actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, que

defienden la intangibilidad de un sistema, especialmente religioso.

1432 . Gera, Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación* , p. 26.

1433 . Rafael Tello y otros, «*Sacerdocio y Justicia* para el Pueblo», inédito, 1972, I parte, 2.1. Archivo de la Biblioteca personal del padre Rafael Tello, Luján, Fundación Saracho.

1434 . Un claro representante del integrismo católico es el arzobispo francés Marcel Lefebvre, que rompió con Roma a causa del Concilio Vaticano II. Fundó junto al brasileño don Antonio de Castro-Mayer, obispo de Campos y otros obispos el Cœtus Internationalis Patrum, al que se adhirieron 250 obispos, con el objeto de defender en el aula conciliar la doctrina y disciplina tradicional de la Iglesia. Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 212.

1435 . Gera , Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación* , p. 28.

1436 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , I parte, 2.1 «Los dos acentos que acabamos de describir caracterizan el primer momento del proceso de "aggiornamento" desatado por el Concilio Vaticano II. Con el tiempo ambos se vuelven críticos e insatisfactorios y va surgiendo en el seno de los sacerdotes cierta desazón o angustia, que los impulsa a búsquedas más inquietas, personales, prescindentes de la autoridad y llegan a reflejar ciertos caracteres anárquicos. Pero no se obtiene una satisfacción duradera y además de engendrar conflictos, termina en un sentimiento de frustración y de inseguridad generalizadas. Muchos presbíteros se van quedando en el camino».

1437 . Gera, Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación* , p. 28.

1438 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , I parte, cap. 2.1.

1439 . Cf. Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* : «El fenómeno, que corre el riesgo de ser desatendido, consiste en el mimetismo cultural, esto es, en la automática identificación del sacerdote latinoamericano con las pautas culturales del sacerdote europeo o norteamericano. Porque, en definitiva, la crisis sacerdotal tal como se verifica en el mundo de hoy, no está encerrada en planteos meramente especulativos y universalmente válidos, sino que se constituye más bien como crisis existenciales frente a las diversas situaciones culturales. […] Es sumamente importante que las Iglesias particulares y los presbiterios de América Latina se sitúen de un modo crítico

frente al pensamiento y a las interpretaciones nacidas en otros ámbitos contemporáneos, de modo de poder elaborar una correcta interpretación de la crisis que los acosa, redescubriendo, quizá, la propia identidad cultural».

1440 . Gera, Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación* , p. 29.

1441 . Soneira, «La Iglesia católica argentina a veinte años del Concilio», pp. 49-50.

1442 . Cf. capítulo 8, p. 466, y capítulo 9 de este volumen, p. 516. Mucho podría decirse también de las ideas liberales en el clero de los sesenta-setenta, y su influjo en la política del país, cuyo tratamiento sobreexcede las posibilidades de un capítulo en una obra colectiva de estas características.

1443 . Miguel Catarineu, en Diana, *Buscando el reino* , p. 94.

1444 . Politi, *Teología del pueblo* , p. 143. En el plano de la recepción conciliar, resulta muy relevante en esta fase histórica la temática de *Gaudium et spes* , su espíritu general y, en particular, el capítulo III de la primera parte de GS donde se formula la relación entre fe y compromiso histórico.

1445 . Cf. Casapiccola, «La OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) y la Argentina y en la Diócesis de San Nicolás (1964-2009: 45 años)», 212. Entre 1953 y 1954, el Vaticano desarticuló esa línea pastoral pese a las protestas de una parte de la jerarquía francesa y en 1959 ratificó su decisión porque consideraba que numerosos sacerdotes obreros habían asumido la militancia sindical con ideología marxista, que entre ellos había crecido considerablemente el número de secularizaciones y que se producía una desnaturalización del ministerio sacerdotal debido a la pérdida de características que se consideraban esenciales para su identidad.

1446 . Cf. ibíd., p. 211.

1447 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , II.3.a. Se distinguen tres modos o motivaciones por las cuales un sacerdote accede al trabajo: para realizarse humanamente (secularidad); para no ser gravoso a su propia comunidad cristiana; para insertarse y compartir de un modo más totalmente la vida del propio pueblo. Respecto a los sacerdotes obreros no se ha tomado conocimiento de un registro preciso del total de las experiencias en la Argentina, pero una apreciación somera las podría cuantificar en alrededor del centenar y

entre ellas una docena correspondería a sacerdotes de la OCSHA de los que hablaremos a continuación. Cf. Casapiccola, «La OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) y la Argentina y en la Diócesis de San Nicolás (1964-2009: 45 años)», p. 211.

1448 . Cf. capítulo 11 de este volumen, p. 651.

1449 . Sobre el origen y el desarrollo de la experiencia cf. Jorge Vernazza, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros* , Buenos Aires, Guadalupe, 1989; Politi, *Teología del pueblo* , pp. 176-179. El llamado «Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia de Buenos Aires» permanece como una referencia testimonial de una Iglesia inserta en los medios pobres, atenta a las necesidades humanas más básicas y acompañantes de una rica religiosidad, en cierto modo redescubierta luego de estos años de intensa politización. La articulación entre sacerdocio, fe y política tiene aquí una «nueva» figura, en comparación con la de las décadas anteriores, que encuentra en el pontificado de Francisco una gran legitimación. Cf. «Reflexiones sobre la urbanización y el respeto por la cultura villera», 2009. Acceso 24 de julio de 2020, https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2009/11/03/reflexiones-sobre-la-urbanizacion-y-el-respeto-por-la-cultura-villera/.

1450 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , II.3.a, nota 54. «Además, téngase presente que la formación de los Seminarios, al tener características "universales" no hacía más que transmitir las improntas culturales de Europa en sus distintos acentos (Roma, París, Bruselas, Munich, Salamanca, etc.). Por tanto, conviene tener cuidado que, al plantear un acercamiento por la vía de la pobreza, no se reduzca el problema a la dimensión meramente económica. Hay que tener bien claro la amplitud histórica, cultural y, en definitiva, política en la que se origina la distancia que hoy se quiere salvar». El rebote de los conflictos intraeclesiales en los Seminarios y centros teológicos abocados a la formación de los futuros sacerdotes sería una cuestión complementaria para abordar más extensamente. Para algunos elementos cf. Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», pp. 112-142.

1451 . Cf. Rafael Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , II.3.a.

1452 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, SdS, 36 Flanba 36.IV-1, 533-536. Cf. capítulo 16 en el Tomo II.

1453 . Es interesante notar el flujo migratorio de la OCSHA. De

relativamente pobre entre 1949 y 1959 (17 sacerdotes), se multiplicó casi diez veces desde 1960 hasta 1969 (162 sacerdotes). Un cálculo aproximado arroja para 1967 un pico de presencia algo menor a los 150 sacerdotes. A partir de entonces la cooperación sufrió una importante disminución, porque en 1968 y 1969 finalizaron numerosos contratos y debido a la caída del número de voluntarios españoles no pudo reemplazarse la totalidad de los regresos, que fueron muchos por deserción ministerial e incluso hubo retornos obligados producto de los enfrentamientos con los obispos, especialmente en San Isidro y Rosario. Por esas razones hacia 1975 la cifra había descendido a 64 y a partir de entonces continuó en suave declinación pese a algunos ocasionales ingresos. Cf. Casapiccola, «La OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) y la Argentina y en la Diócesis de San Nicolás (1964-2009: 45 años)», p. 210.

1454 . Ibíd. En las diócesis de Morón, San Isidro, Rosario y San Nicolás se observa una fuerte incidencia de los clérigos de la OCSHA en los puntos comentados con relación al período posconciliar, especialmente los sacerdotes obreros y el MSTM. Una parte considerable tuvo un importante compromiso con la acción social y política que superó la media del clero argentino.

1455 . Cf. ibíd., p. 212.

1456 . El 15 de agosto de 1967 a iniciativa de Hélder Câmara, obispo de Olinda y Recife, en el nordeste brasileño, 18 obispos de América, Asia y África firman el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo con el propósito de aplicar en sus regiones la encíclica *Populorum progressio* del 23 de marzo de 1967. Texto completo del Manifiesto, en Domingo Bresci, *Historia de un compromiso. A cincuenta años del MSTM* , Buenos Aires, Grupo Editorial Sur, 2018, pp. 221 y ss. Sobre la expresión tercer mundo, cf. capítulo 9 de este volumen, p. 518.

1457 . Una proyección sobre el clero que en la época ronda entre los 30 y 40 años permite duplicar el porcentaje del total (19,3%) y más aún entre los sacerdotes del clero diocesano de la misma franja etaria (28,3%) Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino* , p. 30. Del surgimiento, desarrollo y ocaso del MSTM sus líneas internas trataremos específicamente en el último apartado de nuestro capítulo.

1458 . Cf. Gustavo Gutiérrez, «De la Iglesia colonial a Medellín», *Víspera* , nº 16, 1970, pp. 3-8.

1459 . Soneira, «La Iglesia católica argentina a veinte años del Concilio», p. 50. Cf. Mayol, Armada, Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969* , pp. 56-70, 159-160, 184-186.

1460 . Cf. Francisco Suárez, «Análisis sociológico del rol sacerdotal», en Gera y otros, *La Iglesia y el país* , pp. 57-75.

1461 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , nota 50.

1462 . Cf. «Carta de sacerdotes latinoamericanos al Sínodo de los obispos, octubre de 1971», en Rolando Concatti, Domingo Bresci (eds.), en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* , Buenos Aires, Publicaciones del MSTM, 1972, pp. 190-199, 194. Texto firmado por 600 presbíteros argentinos y 500 de otros países latinoamericanos enviado al Sínodo de 1971.

1463 . Al problema señalado se suma que no siempre han sido los elementos más activos, creadores y dinámicos del clero quienes accedieron al episcopado. Algunas excepciones no llegan a contagiar al dinamismo del cuerpo episcopal de la época. Como señala Casapiccola, «de los 21 obispos ordenados en el período que va de principios de 1962 a fines de 1968, solo dos, Jerónimo Podestá (1920-2000) y Carlos Ponce de León (1914-1977), pueden asimilarse a posturas de planteos postconciliares con fuertes matices de compromiso social, mientras que varios de los consagrados en esos años tenían posiciones opuestas y podría asignárseles el concepto de conservadores o moderados». Darío Carlos Casapiccola, «La crisis de Rosario de 1969: fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar», Maestría, San Andrés, 2014, p. 56. Cf. capítulo 14 en este volumen, pp. 832-862.

1464 . En Rosario la mitad de los 30 sacerdotes renunciantes abandonan el ministerio en los años siguientes. Cf. Casapiccola, «La crisis de Rosario de 1969: fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar», p. 171. En la sección pasiones ofrecemos la memoria de dos ellos (Ferrari, García Gómez). Cf. capítulo 7 de este volumen, pp. 455s. 460-463.

1465 . Otros interrogantes existenciales son reveladores de la crisis: ¿vale la pena seguir consagrando la vida a esto? ¿Tiene sentido que mi vida continúe ligada a una Iglesia que encierra tantas contradicciones internas? Se pone en tela de juicio el sentido mismo de la vida del presbítero. No pocos pedidos de dispensa del ministerio sacerdotal han recorrido previamente estas instancias.

1466 . La coyuntura de la época lleva incluso a que, en 1971, la Asamblea general del Sínodo de los Obispos aborde conjuntamente los problemas del «ministerio sacerdotal» y de la «justicia en el mundo». Cf. *De Sacerdotio Ministeriali. Lineamenta argumentorum de quibus disceptabitur in secundo coetu generali. Romae* , 1971; *Ultimis Temporibus* , documento final acerca del sacerdocio ministerial, 30 de noviembre de 1971. Acceso 21 de noviembre de 2021, <https://misadiaria.blogspot.com/2020/04/sinodo-episcopal-1971-el-sacerdocio.html>.

1467 . Néstor García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 154.

1468 . Cf. capítulo 4 de este volumen, pp. 244-283.

1469 . Cf. María S. Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura* , Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 251 y ss.

1470 . Como señala Floreal Forni: «La irrupción de formas violentas de resistencia a la dictadura militar en 1969-70 cambiaron las reglas de juego y la percepción que tenía el conjunto de la sociedad sobre los movimientos religiosos innovadores». Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 188.

1471 . Nuestro aporte conecta con la complejidad de las causas, el desarrollo y los efectos de la violencia política y el terrorismo de Estado analizados en el capítulo segundo de esta obra colectiva.

1472 . Luis Farinello, sacerdote de la diócesis de Quilmes, en Diana, *Buscando el reino* , p. 134.

1473 . Cf. Martín, *Ruptura ideológica* , p. 17; M99E. También Diana, *Buscando el reino* . Además, tomamos como fuente un conjunto de entrevistas a obispos que eran sacerdotes durante el período de terrorismo de Estado de la última dictadura militar realizadas a pedido de la CEA en 2013. Estos documentos son conservados en la carpeta «Testimonios episcopales 2013» del Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina (que abreviamos con la sigla TeCEA 2013). A ellos sumamos algunos testimonios inéditos gestionados a lo largo de nuestra investigación.

1474 . Lonergan, *Método en teología* , p. 171. Subrayado nuestro.

1475 . Lidia González, Luis I. García Conde, *Monseñor Jerónimo Podestá: la revolución en la iglesia* , Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2000, p. 10.

1476 . Cf. Michael Schneider, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática* , Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 62 y ss.

1477 . Lonergan, *Método en teología* , p. 173.

1478 . Los testimonios recogidos en entrevistas son el fruto de un irremplazable ejercicio personal de lo que hoy se llama la memoria episódica. En la perspectiva actual de las ciencias empíricas «podría definirse someramente a la memoria como un grupo de funciones cerebrales que tienen la tarea de clasificar, codificar, almacenar y recuperar una gran diversidad de tipos de información que resultan de importancia para el organismo en particular». Paul Carrillo-Mora, «Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: Historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria de largo plazo: la memoria semántica», *Salud Mental* , vol. 33, nº 1, 2010. La memoria no es una función cerebral estática, única o aislada, sino que se comporta más bien como un conjunto de funciones cerebrales distintas pero estrechamente interrelacionadas que están orientadas hacia un mismo fin, por lo que resulta más correcto denominarla en términos de sistemas de memoria. Dentro de ese sistema, a través de la memoria remota explícita hacemos cierto esfuerzo por traer a la conciencia los recuerdos del pasado. Dentro de la explícita, corresponde a la memoria episódica la recolección consciente del pasado personal. La fuente de los contenidos de adquisición de la memoria episódica es la percepción directa a través de la experiencia, a la que se accede por la mediación de un proceso autonoético consciente y deliberado, y por tanto relativamente lento y necesitado de un ejercicio de edición narrativa.

1479 . Cf. Alicia Lindón, «Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social», *Economía, Sociedad y Territorio* , vol. 2, nº 6, 1999, p. 297.

1480 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , pp. 188, 223.

1481 . Cf. ibíd., p. 177.

1482 . Omar Dinelli, en Diana, *Buscando el reino* , p. 125.

1483 . Bresci, en Diana, *Buscando el reino* , p. 60.

1484 . Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 60.

1485 . Ibíd., p. 104.

1486 . Rolando Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 206.

1487 . Testimonio del presbítero Alcides M. Suppo, de la diócesis de Rafaela, *Pastores* , nº 20, 2001, pp. 5-6.

1488 . "Entrevista a Miguel Mascialino», Buenos Aires, 2001, inédita. Archivo del Seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

1489 . José Piguillem, en Diana, *Buscando el reino* , p. 189.

1490 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 152

1491 . Gerardo Farrell, en M99E, p. 457.

1492 . Testimonio del pesbítero Alcides M. Suppo, de la diócesis de Rafaela, *Pastores* , nº 20, 2001, pp. 5-6.

1493 . Farrell, en M99E, p. 457.

1494 . Ibíd., p. 457.

1495 . Virginia R. Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera», *Teología* , nº 116, 2015, p. 182.

1496 . Citado por Martín, Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 118.

1497 . Lucio Gera en Virginia R. Azcuy, «La recepción del Vaticano II en la teología argentina: testimonios seleccionados de Lucio Gera», en *100 años de la Facultad Teología: memoria, presente, futuro* , Buenos Aires, Ágape, 2015, p. 474.

1498 . Azcuy, «La recepción del Vaticano II en la teología argentina: testimonios seleccionados de Lucio Gera», p. 485.

1499 . Ibíd., p. 478. Cf. igualmente, en Lucio Gera, «Concilio Ecuménico Vaticano II», *Proyecto* , nº 36, 2000, pp. 303-317, 303.

1500 . Víctor Arroyo, en Diana, *Buscando el reino* , pp. 38, 40.

1501 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 208.

1502 . César Sánchez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 204.

1503 . Miguel Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 372.

1504 . Aguer, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 300.

1505 . Martín, en M99E, 236. En las pp. 398 y 414 se destaca por lo significativa la entrevista que Martín le realiza a Armando Levoratti, larga pero muy completa para entender el tiempo al que pertenece el MSTM.

1506 . Juan Ortíz, en M99E, p. 363.

1507 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 211.

1508 . Leonardo Castellani, «Directorial ¿Dónde estamos?», *JAUJA* , 6 de junio de 1969, p. 4.

1509 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 119.

1510 . Vicente Reale, en Diana, *Buscando el reino* , p. 197.

1511 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 211.

1512 . Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 147.

1513 . José María Arancedo, en «Testimonios episcopales 2013» del Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, p. 5 (en adelante TeCEA 2013).

1514 . Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 60 y ss.

1515 . Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 371.

1516 . Ibíd., p. 371.

1517 . José M. Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 147.

1518 . Juan Palomino del Álamo, en Diana, *Buscando el reino* , p. 184.

1519 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 128.

1520 . Pablo Sudar, *Testimonio sobre el conflicto en Rosario, 24-XI-2020* . Autorizado para su publicación a la Comisión Editora de la presente obra.

1521 . Miguel Catarineu, en Diana, *Buscando el reino* , p. 94.

1522 . Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 160 y ss.

1523 . Reale, en Diana, *Buscando el reino* , p. 200.

1524 . Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 148.

1525 . Néstor Ciarnello, en Diana, *Buscando el reino* , pp. 98 y ss.

1526 . José María Arancedo, en TeCEA 2013, pp. 3 y ss.

1527 . Ibíd., pp. 3 y ss.

1528 . Gustavo Help, en TeCEA 2013, p. 2.

CAPÍT ULO 8

El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos

FABRICIO FORCAT - HERNÁN GIUDICE

La historia es un medio de organizar el pasado para impedirle que pese demasiado sobre los hombros de los Hombres. Es en función de la vida como la historia interroga a la muerte . (1529)

La actuación sacerdotal en la política se expresó también en la afinidad de obispos y sacerdotes católicos con el militarismo estatal, en defensa de una supuesta civilización occidental y cristiana, tanto en el plano de las ideas como de los hechos concretos. Revolución y contrarrevolución fueron palabras pronunciadas por sectores contrapuestos del clero de la época. Es notable en el caso que nos ocupa que «opuestos grupos de la Iglesia hagan ambas cosas al mismo tiempo, es decir legitimar y denunciar al gobierno militar». (1530) Pensamos que los sacerdotes católicos «reaccionaron de un modo diverso porque sus concepciones de lo católico y las formas de relacionarse con la sociedad eran diferentes». (1531) La diversidad de catolicismos reflejaba la complejidad social de las ideas que en este capítulo ofrecemos en su dramática interacción.

1. Id eas que fundan acciones. El militarismo y sus lecturas

«La naturaleza de la guerra en curso es esencialmente religiosa […]A eso pueden ayudar poderosamente las Fuerzas Armadas si sus cuadros saben entender su misión de soldados cristianos. (1532)

El desafío de escuchar las voces y testimonios del pasado es una puerta de entrada para asomarnos a la inmensa sala principal del *entender histórico* acerca de las relaciones entre *religión y política* en el siglo XX. Desde el retorno de la democracia se viene desarrollando un vasto campo de estudios de historia de la Iglesia que intentó pensar el

catolicismo con instrumentos y reglas ajenos a una lógica tanto apologética como denigratoria. (1533) En el plano de las ideas es clave comprender las matrices autoritarias que resultaron causales de la gran inestabilidad en la política Argentina, al menos desde 1930 con los golpes militares como protagonistas centrales. El militarismo se define como la preponderancia de los militares y de la doctrina militar en la vida de una nación, así como su influencia en la política del Estado. Entre otras razones, esta concepción y práctica autoritaria se desprende de estructuras oligárquicas pretensiosas de cierta primacía en la organización social.

En este capítulo procuramos tratar de entender las ideas, acciones y pasiones de los sacerdotes en una política afín al militarismo que las FFAA desplegaron en el país. (1534) En diálogo crítico con algunas investigaciones precedentes y sus claves de lectura histórica, atendemos a distintos trabajos que intentaron explorar el origen de la Argentina autoritaria: «La política fue el primer interés que llevó a la historia de la Iglesia a constituirse en un subcampo, en el marco de un renacimiento general de la actividad académica en los años de 1980». (1535) En torno a los vínculos entre política y religión se desplegaron numerosos estudios de historia y sociología de la religión que intentaron dar cuenta de los fenómenos de movilización y radicalización de los años sesenta y setenta. (1536) Pensamos que la actuación sacerdotal —y episcopal— afín a la política de los gobiernos militares del período que nos ocupa no puede separarse de la configuración histórica y social del catolicismo argentino y latinoamericano. Al abordar el fenómeno del militarismo católico, las investigaciones historiográficas dan cuenta de un doble modelo de pensamiento: el «mito de la nación católica» y el «integralismo», al que nosotros añadiremos un tercero esbozado en la reflexión conjunta de los peritos de la Coepal. (1537) Los dos primeros ubican esta configuración cultural del catolicismo argentino a fines del siglo XIX y comienzo del XX. La tercera comprensión lo ubica en el proceso más largo de la historia colonial del continente latinoamericano. Es importante aclarar que los tres modelos no son absolutamente contrapuestos y pueden, en cierto punto, ser complementarios en la configuración de las ideas, sentires y acciones seleccionados en estos Apuntes para la memoria de la Iglesia en Argentina. (1538)

Con una breve caracterización de estos tres *modelos* introducimos esta sección dedicada a la comprensión histórica de las fuerzas operantes sobre las voluntades humanas, en el campo común de la interacción entre catolicismo y militarismo, en su versión *sacerdocio y política* . Ellos nos acercan a la argumentación religiosa del militarismo en la violencia ejercida por el Estado —y grupos paraestatales afines

como la Triple A— en las últimas dictaduras militares. (1539)

1) En el *primer modelo* se inscribe toda una primera generación de trabajos que se interesó por la relación entre el catolicismo, el nacionalismo y el peronismo. La obra de Loris Zanatta es señera para una primera descripción integral del vínculo entre religión y política en la Argentina de entreguerras. Estructura su hipótesis del funcionamiento institucional y de la orientación central de la Iglesia argentina y su vínculo con las FFAA a lo largo del siglo en torno al concepto del *mito de la nación católica* . (1540) Zanatta sostiene que hay una relación entre la violación de los derechos humanos en los setenta y la historia religiosa de la Argentina moderna nacida bajo la hegemonía liberal, que en las últimas décadas del siglo XIX excluyó la relevancia social pública de lo religioso. El catolicismo quedó fuera del mito liberal y la Iglesia fuera del sistema de poder, y pobre de presencia institucional en la sociedad civil. La crisis de la hegemonía liberal en las primeras décadas del siglo XX posibilitó el surgimiento de un catolicismo revanchista y reaccionario que hizo de su marginación un rasgo identitario. Allí el autor postula el surgimiento del mito de la nación católica:

Este constructo había nacido hacia principios del siglo XX y superponía la condición de ciudadano a la de católico, haciendo del sustrato religioso un componente mítico esencial de la construcción de la nacionalidad argentina. Ser argentino y ser católico, en esta concepción, sería un equivalente que tendría consecuencias discursivas —también historiográficas—, políticas e institucionales. (1541)

Un mito creado para unir, que concibe la Nación Argentina como una entidad espiritual antes que una comunidad política. El militarismo se ve ungido con esta fuerza mítica provista por el catolicismo que en su versión religioso-política nacionalista termina alimentando —y legitimando— el odio fratricida, cuya más sangrienta expresión fue la última dictadura militar. Las FFAA, convertidas en guardianas —y reorganizadoras— del mito nacional católico se lanzan a la defensa de valores occidentales y cristianos amenazados por ideologías foráneas. Constituida en el rasgo identitario esencial de una comunidad nacional, el mito es capaz de adquirir rasgos aberrantes de fundamentalismo religioso. (1542)

2) En el *segundo modelo* se inscriben los trabajos de toda una generación de sociólogos —encabezados por Fortunato Mallimaci— que también entienden al catolicismo argentino como un universo de ideas que no acepta categorías extranjeras, y que por ende debía

entenderse en sus propios términos. Los intentos de contenerlo en moldes como «catolicismo de derecha» o de «izquierda» son refutados en esta lectura que elige como eje estructurante el concepto de *integralismo,* al que ve recorrer el devenir institucional y político de los católicos a lo largo del siglo:

En oposición al catolicismo «liberal» o de conciliación que habría predominado en el laicado en el siglo XIX, a partir de los años veinte, un catolicismo romano, integral, intransigente y social se habría vuelto hegemónico. El siglo estaba marcado por un conflicto triangular entre el liberalismo, el socialismo y el catolicismo. Más allá de sus variables ideológicas, el integralismo podía adoptar distintos ropajes: el nacionalista en la entreguerra, el peronista, el liberacionista, el culturalista e incluso el democrático, si esa combinatoria fuera posible en las últimas décadas. En cualquier caso, es la falta de capacidad negociadora, el carácter refractario a la modernidad liberal lo que crearía el *trait d'union* entre las distintas versiones de un mismo modelo. (1543)

Esta posición señala un largo proceso que va desde un catolicismo poco institucionalizado —a fines del siglo XIX y comienzos del XX— alejado de las FFAA, hacia otro catolicismo donde el peso en la sociedad a través de sus organizaciones y el apoyo militar lo lleva a acrecentar su aparato burocrático. De las 11 diócesis existentes en 1930 se pasa a 60 en la década de 1970. Es en este período donde se proyecta recristianizar la sociedad desde el Estado y con la vigilancia del propio cuerpo episcopal. «Los golpes militares permiten este proceso dado el acercamiento que se va a producir entre FFAA e Iglesia católica, donde unos y otros necesitan del Estado para hacer cumplir sus "propuestas de regeneración o salvación o transformación" de la sociedad». (1544) En este modelo se pasa de un catolicismo a la defensiva a otro a la ofensiva donde el clero y los laicos notables tienen relaciones privilegiadas con el Estado y sus principales instituciones a las que pretenden dotar de una identidad nacional integradora. Conserva para ello los fuertes resabios autoritarios debidos a su enfrentamiento tanto a la matriz liberal como socialista. Un tipo de catolicismo integral logra imponerse y hacerse hegemónico en el largo plazo. (1545)

3) En el *tercer modelo* , que surge de la elaboración conjunta de los peritos de la Coepal, el movimiento de afinidad ideológica es genéticamente diverso. El militarismo se catoliza al servicio de la oligarquía dominante y con finalidades principalmente de hegemonía económica en el marco mundial del crecimiento del capitalismo. En el horizonte mayor de los cinco siglos de historia de América Latina, el

militarismo católico sería una expresión más de los varios regímenes oligárquicos que han padecido nuestros pueblos y naciones. Algunos más feudales y aristocráticos, otros más conservadores, y otros más progresistas y aparentemente mejor dotados de la requerida sensibilidad social, ante los enormes problemas que agobian a los pueblos en los períodos de mayor crisis política y económica. La Iglesia es heredera y copartícipe de ese arrastre histórico, ya que cada vez que se plegó a esa hegemonía, quedó atrapada en las consecuencias de una alianza con los poderes fácticos en varios sentidos al mismo tiempo. Menospreciada por un adversario liberal-individualista o sobornada por medio de prebendas materiales o ideológicas; y —peor aún— apartada de las clases más pobres cuyo sentido de justicia no es ajeno al hecho de haber sido evangelizadas y bautizadas. En este modelo es comprensible que una parte importante de los sacerdotes —y gran parte del episcopado— mayormente cercano a las oligarquías nacionales y provinciales que modelan y custodian el orden institucional, haya asumido posturas conservadoras, sea que ellas se revistan de cargas ideológicas integristas o liberales. La perspectiva teológica coepaliana —más arraigada a una gnoseología realista— considera que la ideología es siempre *segunda* respecto a una afinidad vital electiva que acerca los puntos de vista y configura intereses afines. Resulta interesante la carga profética del planteo al interno del segmento eclesial que nos ocupa:

Sacerdotes u obispos que, por influencia de ese liberalismo, modernismo o progresismo, comparten la vida de las élites u oligarquías nativas, con la subjetiva intención de salvarlas y no advierten que son utilizados para, en definitiva, tranquilizar las conciencias opresoras y autojustificar el sistema. Tal actitud «pastoral» no es consciente de que atenta profundamente contra la dignidad de los opresores, al apañarlos con una presencia acrítica, no profética, que manifiesta la ausencia de esperanza en que tales élites se conviertan y asuman los claros valores del Evangelio. (1546)

Esta lectura de la historia ofrece la ventaja de ampliar la perspectiva del tiempo y el espacio para comprender el marco del fenómeno que nos ocupa. Las clases dominantes de los pueblos de América Latina, porque las instituciones fueron moldeadas por ellas y puestas en gran parte al servicio de sus intereses, se han servido de diversas mediaciones a lo largo de la historia: el militarismo sería una de ellas. (1547) De este modo ubican los *peritos* este fenómeno de la preponderancia de los militares y de la doctrina militar en la geografía del continente:

Vasto y variado es el historial de los gobiernos militares en América Latina, hasta el punto que, a la par de ser ocasión de compasión y humor por parte de los países avanzados y las oligarquías liberales latinoamericanas, se prestaron a causar confusión en los círculos nombrados, pues *los regímenes militares no son ni más ni menos que la directa consecuencia y efecto del sistema dependiente que los países avanzados garantizan* . La ruptura del sistema constitucional liberal y dependiente que los países imperialistas coadyuvaron a implantar en América Latina es provocada por las crisis que sus miembros auspiciadores desencadenan. *Los países imperialistas son los responsables directos del viejo y nuevo militarismo latinoamericano.*

Cada uno de nuestros países, sometido por separado a los muy fuertes desfasajes provocados por las crisis internacionales y los cambios en el esquema de la división del trabajo y del desarrollo desigual, por sus propios medios no podía afrontar las emergencias y las exigencias a que eran sometidos. Con el poder de las armas, las FFAA salían a responder de las circunstancias en favor del orden y la moralidad, a pesar de que la corrupción, el escándalo y las ambiciones tomaban igual o mayor auge que durante los gobiernos civiles. (1548)

Según esta reflexión conjunta de los peritos —anticipada un lustro a las terribles consecuencias a las que llegaría el poder militarista en manos de las élites poderosas—, el problema de la *interpretación histórica* es decisivo para una recta comprensión de los hechos que enseguida abordaremos. (1549) Pues «los liberales europeos, norteamericanos y locales —entre los cuales se cuentan notables intérpretes de los dos modelos antedichos—, por conveniencia o ligereza, prefieren interpretar el proceso histórico de los pueblos de América Latina como si se tratara de "un primitivismo político semifascista o de otra laya». (1550) Sin embargo, los golpes de Estado, los golpes de palacio, los gobiernos de facto, por más, católicos, revolucionarios o reorganizadores de la Nación que se proclamen terminan favoreciendo un sistema de dependencia.

La subordinación a la política externa del *«divide et impera»* aparece patentemente en el militarismo latinoamericano aliado del sistema dependiente, sobre todo cuando se examina el fenómeno a la luz de la ausencia de una organización continental propia como la Patria Grande y de una integración política y social de las diversas soberanías latinoamericanas. El juramento de defensa de la soberanía, de la propia bandera, de la nación, en realidad se subordinaban a los requerimientos de la llamada doctrina Monroe, más que una profesión de promoción de la causa política y social de los pueblos latinoamericanos. La venta de armas, la obtención de garantías y favores, el mantenimiento de tratados o firma de otros nuevos, dan cuenta que los intereses monopólicos no desaprovechaban fomentar una inestabilidad que en última instancia les favorecía, a pesar de que públicamente se mofaran de un militarismo ingenuo y arbitrario. (1551)

En orden a una interpretación histórico-eclesial nos parece importante al menos incorporar esta perspectiva teológica cuyas fuentes teóricas permanecen en gran parte inexploradas e inéditas. Consideramos que ni el mito de la nación católica, ni el catolicismo romano, integral, intransigente y social, resultan del todo acordes a la vocación a conformar la *novísima civilización cristiana* a la que América Latina está llamada, según la célebre expresión del papa Pablo VI. (1552) Los dos primeros modelos pueden, sin embargo, comprenderse mejor integrados en el marco del tercero, en el que frecuentemente se insertan y al cual resultan a menudo funcionales. Recortaríamos las líneas interpretativas del fenómeno histórico que estamos abordando si nuestro aporte ayunara del marco ofrecido por esta reflexión interdisciplinar común, cuyos influjos en la teología y en el Magisterio —pasados, presentes o futuros— aún deben ser estudiados.

1.1. Sacerdocio y política durante la Revolución Argentina (1966-1973)

> *El porvenir se amenaza mísero. Un quídam nos dice que la esperanza sería que Onganía se mantuviese de dictador 30 años como Franco […] Nos parece una esperanza imbécil. (1553)*

El golpe de Estado del 28 de junio de 1966 fue apoyado por sectores del peronismo, nacionalismo y desarrollismo. El acta fundacional de la denominada «Revolución argentina» sostenía que la situación del país se debía a fallos estructurales y de la aplicación de sistemas y técnicas inadecuadas a las realidades contemporáneas; y que esa situación de ruptura espiritual ha creado las condiciones para

una sutil y agresiva penetración marxista en todos los aspectos de la vida nacional. (1554) Con este motivo, la Revolución Argentina institucionalizó la lucha anticomunista, (1555) y se propuso modernizar la política. Sin embargo, lo que hizo fue clausurarla, ya que del antiperonismo se pasó a la antipolítica. De hecho, el Onganiato clausuró toda posibilidad de participación ciudadana que otorgara chances de salida dentro del sistema. No solo desconoció los resultados de elecciones ya realizadas sino que continuó con la proscripción del peronismo, intervino las provincias, los sindicatos y la universidad. (1556) «Por eso los debates en los grupos cristianos en torno a las conclusiones del Concilio serían decisivos. Mientras una generación debatía política y vivía política, un general pretendía suprimirla». (1557) Esta clausura de la vida política institucional acentuó enormemente en muchos jóvenes la tendencia a considerar el camino de las armas y la violencia como único modo de expresión.

La proscripción del peronismo comenzada en 1955 convertía el sistema político argentino en una democracia ficticia, con instituciones que pretendían excluir a la voluntad de más de la mitad de la población de la vida política. Ello resulta un causal importante —aunque no ciertamente el único— para analizar la violencia política expresada en una lucha por el poder entre diferentes facciones de grupos militares, económicos, políticos y sindicales. (1558) Esta crisis de legitimidad de las instituciones liberales en la política argentina fue suplida con la influencia de la Iglesia y el Ejército, que se transformaron en los puntos de apoyo a los que debía recurrir el poder civil para gobernar. Los generales, y un sector de los obispos considerados guardianes del catolicismo nacional, fueron emergiendo en las clases dominantes como contralores de gobiernos que carecían de la legitimidad y el apoyo que podrían haberle dado elecciones verdaderamente libres. El general Juan Carlos Onganía (1559) intentó el apoyo eclesial incorporando a sectores católicos, estableciendo puentes permanentes con el Episcopado y llegando incluso en los momentos críticos a convocar a algunos STM con el afán de ordenar la *tropa clerical* : «En algunos grupos militares existía la apreciación que siendo el MSTM una expresión católica y nacional podía incorporárselo de alguna manera al proyecto político en marcha». (1560) José Pablo Martín da cuenta que Onganía hacia abril de 1969 —un mes antes del Cordobazo— llamó a Lucio Gera, Alberto Sily y Rafael Tello por su influencia entre los STM. La idea del presidente de facto era que, así como él había ordenado internamente el ejército, la Iglesia debía ordenar «su propia tropa» para bien del país. La entrevista no hizo sino frustrar expectativas y confirmar la divergencia de apreciaciones e ideas. (1561)

Aunque ya desde el comienzo del *Onganiato* otros sectores del clero también frustraron las expectativas que el gobierno de facto tuvo de la Iglesia. Incluso desde antes de su asunción:

[…] en junio de 1966, el director de *Criterio* , Jorge Mejía, fue invitado a entrevistarse con Onganía y Lanusse. En esa reunión, organizada por el sacerdote vasco Iñaki de Azpiazu, Onganía sostuvo que el proyecto de la próxima asonada militar era el de instalar «el régimen de las encíclicas papales». Ante tal propuesta, Mejía le señaló que las encíclicas no contenían «un programa político» y que requerían una interpretación, y no siempre era posible aplicarlas «tal cual, al pie de la letra». Lanusse, enojado con las objeciones, le dijo que «se ve que a usted no le gustan las encíclicas». Onganía acordó con su colega. La reunión terminó con la discreta salida de Mejía. (1562)

En los meses posteriores al golpe de Estado de 1966, distintos simpatizantes con el nuevo gobierno pretendieron legitimar su accionar en los documentos del Concilio Vaticano II y las encíclicas *Pacem in terris* y *Mater et magistra* . (1563) El esperado apoyo debía ser la contrapartida de políticas moralizadoras, un impulso al desarrollo nacional —que cambiaría las estructuras según su lectura de las encíclicas— y un firme anticomunismo. La inocultable incorporación de personal proveniente de los ambientes de la Iglesia aparecía como prueba de garantía para el cumplimiento de esas premisas. (1564) Mientras la recepción conciliar (1565) impactaba diversamente en el país en los sacerdotes del período, la Revolución Argentina intentaba apropiarse del *catolicismo* cuadrándolo detrás de los fieles involucrados en el gobierno. Lo único que logró fue agudizar las tensiones existentes, que tendrán en el clero una especial repercusión.

El conflicto entre el nacional-catolicismo y el catolicismo posconciliar, que hasta ese momento era al interior de la iglesia, se tradujo en un problema público de legitimación del poder. Tal vez por eso el eclesial fue uno de los ámbitos en los que la crisis social y política de la Argentina en los sesenta y setenta fue singularmente violento. En este contexto de enfrentamiento entre sectores progresistas y conservadores, no es extraño que tanto las Fuerzas Armadas como sectores reaccionarios del episcopado y del clero, a la sazón su mayoría, se uniesen contra una amenaza común. (1566)

Amenaza que además será construida como un *enemigo interno* de los valores de la nacionalidad. Como veremos, los STM quedarían prontamente ubicados en esa región de violencia simbólica en razón de la afinidad ideológica que enlazó muy pronto a los ámbitos

castrenses con el integrismo católico. (1567) La corriente militarista promoverá que las fuerzas de seguridad tengan especialmente en la mira a los STM —incluso otros sacerdotes y obispos que no pertenecían a este grupo—, ya desde muy temprano.

En 1968, ya eran 320 los miembros estables del MSTM, amén de una periferia amplia que daría profundos dolores de cabeza a los espías de la DIPBA (Dirección de Inteligencia de la Policía de la provincia de Buenos Aires). Había una gran cantidad de religiosos espiados por la inteligencia bonaerense que, negando su participación en el movimiento, difundía los mismos principios de renovación conciliar que eran considerados subversivos por la dictadura militar. Lo que más temía la Revolución Argentina, quizás, era que la revuelta nacía entre sus propias filas. Una de las «naves insignia» de la alianza militar-clerical comenzaba a hacer agua, y los hijos rebeldes de las clases adineradas se confundían entre el pobrerío peronista para cuestionar al país consagrado a la Virgen María. Lo peor de todo es que no lo hacían en nombre del comunismo ateo y apátrida. Lo hacían en el nombre de Dios. (1568)

Para el crecimiento en el protagonismo del clero renovador durante el gobierno de Onganía —que analizamos en particular en el capítulo noveno— es clave ubicarnos en el hecho de que el general cerró toda posibilidad de participación ciudadana y abortó cualquier chance de salida dentro del sistema. La militarización de la política no dejó espacios institucionales por donde canalizar el hervidero social de la década. A mediados de los sesenta los únicos grupos estudiantiles en expansión en las universidades de Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires y el Noreste eran los católicos, (1569) lo que en el contexto de intervención universitaria no hizo más que aumentar la relevancia social de los sacerdotes como interlocutores.

En síntesis, al cabo de un par de meses de gestión, uno de los pocos lugares de participación que dejó Onganía fueron los espacios católicos, conformados en general por redes juveniles a cargo de sacerdotes y monjas jóvenes, posconciliares, que insistían en el compromiso con los pobres como parte medular de la identidad cristiana, y en la militancia social como ámbito de testimonio evangélico. (1570)

Fue precisamente en ese ambiente en el que el nuevo rol social de los sacerdotes cobró una importancia inusitada. La realidad se dramatiza especialmente en este período histórico por la fractura social insalvable que se establecerá entre el MSTM, parte más dinámica del clero de nuestro período, y la gran mayoría de los

militares profesionales y las fuerzas de seguridad. Valgan como ejemplos los casos de Neuquén, Santa Fe y Corrientes, donde capellanes que mantenían su pertenencia al MSTM «se ven separados de sus cargos y encuentran cerrada la puerta de guardia». (1571) La fractura adquiere fuertes tonos religiosos, ya que en el campo intermedio se da una institución que es al mismo tiempo militar y clerical: las capellanías militares del vicariato castrense de cuya *concepción ideológica* hablamos a continuación.

1.2. La argumentación religiosa del militarismo

Al parecer no han faltado capellanes que han dicho a los militares que lo que hacían estaba genéricamente bien . (1572)

Con pocos logros en el intento de tender puentes eclesiásticos, ya con el catolicismo institucional —Mejía—, ya con las corrientes renovadoras —Gera—, el gobierno de Onganía se apoyó en los sectores más conservadores —incluso en los integristas—, entre los que sumó numerosos colaboradores. (1573) Por sus consecuencias en la violencia represiva de todo el período, ofrecemos un mapeo de los principales influjos ideológicos del integrismo católico y algunas figuras sacerdotales representativas. Muchas de estas ideas consumidas por el clero castrense son ofrecidas a las FFAA a través de la actividad creciente que el Vicariato desarrolla en todo el período que nos ocupa y configuran una *atmósfera espiritual* que servirá de apoyo a los vejámenes de la última dictadura militar. Vuelve a aparecer aquí la importancia de identificar en su fuente estas ideas-fuerza cuyo papel constitutivo en la *significación* de la acción humana fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica. (1574)

1.2.1. EL CAPELLÁN GRASSET Y LA ORGANIZACIÓN CIUDAD CATÓLICA

Entre los colaboradores ideológicos del gobierno de Onganía se encuentran algunos núcleos y figuras compenetradas con el imperativo de afrontar la guerra revolucionaria, cuyo avance veían no solo en los movimientos de descolonización y en las disyuntivas planteadas por la Guerra Fría en América Latina, (1575) sino también en el amplio espectro de búsquedas pastorales de renovación conciliar, en especial las que promovían una inserción social entre los pobres. Confluyendo con otros sectores procedentes del nacional-catolicismo, a la hora de ofrecer insumos ideológicos a la lucha contrarrevolucionaria se destaca la organización Ciudad Católica (CC). En las raíces foráneas de estas doctrinas encontramos la figura emblemática del teólogo francés

Jean Ousset, secretario de Charles Maurras y adherente del gobierno de Petain. (1576) Ousset fue creador de la *Cité Catholique* organizada formalmente en Francia en 1946. Las ideas de CC llegaron a la Argentina a fines de 1958 de la mano del sacerdote Georges Grasset, «ex capellán general de las fuerzas francesas en Argelia» (1577) y creador de la primera célula de la CC en nuestro país. Grasset pertenecía a los Cooperadores Parroquiales Cristo Rey, una congregación, difundida en Francia y España, que expandió con tesón su prédica en el espacio castrense a través de los Ejercicios Ignacianos. (1578) Este integrismo católico funde en un mismo presupuesto teológico-político sus dos horizontes: la Civilización y la Cristiandad (CC). En Francia, durante la guerra de independencia argelina, la CC se expandió entre los miembros de la Organisation de l'Armée Secrète (OAS), organización militar clandestina francesa, abocada a la persecución y represión virulenta de los combatientes argelinos. (1579) Como expresa Ranalletti, «de entre todos los grupos del integrismo católico francés, CC será el que más ostensiblemente sintetice fe y guerra en una misma operación». (1580) Ofr ece además importantes elementos históricos que se conectan con el mapa geopolítico en el período de posguerra:

Si bien la adhesión al catolicismo de extrema derecha no es un hecho novedoso en las filas del Ejército francés, la convergencia entre la militancia de CC y parte de la oficialidad destacada en África resulta del vacío doctrinario que se produjo como consecuencia de la acción combinada de tres circunstancias: la actuación militar francesa durante la Segunda Guerra Mundial; el derrumbe del imperio francés de ultramar; la nueva organización mundial a partir de 1945. Para CC, la pérdida de las colonias asiáticas y africanas era una demostración de la renuncia de Occidente —y en especial de Francia— a su misión civilizadora. (1581)

La reunificación de nacionalismo y catolicismo que caracterizaba al proyecto de Maurras (1582) encontrará un auditorio altamente receptivo en los niveles inferiores de la institución militar francesa:

La prédica de Ousset había generado la aparición de numerosas células de militantes de *CC* entre las fuerzas destacadas en Argelia y su libro *Para que Él reine* era una lectura muy difundida entre la oficialidad; muchos militares de alto rango y con responsabilidades políticas en Argelia… encontraron en este libro una respuesta teológica y ética a las prácticas represivas ilegales desplegadas para intentar frenar el activismo del Frente de Liberación Nacional Argelino. La gravedad de la situación, la necesidad de justificar y explicar el accionar de los círculos clandestinos en el Ejército francés

convirtió a los militares en una suerte de un auditorio cautivo para los órganos de difusión de CC. […] En este proceso de intercambio entre militares y católicos cumple un rol fundamental el Instituto Católico de París, donde muchos oficiales buscan las respuestas a sus interrogantes a través del tomismo. CC consigue numerosas y vehementes adhesiones en las filas castrenses, en donde el catolicismo adquiere el *status* de único antídoto posible contra la extensión del comunismo. (1583)

En nuestro país, si bien estas ideas circulaban en cierta gente de clase alta, el influjo de las ideas de CC y la revista *Verbo* no es menor en el período de la autodenominada Revolución Argentina. (1584) Basta considerar que el gobernador-interventor de Córdoba, doctor Carlos José Caballero (septiembre de 1966-1969), formaba parte de CC y su corporativismo provocó los ánimos de la militancia política en la provincia. De hecho, Lanusse lo responsabilizará por las revueltas generadas en torno al Cordobazo. (1585) También Roberto Gorostiaga —ministro de Onganía— a quien algunos años después, siendo presidente de CC, lo encontramos promoviendo la *Campaña Nacional del Rezo del Santo Rosario* en las filas del Ejército durante el Operativo Independencia. (1586) Es notable en todos estos años el crecimiento de la prédica de CC en los altos mandos de las FFAA y su influjo en las decisiones de la política del país. Interesante de rescatar el hecho que el provicario castrense Victorio Bonamín apuntaba en su diario faltando aún tres meses para el golpe del 24 de marzo de 1976:

[…] con «esperanza y optimismo». El 22 de enero se encontró con Raúl Di Carlo y Miguel Ángel Iribarne, miembros de la revista católica *Verbo* , y anotó: «*Es gente que se mueve entre oficiales del Ejército; promueve el golpe. Lo quieren pronto, antes de que se abra el proceso electoral* ». (1587)

En el plano de las ideas que aquí analizamos, los miembros de CC aspiraban a la formación de cuadros que articularan los valores universales católicos en la lucha política del momento. Anticomunistas acérrimos, postulaban una sociedad católica orgánica e integrada, basada en jerarquías naturales. La CC organizaba congresos internacionales, en uno de ellos:

[…] realizado pocos días después del golpe militar, en Lausana, Suiza, al que asistió Jean Ousset, se planteó que la tarea de Ciudad Católica era formar élites capaces de reconstruir la sociedad sobre cimientos cristianos. Entre sus integrantes la Obra mencionó los periódicos, las revistas, los jefes de empresa, cuadros militares, magistrados. (1588)

Distintas autoridades eclesiásticas bebieron de las ideas de Ousset en el asesoramiento de la FFAA y se involucraron activamente en el proceso de animadversión al peligro comunista. No es menor el dato en este análisis de las ideas del clero de la época —con especial resonancia para la comprensión de los capellanes castrenses—, que dos libros del teólogo Ousset fueran prologados por los sucesivos vicarios castrenses, los obispos Caggiano y Tortolo que ofrecieron su pluma en clara señal de comunión con esas ideas. Antonio Caggiano —vicario castrense entre 1959 y 1975— afirma prologando una obra de Ousset en 1961 que se trata de una guerra ideológica: «Estamos en plena lucha y no acabamos de convencernos de que se trata de lucha a muerte […] lo trágico es que siendo ella ideológica no se dé a las ideas la importancia esencial que les corresponde para la defensa y para la victoria». (1589) Su sucesor, el arzobispo Tortolo —vicario castrense entre 1975 y 1982— señala en términos similares: «Está en juego una estructura a derribar o construir, con sus riesgos y sus opciones derivantes, y todo esto, también en definitiva, el bien y el mal, el orden y el desorden». (1590) El lenguaje bélico de la lucha se aplica al enfrentamiento entre la cultura occidental cristiana y a todos aquellos que fueron identificados como enemigos de la misma. Planteado en estos términos, solo cabía como resolución del conflicto el aniquilamiento del otro. Esta concepción bipolar de la sociedad, de guerra total y permanente entre occidente cristiano y comunismo ateo, se tradujo en la creación de un enemigo interno para cuya identificación los militares argentinos contaron con teólogos y sacerdotes: «Al comunismo solo puede aplastarlo una mística que se funde en Dios y conduzca a él». (1591) La identificación de estos agentes subversivos terminará resultando muy porosa para un integrismo católico intransigente de la que no se librarán tampoco numerosos sacerdotes —e incluso algunos obispos—. (1592) Los vínculos de los sacerdotes con actores sociales juveniles afines al clima de politización del período ya los ubicaba en la peligrosa zona roja de infiltración ideológica por afinidades electivas contrarias al auténtico catolicismo. Además:

[…] la inadecuación de las ideas y políticas perseguidas por los integristas es interpretada erróneamente como una patología de la sociedad civil contemporánea que exige la fuerza correctora de la religión católica. Así, las manifestaciones de descontento popular, protesta social y protesta armada, son entendidas como batallas entre civilizaciones; esta deformación de la realidad se trasmitirá desde las usinas ideológicas y doctrinarias del integrismo católico a las FFAA argentinas a través de los institutos de formación militar y de la estrecha vinculación, entre los círculos políticos de la ultraderecha

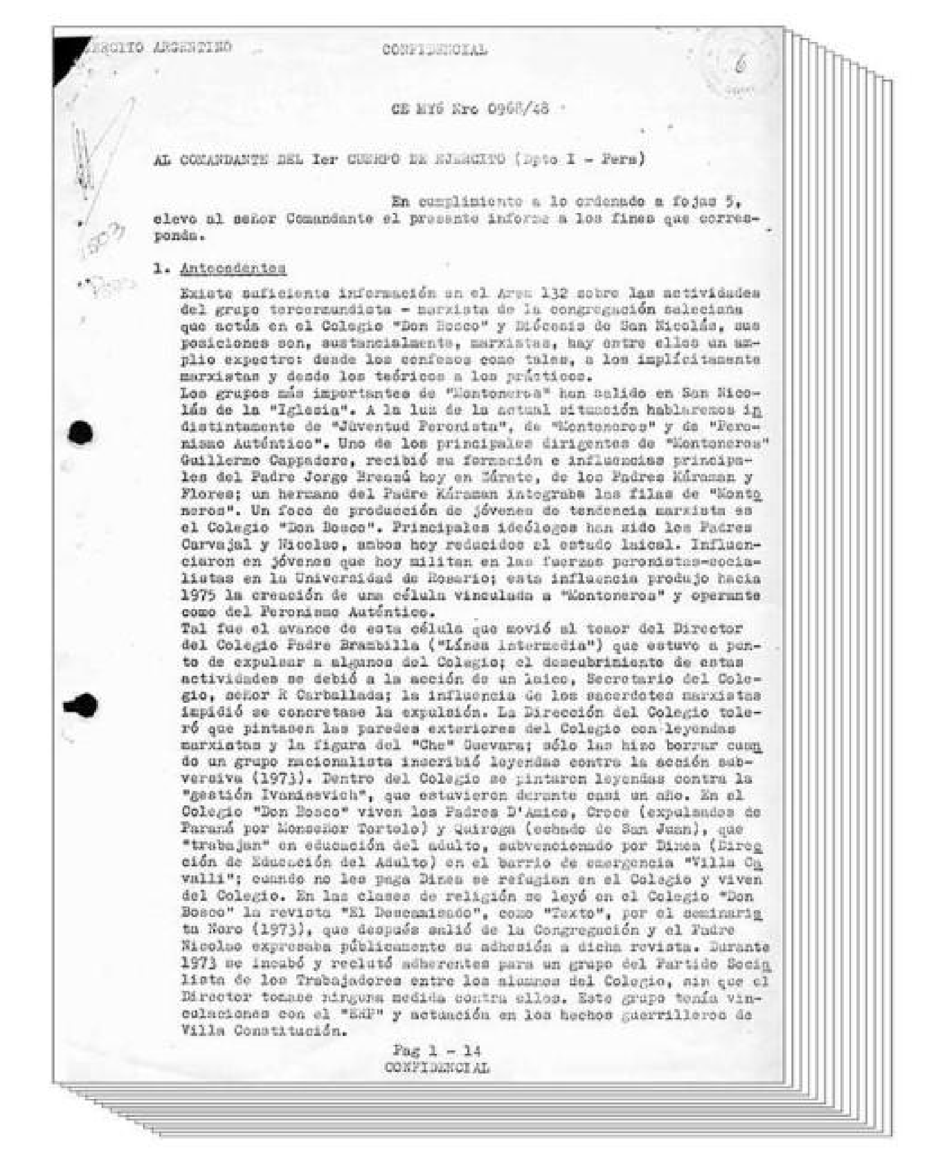
católica y los círculos sociales castrenses. (1593)

Al interno del clero argentino la ruptura ideológica y las claves interpretativas alcanzaron dramáticos extremos. El sacerdote Julio Meinvielle y su discípulo Carlos Sacheri ubicaron al MSTM «en la expansión de la subversión marxista de tipo argelino y, dogmáticamente, en la corriente del "neomodernismo", combinando "así en la condena las razones de orden militar con las razones de orden religioso"». (1594) Para ahondar en ello nos toca ahora mostrar el nexo que se establece entre CC, y su boletín *Verbo,* con Carlos Sacheri y su cruzada ideológica contra el MSTM.

1.2.2. LA TESIS DE LA IGLESIA CLANDESTINA

La Iglesia clandestina es el título del libro del filósofo Carlos Sacheri donde aparece formulada la tesis de la infiltración del comunismo en la Iglesia a través de grupos progresistas. (1595) Sacheri colaboró de manera continua en emprendimientos académicos y políticos en Uruguay, Chile y Venezuela, en donde actuaban diversas células de CC y otros grupos afines. (1596) Si bien el texto había sido publicado por entregas en 1969 en el boletín *Verbo* , al año siguiente toma forma de libro con múltiples estrategias de difusión que se capitalizaron en cinco nuevas reediciones acompañadas por menciones en la prensa y en múltiples conferencias, disertaciones y encuentros. Sacheri «expresó notable habilidad para ganar predicamento en esferas de poder y enarbolar un discurso adecuado para sectores atemorizados por la conflictividad imperante». (1597)

El libro de Sacheri está dedicado en homenaje al papa Pablo VI y a los obispos Buteler, Castellano y Bolatti, a quienes cataloga como víctimas de la Iglesia clandestina. (1598) Dentro del capítulo *Los grupos proféticos y la Iglesia carismática* el autor trata del progresismo que devendría en la aceptación del comunismo marxista. (1599) Y llama a sospechar de todo lo que sea diálogo de cristianismo y marxismo apuntando al ex jesuita Juan Pruden y al grupo de la revista *Tierra Nueva* animada por «Miguel Mascialino y Juan Geltman, de inspiración teillhardiana, marxista y freudiana, ambos profesores del Seminario de Villa Devoto». (1600) El autor apunta también al «grupo de *Ediciones Búsqueda* dedicado a deformar la renovación de la catequesis y a difundir algunos documentos del MSTM y los libros del padre Arturo Paoli». (1601)



ERCITO ARGENTINO CONFIDENCIAL

CE MYG Nro 0968/48

AL COMANDANTE DEL 1er CUERPO DE EJERCITO (Dpto I - Pers)

En cumplimiento a lo ordenado a fojas 5, elevo al señor Comandante el presente informe a los fines que corresponda.

1. Antecedentes

Existe suficiente información en el Area 132 sobre las actividades del grupo tercermundista - marxista de la congregación salesiana que actúa en el Colegio "Don Bosco" y Diócesis de San Nicolás, sus posiciones son, sustancialmente, marxistas, hay entre ellos un amplio espectro: desde los confesos como tales, a los implícitamente marxistas y desde los teóricos a los prácticos.

Los grupos más importantes de "Montoneros" han salido en San Nicolás de la "Iglesia". A la luz de la actual situación hablaremos indistintamente de "Juventud Peronista", de "Montoneros" y de "Peronismo Auténtico". Uno de los principales dirigentes de "Montoneros" Guillermo Cappadoro, recibió su formación e influencias principales del Padre Jorge Bressá hoy en Zárate, de los Padres Káraman y Flores; un hermano del Padre Káraman integraba las filas de "Montoneros". Un foco de producción de jóvenes de tendencia marxista es el Colegio "Don Bosco". Principales ideólogos han sido los Padres Carvajal y Nicoluo, ambos hoy reducidos al estado laical. Influenciaron en jóvenes que hoy militan en las fuerzas peronistas-socialistas en la Universidad de Rosario; esta influencia produjo hacia 1975 la creación de una célula vinculada a "Montoneros" y operante como del Peronismo Auténtico.

Tal fue el avance de esta célula que movió al temor del Director del Colegio Padre Brambilla ("Línea intermedia") que estuvo a punto de expulsar a algunos del Colegio; el descubrimiento de estas actividades se debió a la acción de un laico, Secretario del Colegio, señor R Carballada; la influencia de los sacerdotes marxistas impidió se concretase la expulsión. La Dirección del Colegio toleró que pintasen las paredes exteriores del Colegio con leyendas marxistas y la figura del "Che" Guevara; sólo las hizo borrar cuando un grupo nacionalista inscribió leyendas contra la acción subversiva (1973). Dentro del Colegio se pintaron leyendas contra la "gestión Ivanisevich", que estuvieron durante casi un año. En el Colegio "Don Bosco" viven los Padres D'Amico, Croce (expulsados de Paraná por Monseñor Tortolo) y Quiroga (echado de San Juan), que "trabajan" en educación del adulto, subvencionado por Dinea (Dirección de Educación del Adulto) en el barrio de emergencia "Villa Cavalli"; cuando no les paga Dinea se refugian en el Colegio y viven del Colegio. En las clases de religión se leyó en el Colegio "Don Bosco" la revista "El Descamisado", como "Texto", por el seminarista Moro (1973), que después salió de la Congregación y el Padre Nicoluo expresaba públicamente su adhesión a dicha revista. Durante 1973 se incubó y reclutó adherentes para un grupo del Partido Socialista de los Trabajadores entre los alumnos del Colegio, sin que el Director tomase ninguna medida contra ellos. Este grupo tenía vinculaciones con el "ERP" y actuación en los hechos guerrilleros de Villa Constitución.

Pag 1 - 14

CONFIDENCIAL

Primera página del Informe de Inteligencia del Ejército Argentino —Confidencial— firmado por el teniente coronel Manuel Fernando Saint Aman, sobre el colegio salesiano, los sacerdotes y la pastoral emprendida por el obispo Horacio Ponce de León en la diócesis San Nicolás. (Archivo personal del presbítero José Karaman, †11/6/2012)

Así denuncia:

Quien más ha elaborado, en nuestro país, esta temática característica de los grupos proféticos es el padre Arturo Paoli (de los Hermanitos de Jesús) en su libro *La persona, el mundo y Dios* , ed.

Carlos Lohlé, Buenos Aires 1967. En dicha obra Paoli sostiene reiteradas veces la tesis esencial del progresismo neomodernista. (1602)

También las usinas de pensamiento católico liberal reciben enjuiciamientos de Sacheri quien denuncia al sacerdote Jorge Mejía, director de la revista *Criterio* y profesor del seminario de Villa Devoto, como integrante del «más alto organismo del emporio del progresismo internacional». (1603)

En el capítulo dedicado al MSTM, sin distinción alguna entres sus diferentes miembros y líneas internas, afirma que promueven «invariablemente como soluciones el cambio de estructuras, el socialismo, la estatización de los bienes de producción, la violencia organizada, etc.». (1604) Más adelante el abogado declara una sentencia —que por su tenor subraya en mayúscula— de importantes consecuencias para los análisis de nuestro capítulo: «Considero que el MSTM configura una de las versiones actuales de la Iglesia clandestina en la Iglesia de hoy, y sin duda alguna, el movimiento subversivo más peligroso de esa índole en la Argentina». (1605)

En lo que hace a las personas, el libro denuncia especialmente al secretario general del MSTM, Miguel Ramondetti, de haber sido adoctrinado en los inicios del 60 por un sacerdote francés llegado a Buenos Aires con contactos con el partido comunista local de Villa Crespo (Buenos Aires) y de contactarse en Francia en 1964 con grupos de sacerdotes-obreros y de trasladarse en ese viaje a Argelia y participar de un Congreso Comunista. Lo señala en 1960-1962 como actuando de

[…] *rompehuelgas* y utilizaba a tal efecto el camión de la cooperativa para llevar a los matones encargados de amedrentar a los proletarios *desobedientes* . Su enseñanza en materia de comunismo consistía en presentar a este como un paso obligado impuesto por el sentido de la historia, que luego cedería para transformarse en un colectivismo universal. (1606)

Sacheri dice en su libro que Ramondetti recibía a sacerdotes del interior del país y que les practicaba «el lavado de cerebro según técnicas conocidas» y que «prosiguió su tarea de adoctrinamiento con todo un grupo de seminaristas, entre los que se encontraba (el por entonces) seminarista [Jorge] Galli». (1607) El capítulo 15 es una denuncia de los sacerdotes Arturo Paoli (hermanito de Jesús), «difusor de progresismo y de marxismo», (1608) y Milan Viscovich (Córdoba), «su militancia marxista ha sido repetidas veces denunciada». (1609)

La tesis del libro es declarar al MSTM como un fenómeno pseudoprofético que entronca con el modernismo condenado por el papa Pío X (1907), ofreciendo una versión más diluida del mismo e infiltrando el marxismo en la Iglesia. Critica la interpretación «unilateral» del espíritu y de los documentos del Concilio Vaticano II realizado por el MSTM. (1610)

La prédica de Sacheri tendrá importantes consecuencias en orden a la violencia desplegada entre los sacerdotes católicos si tenemos en cuenta que una edición entera de *La Iglesia clandestina* es regalada por completo al ejército. (1611) La idea-fuerza de la infiltración marxista en la Iglesia católica llegó a ser mucho más que una *tesis* y se constituyó en un componente importante del *sentido común* en los ambientes castrenses. Numerosos informes de inteligencia que hace años forman parte de los procesos judiciales por crímenes de lesa-humanidad dan testimonio de ello. Sacerdotes y obispos son abiertamente acusados de infiltrados en la Iglesia y enemigos del auténtico catolicismo. Así se expresa uno de estos informes sobre la figura del obispo Carlos Horacio Ponce de León: «Hace falta lucidez intelectual y cierto coraje para entender que un obispo es traidor a la Iglesia, y para obrar sin el respeto que la doctrina enseña para con el sacerdote, cuando este está destruyendo su patria y su fe». (1612)

De allí que el análisis de *La Iglesia clandestina* reviste capital importancia en este capítulo sobre *actuación sacerdotal* no solo por su embestida contra los STM sino también porque el principal guía intelectual de Sacheri —con quien desde los 15 años se sumergió en el estudio de Santo Tomás de Aquino— fue el influyente sacerdote del clero porteño Julio Meinvielle. (1613) Cura párroco de Versalles, Meinvielle, fundó un ateneo popular y promovió la creación de una escuela primaria y un campo de deportes. También creó la Unión de Scouts Católicos Argentinos. Fue un importante animador de los Cursos de Cultura Católica y colaboró en la organización de la ACA. Su vocación y capacidad de difusión cultural hicieron de él un referente para generaciones de cuadros con inclinación intelectual. En 1948, participó en la fundación de la Sociedad Tomista Argentina. Su cosmovisión tomista no impidió su polémica con otros pensadores formados en esta corriente, como la que tuvo con Jacques Maritain a partir de 1936. Floreal Forni ha prestado especial atención a su trayectoria:

Muy coherente y articulado intelectual integrista que se convierte por dos décadas en el inspirador de un nacionalismo elitista, con base religiosa, de gran predicamento. Durante los años treinta, predica abiertamente que el fascismo es el menos malo de los sistemas

políticos y una interpretación de la perversidad del mundo moderno con fuerte acento en el rol de los judíos. (1614)

A fines de 1950, obró como asesor de la organización paramilitar, antisemita y anticomunista Tacuara de la Juventud Nacionalista, (1615) de quien fue el principal mentor ideológico y espiritual, y cuyo primer líder fue el ex seminarista Alberto Ezcurra a quien nos referimos en el punto siguiente. Fundada poco después de la caída de Perón por un grupo de ex militantes de la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios, rama estudiantil de la Alianza Libertadora Nacionalista. (1616) En lo específico de nuestra investigación sobre la actuación sacerdotal, Meinvielle alcanza un protagonismo significativo en los debates del clero porteño durante 1971 como reactor principal al MSTM. (1617)

1.2.3. EL INFLUJO IDEOLÓGICO DEL VICARIATO CASTRENSE Y SUS CAPELLANES

Desde el comienzo del capítulo indicamos como propio de la interpretación histórica —y por tanto tarea del historiador— buscar *entender* el flujo consciente de aquellas ideas-fuerza que han constituido los elementos de control de la actividad sacerdotal, en este caso del sector clerical afín al militarismo. En el período que estudiamos imperaba la firme convicción de que la Unión Soviética comandaba un plan para apoderarse del mundo occidental, mediante el apoyo a los partidos, movimientos y agrupaciones que enfrentaran a las autoridades establecidas. Tanto en Ousset, como en muchos católicos contrarrevolucionarios arriba presentados, detrás de cualquier intento de reforma del sistema capitalista, de reivindicación de la causa de los pobres, de anhelo de cambio social, late el influjo ideológico y político del comunismo internacional, que intentaba minar los cimientos mismos de la «supuesta» civilización occidental y cristiana. (1618) Esto, que a la distancia de medio siglo nos parece una cosmovisión impregnada de rasgos paranoicos, constituía un tormentoso clima de época cuyo influjo se integró como un acervo ideológico en la cultura política y eclesial. En este clima de ideas y de pasiones, marcado por un paradigma católico contrarrevolucionario, no faltaron sacerdotes que contribuyeron a la formación de los militares argentinos, que protagonizaron el terrorismo de Estado. Entre los clérigos que participaron de este sentir epocal muchos ejercían el oficio de capellanes de las FFAA. (1619) A ello contribuyó hondamente que el Vicariato Castrense —con los obispos Tortolo y Bonamín a la cabeza— se convirtiera en el lugar privilegiado para esta «siembra» de ideas. (1620)

Esta prédica integrista católica, dirigida a las FFAA, se acelera intensamente después de julio de 1974 a partir del fallecimiento de Perón. Si bien el peronismo en el gobierno se encarga de combatir a la guerrilla, (1621) y realiza intentos de encausar el activismo sindical, el restablecimiento del orden en la sociedad es una tarea que los integristas adjudican a los militares. (1622) Desde los editoriales de la revista *Verbo* juzgan el clima de violencia política en Argentina como propio de una «guerra no convencional» que incluye fuertes componentes de acción psicológica y revolucionaria. Informes de inteligencia de la época dicen ver el enemigo subversivo infiltrado en catecismos para niños, ediciones de la Biblia y otro tipo de literatura cercana a la renovación eclesial en marcha. (1623) Entienden además que la protesta social y el terrorismo desplegado por la guerrilla representan etapas coordinadas de una ofensiva contra los fundamentos católicos de la sociedad argentina:

[…] la naturaleza de la guerra en curso es esencialmente religiosa porque la tentativa de reemplazar la vigencia de una efectiva justicia por un régimen de esclavitud bajo la conducción de una «nueva clase dirigente», que propugnan los marxistas da a esta lucha su sentido trascendente. Sentido trascendente revelado como por contraste por las falencias de nuestra sociedad apartada de Dios en sus costumbres y en sus Leyes y que solamente se salvará si encuentra de nuevo el camino de la Verdad y del Bien. A eso pueden ayudar poderosamente las Fuerzas Armadas si sus cuadros saben entender su misión de soldados cristianos. (1624)

De nuestra parte, coincidimos en que estas ideas son fundamentales para entender la etapa que se inicia en la Argentina a partir de 1976, ya que esta matriz católica de base conservadora y rasgos integristas fue compartida en un sector significativo de las FFAA, como sustrato ideológico común de lo auténticamente argentino. Sin embargo, a pesar de esta vocación del integrismo católico por difundir sus ideas entre las FFAA, no parece que su proyecto restauracionista de una *civilización católica* haya alcanzado entre sus filas un lugar hegemónico ni mayoritario. Fueron frecuentes las pujas ideológicas que se dieron en el interior de FFAA entre integristas, conservadores o liberales. Lo cierto es que esta diversidad en los militares argentinos quedó —solo coyunturalmente— en segundo plano a la hora de enfrentar a la guerrilla, ante el temor de que iba *in crescendo* —¿real, imaginario, autoexagerado?—, de que ella tenía las capacidades para llevar a cabo sus máximos objetivos políticos de la toma del poder. Esto último no debe invisibilizar que esta corriente militarista logró nutrirse de otras fuentes diferentes de legitimidad, que respondían a intereses políticos y económicos que

exceden en mucho la «mística» contrarrevolucionaria, bebida en las fuentes del integrismo católico. (1625) El accionar represivo precisó *mucho más* que ese componente religioso: una legitimidad de origen que las FFAA consideraban otorgada por la situación caótica en la que había sumido al país el gobierno peronista; la legitimidad de ejercicio, derivada de la capacidad de las FFAA para poner en vigencia el orden deseado por muchos en la sociedad argentina y, finalmente, una legitimidad de fines, asentada en los objetivos de reinstauración republicana que el militarismo levantaba como bandera para la parte «sana» de la sociedad. De manera transversal a todas estas dimensiones —ya desde antes del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976—, las FFAA procuraron una legitimación en un trato cercano con obispos y sacerdotes. (1626)

Afirmar lo anterior nos reclama prestar especial atención a otras exploraciones en torno a cómo fueron procuradas estas distintas legitimidades. Morresi afirma que inmediatamente después de que Cámpora asumiera el gobierno, Jaime Perriaux y su grupo comenzaron una lenta tarea de aunar voluntades y apoyos para un gobierno militar que veían como única salida posible al desgobierno peronista, evidenciado en la liberación de los presos políticos y el recrudecimiento de las operaciones armadas de los grupos subversivos. (1627) Ya en este momento, surge la idea de que el próximo gobierno deberá hacer aquello que Onganía no logró: reorganizar el país en sus estructuras básicas, tanto políticas, como económicas y culturales. Aunque —como venimos diciendo— la dimensión religioso-integrista no estuvo ausente, la «cocina» del golpe de Estado no surgió únicamente de esa facción. Tampoco estaba entre los reales objetivos de la junta militar, que ejerció el gobierno de facto, una restauración de la *ciudad católica,* y menos aún al modo que los integristas lo imaginaban.

Por último, es importante notar las claras divergencias dentro de las FFAA entre lo que ha dado en llamarse el sector de los *duros* —en el lenguaje de la época llamados «halcones» o «pinochetistas»—, conformado por oficiales al mando de tropas, en general cercanos al nacionalismo, y otro sector denominado *blando* —«palomas» o «politicistas»—, fuerte en los rangos más encumbrados y más cercanos a las posiciones liberales. A pesar de que ambos apoyaban la lucha antisubversiva, el conflicto fue recurrente en las FFAA al comienzo de la dictadura. (1628) Sin embargo, a favor de nuestro modelo de lectura histórica antes expuesto, (1629) ambos sectores castrenses se aúnan en una perspectiva económica afín al liberalismo-conservador propio de las élites. El sector que logra imponerse, surgido de la amalgama de nacionalistas y liberales, reivindica tradiciones morales

y culturales, pero políticamente se expresa en ambiciones modernizantes e institucionalizantes, proclive a un ordenamiento jerárquico de individuos-ciudadanos. Con el tiempo se mostrará alejado del integrismo católico, aunque no dejará de señalar la importancia social de una ética cristiana para que el orden político funcione. (1630)

En el plano de la coyuntura de los setenta, aunque las mediaciones teológicas provean de argumentación religiosa al sentido y justicia de la lucha subversiva, las líneas internas presentes en las FFAA se manifestaron dialécticamente en el campo de la ética militar. A mencionarlo nos dedicamos brevemente a continuación.

1. 3. La concepción ética del militarismo. Argumentos en la actividad represiva

El general está contra el modo de la lucha antiguerrilla; querría limpieza en los procedimientos; ley (aunque protesten en el extranjero) y seria aplicación. (1631)

Es interesante el periplo de Alberto Ezcurra Uriburu, hijo del militante católico-nacionalista Alberto Ezcurra Medrano. Después de abandonar el Movimiento Nacionalista Tacuara, Ezcurra retoma su vocación sacerdotal en 1964, bajo el auspicio del capellán militar Roque Puyelli y será ordenado sacerdote por Adolfo Tortolo en 1971 quedando como activo partícipe en el Seminario de Paraná. (1632) Ezcurra refinará sus ataques al marxismo mediante una filosofía política que emparejaba el nacionalismo católico integrista con la doctrina de la lucha contrarrevolucionaria. A través de la revista *Mikael* , (1633) se expresa una larga tradición nacionalista cultivada por los círculos teológico-militaristas. Fue por esos años, probablemente en 1974 o 1975, que escribió —aprobado por el arzobispo Tortolo— su estudio *De Bello Gerendo* (la conducta de la guerra), acerca de las condiciones de la «guerra justa» en relación al terrorismo marxista. (1634) Partiendo de su concepción de guerra justa, el libro tiene el objetivo de «llenar el vacío moral y jurídico legislativo que hay en el tema». (1635) En la concepción ética exhibida en su libro, Ezcurra esgrime que la Patria está en lucha ante la guerra revolucionaria marxista aunque

[…] ninguno de los centros de poder que la promueven se hace responsable de su declaración […] como guerra internacional constituye una injusta agresión; como guerra civil es delito de sedición. Por tanto, *la resistencia pasiva y activa, por medios legales y por la coacción armada,* hasta la total eliminación de los focos subversivos

es no solo legítima sino obligatoria. (1636)

La doctrina de la guerra justa contra el enemigo subversivo será parte del acervo teológico ofrecido por el Vicariato Castrense, que toma especial auge a partir de la asunción de Adolfo Tortolo en el Vicariato, el 7 de julio de 1975. (1637) Fuentes documentales constatan la presencia de todo un corpus de *formulaciones morales* para la lucha antisubversiva. A esos «valores» supieron apelar o recurrir algunos capellanes castrenses en el ejercicio del ministerio sacerdotal en medio de los problemas de conciencia de los oficiales de las FFAA.

Junto al mencionado libro de Ezcurra, otro texto de lectura obligatoria para la comprensión del clima de ideas que estamos apuntando en nuestro capítulo es la obra de Edmundo Gelonch Villarino (1940-2018), discípulo de Jordán Bruno Genta en los años setenta, quien bajo el seudónimo de Marcial Castro Castillo redactó *Fuerzas Armadas: ética y represión.* (1638) De estas dos obras hallamos referencias explícitas o implícitas en los Boletines del Vicariato Castrense. (1639)

Además de compartir este concepto de guerra justa contra el enemigo subversivo, en la tercera parte de su libro, Castro Castillo titula preguntando *¿Qué está permitido hacer al enemigo?* El autor ofrece allí su acercamiento ético a la cuestión de la tortura que aquí tan solo mencionamos en orden a nuestro balance axiológico final.

Únicamente los delitos gravísimos y daños irreparables pueden ser castigados con la muerte. Para delitos menores deben aplicarse penas menores, pero que siempre consisten en la privación, definitiva o temporaria, de algún bien. Este bien del cual se priva al penado puede ser: la libertad, mediante prisión; la honra, mediante la publicidad de su culpa; o bien la integridad física, *mediante castigos corporales, sufrimientos físicos o, aun, mutilaciones* . (1640)

Es importante anotar aquí, que tanto Ezcurra como Castro Castillo formulan su ética de *principios* para una guerra contrarrevolucionaria en el paradigma de una represión que debía comprenderse como *legal* y no *clandestina* , a la que juzgarían como ilícita al caer en las mismas prácticas que el *enemigo* . (1641) Al interno del Vicariato el tema de la tortura de los detenidos tuvo particular relevancia. Bonamín refiere en su diario muchas veces la inquietud sobre el tema de la tortura entre militares y la necesidad de «aunar criterios» entre los capellanes. (1642) Indicamos una oportunidad en que conversa con Tortolo del tema debido a la carta recibida de un sacerdote jesuita:

Conversación con el vicario […] Me da a leer una carta del padre Vicente Pellegrini, S.J. (de la Fundación Centro de Invest. y Acción Social) relativa a torturas, y me dice que para responderle y «aunar criterios» le preste los apuntes de mis charlas sobre la violencia. Para mí que le han dicho que yo apruebo las torturas; y ese es un modo elegante de cerciorarse. (1643)

La necesidad de precisar la concepción ética-militar aparece también dentro de las FFAA. (1644) Un registro de ello en el diario del provicario castrense Victorio Bonamín, en el principio que el general retirado Eduardo José Catán, presidente de Petroquímica Bahía Blanca parece argumentar «contra el modo de la lucha antiguerrilla; querría limpieza en los procedimientos; ley —aunque protesten en el extranjero— y seria aplicación». (1645)

En el marco de la tercera jornada de pastoral castrense realizada en Bahía Blanca en octubre de 1976 —con la participación del comandante del V Cuerpo General de Brigada Acdel Vilas—, consta que el obispo Tortolo «añadió un anexo, a pedido de algunos capellanes, para establecer *las leyes* que deben presidir las acciones bélicas contra la subversión». (1646) Semejante aspiración no puede sino hoy, a la luz de todo lo acontecido, dejar de llamarnos la atención. Sobre todo, porque la realidad de la violación de los DDHH en los centros clandestinos de detención (CCD), a esa altura del año 1976, en nada se condecía con la formulación de principios éticos abstractos, por más teólogos, generales retirados u obispos o capellanes que los formulen.

Tal como reza el título de este apartado: *las ideas fundan acciones* , y también omisiones. Reconocer esta verdad parece fundamental para la memoria contrita de los hijos de la Iglesia que anhelan estos capítulos dedicados a la actuación sacerdotal. Las ideas legitiman acciones, avalando *en concreto* —no ideas en la discusión académica— sino prácticas y usos que configuran un código común del ambiente donde se ofrecen, exponen y escuchan. ¿Podían no darse cuenta de ello los sacerdotes que tales principios esgrimían? ¿Podían no advertirlo los capellanes al escuchar los problemas de conciencia expresados por los oficiales? Preguntas que legítimamente el historiador debe hacerse en orden a la interpretación histórica que busca y quiere ofrecer con su investigación. (1647)

Consideramos que difícilmente pueda darse un choque más violento entre los hechos históricos acaecidos —y abundantemente probados por los Juzgados nacionales y extranjeros— y la ética abstracta formulada. Y de tan espantosas consecuencias para la vida

de tantos. La gravedad ética del asunto en la Argentina desde 1975 en adelante radicó que en los hechos se realizó un uso *irrestricto e ilimitado* de la tortura en los centros de detención *clandestinos* . Lo formulado desde una ética abstracta de principios cristianos para la guerra, y concebido como último recurso a fin de restaurar la paz y el orden, termina siendo utilizado como la práctica común amoral y pragmática. (1648) Lo juzgado repetidamente como de carácter *excepcional* entre argumentos teóricos de ética-militarista —presente en la formación de los capellanes desde las fuentes arriba mencionadas— es ejercido de manera *irrestricta y clandestina,* sin ningún derecho a defensa, ni juicio alguno, más que el de la errática conciencia del grupo de tareas, que no se limitaba a la aberrante práctica de la tortura, sino que además violó, privó de la identidad a los hijos nacidos en cautiverio, asesinó y arrojó los cuerpos desde los aviones al mar. (1649) Como veremos, también nuestros testimonios lo recogen abundantemente. (1650)

Además de lo recién afirmado, pensamos que sería una simplificación excesiva reducir la gravedad de tamañas violaciones a los DDHH a las catequesis y prédicas morales militaristas que arriba analizamos. La tortura y los apremios ilegales, que estuvieron históricamente presentes en el aparato represivo del estado —ya desde los años treinta para los prisioneros políticos—, (1651) alcanzaron en el período del terrorismo estatal aquí analizado, una crueldad y gravedad inusitadas cuyas causas no pueden adjudicarse *principalmente* a la formulación de principios abstractos, por más superados que hoy la moral católica los considere. La fuente histórico vital, experimental —y también teórica— donde las FFAA bebieron la capacitación para la «guerra sucia» que llevaron a cabo ha sido profusamente estudiada desde el advenimiento de la democracia. (1652) Las prácticas aberrantes cometidas fueron aprendidas y enseñadas en entrenamientos militares. El uso de la tortura «fue un punto neurálgico del modelo francés de guerra contrarrevolucionaria en el que se formaron los oficiales argentinos desde finales de la década del cincuenta». (1653) Como afirma Olga Echeverría:

La influencia francesa (particular y tempranamente influyente en la Argentina) llegó a través de la presencia de oficiales franceses en la Escuela Superior de Guerra (ESG), textos militares difundidos por el entonces coronel Carlos Rosas (1916-1969), antiperonista, ateo, opositor férreo a Onganía y formado en la Escuela Superior de Guerra de París, donde también fue agregado militar. Fue un oficial de mando y de gran predicamento intelectual en el Arma. (1654)

Resulta importante resaltar que el aparato teórico que señalaban

las FFAA en sus documentos internos sobreexcede en mucho las fuentes del integrismo católico que hemos estudiado. Los textos sostienen que el país y la región se encontraban frente a una forma de guerra particular que requería respuestas integrales:

Para ello elaboraron, entre 1968 y 1976, cinco manuales: *Operaciones sicológicas* (1968), *Operaciones contra fuerzas irregulares* (1969), *Operaciones contra la subversión urbana* (1969), *Prisioneros de guerra* (1971) y *Operaciones contra elementos subversivos* (1976). Algunos de ellos tenían carácter confidencial y circulaban solo entre los cuadros superiores. Dichos manuales, dice César Tcach, fueron claves en un doble sentido, por un lado, en la socialización de valores compartidos por la «comunidad militar» y, por otro, en las directrices prácticas que de ellos emanaban. (1655)

Tengamos presente que por la Escuela de las Américas pasaron 598 militares argentinos, para entrenamiento militar, la mayoría precisamente durante el período que aquí analizamos. Los oficiales de las FFAA asistían a los cursos de Inteligencia Militar, Guerra Urbana e Interrogatorios, en tanto los gendarmes —mayoritariamente suboficiales— asistían a clases sobre Operaciones en la jungla. Además de instrucción militar, los estados de América Latina recibieron apoyos económicos a partir de los Programas de Ayuda Militar (PAM) que buscaban la subordinación de las políticas a los intereses norteamericanos. (1656)

No obstante, según los resultados de nuestra investigación, estos entrecruzamientos ideológicos no implican olvidar que los aportes teóricos del catolicismo militarista fueron también una contribución a la legitimación de la tarea represiva, al menos ayudaron a naturalizarla como algo que debía tolerarse para el bien de la Nación. (1657) Lo advertimos nuevamente, aquí el influjo es mucho más convivencial que teórico. Las décadas de mutuas e influyentes relaciones entre los grupos integristas y las FFAA permitieron naturalizar para los años setenta aquello tan terrible que el capitán Scilingo dice haber escuchado del capellán de la ESMA cuando le manifestó problemas de conciencia luego de su primer vuelo de la muerte: esas muertes eran necesarias porque se estaba en guerra. No se trataba de cualquier tipo de muerte, era una muerte cristiana. (1658)

2. Acciones entre pasiones. Vicariato y capellanes militares

Si según Sto. Tomás es lícita la pena de muerte […], la tortura es menos que la muerte. (1659)

Consignar la actividad del Vicariato Castrense durante el período corresponde al capítulo octavo del Tomo II. Aquí nos concentramos en ofrecer solo cuatro apuntes que conectan con las fuentes de memoria oral analizadas en el título siguiente y que preparan nuestro balance axiológico final. Los titulamos siguiendo algunas expresiones propias de los protagonistas.

2.1. Función de los capellanes

Función de los capellanes: dar criterios sobrenaturales al accionar de los militares . (1660)

De acuerdo al reglamento del Vicariato Castrense aprobado en 1958 por decreto 5924 del presidente de facto Pedro E. Aramburu, los capellanes cumplían en el mundo militar las tareas religiosas comunes de un sacerdote, como administrar los sacramentos (bautismo, comunión, etcétera), predicar el Evangelio, celebrar misa, escuchar confesiones, catequizar. Pero además, se destaca el aporte patriótico y educativo de la actividad sacerdotal en orden a contribuir al mejoramiento y formación moral de las FFAA, haciendo de ellas una escuela completa que constituya, para el país, la más alta expresión de elevación ciudadana, fomentando el amor a la patria y su historia, la veneración a los héroes, la obediencia a las autoridades y el cariño a la institución. (1661) Es importante la siguiente formulación de los boletines del vicariato:

Brindar al personal de las FFAA toda clase de oportunidades para que sus problemas morales y sus particulares estados de conciencia puedan ser expuestos en consulta voluntaria, asesorándolo en sus asuntos personales y familiares, teniendo siempre en cuenta su salud espiritual, *las exigencias del servicio* , de su grado y especialidad, el bienestar de sus hogares y la finalidad de las FFAA. (1662)

La «mística» transmitida a los capellanes es que los soldados son instrumentos de Dios para la salvación de su pueblo y los sacerdotes deben hacerlos conscientes de eso, ofreciendo criterios sobrenaturales para el accionar militar.

A nosotros nos toca enfocar los problemas con la luz del Evangelio, destacar en el acontecer cotidiano los signos reveladores de una intervención divina, esclarecer las conciencias. [...] Nadie puede minimizar la importancia que en los designios de la Providencia tienen los acontecimientos que están sacudiendo a la Nación. Mucho menos nosotros. Al contrario, [...] hemos de velar para que nuestros queridos militares adviertan, agradezcan y aprovechen para sus almas

este paso de Dios por sus filas. (1663)

Entre las herramientas más destacadas con que la actuación sacerdotal de los capellanes castrenses entre las FFAA contaba para la trasmisión de la argumentación religiosa y ética mencionada en nuestros apartados anteriores fueron las *Semanas de Religión y Moral,* y las *Acampadas* . (1664)

Durante el período 1975-1983, las FFAA y de Seguridad instalaron en el país más de 400 CCD permanentes y transitorios, que se constituyeron en el dispositivo central de la metodología represiva. El obispo Bonamín, según el registro de sus agendas, visitó catorce unidades militares entre abril y diciembre de 1976 que contaban con CCD. Más de 100 sacerdotes ejercieron su trabajo pastoral en unidades militares donde funcionaban estos centros clandestinos. Además, entre 50 y 60 lo hicieron en comandos de zona, comandos de subzona o jefaturas de área que tenían a su cargo CCD alojados en diversas dependencias militares o policiales. Muchas víctimas cargan con el recuerdo de la voz de capellanes que se acercaban luego de las sesiones de tortura para ofrecer «auxilio espiritual» o un «momento de charla». Documentos y testimonios dan cuenta de que la función de los capellanes, que era exhortar a los militares a cumplir los mandamientos y el Evangelio, se encuentra con frecuencia tristemente oscurecida en el período que estudiamos.

2. 2. Operativos y criterios

Problemas de Tucumán, respecto a torturas y prisioneros. Nuestros capellanes necesitan aunar criterios . (1665)

El autodenominado *Operativo Independencia* marcó el inicio del terrorismo de Estado. Se trató de la primera intervención masiva de las FFAA y de seguridad que con la autolegitimación de lucha contra la guerrilla establecieron un plan sistemático de exterminio de opositores políticos con el uso del aparato estatal. (1666) El operativo representó un verdadero ensayo de las prácticas que a partir del 24 de marzo de 1976 la Junta de Comandantes extendería a todo el territorio nacional. Fue en Tucumán donde se inauguraron los primeros centros clandestinos de detención, se aplicó la tortura en los interrogatorios y se puso en funcionamiento la desaparición forzada de personas. Hubo más de treinta centros permanentes y transitorios donde extraían información a los detenidos y establecían su destino: liberación, permanencia, legalización de la detención o ejecución. Por «La Escuelita» de Famaillá pasaron al menos 1500 víctimas entre febrero y diciembre de 1975. Los obispos castrenses Tortolo y

Bonamín ofrecieron su visita a la zona de operaciones. (1667)

En lo que hace a la actuación sacerdotal, la directiva del Ejército Nº 404 de 1975 para la lucha contra la subversión incluyó los puntos referidos al *servicio religioso* . Los capellanes conformaban aquella parte del personal militar que debía contribuir con «orientaciones concretas» a «contrarrestar el accionar destructor del enemigo que pretende socavar los fundamentos de nuestra formación espiritual». (1668) Los más de cuarenta capellanes castrenses que pasaron por el operativo Independencia —según expresa el mismo Bonamín al ser entrevistado— estaban autorizados a celebrar misa fuera de los lugares sagrados y oír confesiones en zona militar. (1669) Así, mientras el Estado ofrecía el marco legal a la lucha contra la subversión, la actuación de los capellanes ofrecía asistencia espiritual contra los designados como enemigos internos de la Patria, y una amenaza a los que consideraban valores de la civilización occidental y cristiana. En este marco, los miembros de Ciudad Católica reparten 30.000 rosarios en las filas del Ejército, y las ideas que configuran la concepción ética de la guerra contrarrevolucionaria arriba mencionada ofrecen fundamento a las acciones y omisiones de este segmento del clero. (1670) Los capellanes ofrecieron asistencia a los militares en medio de una coyuntura bélica que montaba lugares de detención clandestina y obtenía información con apremios ilegales en orden a las actividades de inteligencia del estado. Los jefes de los centros clandestinos reportaban a los jefes de zona y los servicios de inteligencia recibían y procesaban la información que se obtenía con los interrogatorios que iban acompañados de apremios ilegales y torturas. (1671)

A partir del 24 de marzo de 1976, el nuevo gobierno militar materializó un proyecto autoritario que buscó recomponer la hegemonía política, eliminando no solo las organizaciones armadas sino toda radicalización de movimientos políticos, sindicales, obreros y estudiantiles. Profundizando la metodología represiva se presentó al conjunto de la sociedad como única fuerza capaz de reorganizarla y refundarla sobre nuevas bases y en todas sus dimensiones. Ante la enorme crisis política y social del país, y el accionar de los grupos guerrilleros, se reeditó la alianza de las élites conservadoras con las FFAA. Frente a la división interna en el Episcopado, una mayoría de obispos optó por la *unidad institucional* bajo la dirección de unos pocos integristas, pero en posiciones claves. El espanto al peligro marxista parece haber logrado la cohesión suficiente, al menos en 1975-1976. (1672) Como parte de un sentido común compartido entre los obispos y una parte considerable del clero argentino, primaba la convicción de que las FFAA eran las únicas capaces de detener en la sociedad —e

incluso en la propia Iglesia— la infiltración marxista. Sin embargo, como bien ha estudiado Alonso, la actividad represiva tuvo como blanco mayoritario principal a los trabajadores y sindicatos, entre quienes se registraría para 1983 el mayor número de desaparecidos. (1673)

2. 3. Las filas del enemigo

La Iglesia opera en la diócesis de San Nicolás bajo la dirección de monseñor Ponce de León como una resultante de fuerzas enroladas sustancialmente en las filas del enemigo . (1674)

Respecto a la naturalización por parte de los capellanes de las desapariciones de personas, los testimonios dan cuenta de la misma matriz de interacción funcional. En un diálogo con Suárez Mason, el sacerdote José Fernández —capellán del Comando de Arsenales— preguntaba «qué se puede responder a los familiares de los subversivos presos, primeras víctimas de sus hijos, sobre su paradero o sobre el trato que reciben», a lo que Suárez Mason respondió:

Está muy bien hecha la pregunta. Hay que pedir templanza y conducta, pero yo no puedo tampoco poner unilateralmente en la vidriera a los que se juegan por nosotros todos los días. La nuestra es solo una réplica y cesará cuando ellos no insistan más. El mal está perfectamente planeado para corroer un sistema jurídico y obligarnos a entrar en una guerra total. Pero nosotros tenemos principios y luchamos para que puedan seguir en pie. (1675)

Seguidamente otros sacerdotes salieron a apoyar las posturas del jefe del I Cuerpo. El sacerdote José Menestrina —capellán Mayor del Ejército— manifestaba que el pensamiento del general «nos hace desembocar en una opción entre cristianismo y marxismo. Nos sentimos identificados con las Fuerzas Armadas y la Patria en su defensa». (1676) Según la crónica de la jornada, el sacerdote José María Lombardero —del Batallón de Arsenales 101— respondiendo a una inquietud del capellán Fernández «explica el carácter irregular de esta lucha y la legitimidad de la violencia contra la violencia [...] La lucha patriótica de la Fuerzas Armadas debe ser hasta las últimas consecuencias». (1677)

Respecto a la connivencia del clero castrense con la persecución sufrida por el resto del clero hay una notación en las agendas del obispo Bonamín muy elocuente al respecto. Cuarenta y cinco días antes del golpe, el 6 de febrero de 1976: «10:30. General Buasso: vino a saludar a monseñor Tortolo, de paso quiso conversar conmigo “sobre

lo que va a pasar"; conveniencia sería, de "prevenir" a la Santa Sede por si son detenidos algunos sacerdotes». (1678) Lo cierto es que eso efectivamente venía sucediendo ya desde 1975, y se incrementará especialmente a partir de 1976, tanto con sacerdotes como con sus colaboradores laicos y miembros de la vida religiosa. Como señala Morello, «entre el 2 y el 16 de febrero asesinaron a seis creyentes católicos y detuvieron a otros tres. El golpe de Estado se ponía en marcha y sabía a quién iba a atacar. No hubo "daños colaterales", sino la profundización de una lógica represiva determinada». (1679) Ello resulta un hecho innegable ante la contundencia de los números:

En los primeros años de la dictadura, 19 sacerdotes fueron detenidos-desaparecidos y más de 120 presos, torturados, exiliados o deportados (lista confeccionada por José Pablo Martín y Domingo Bresci). La anotación días antes del golpe de Estado demuestra el carácter planificado del accionar represivo. Si la «infiltración marxista» no escapaba a la Iglesia católica, la «lucha antisubversiva» comandada por las FFAA debía inmiscuirse en territorio aliado para sanearlo. Y hacerlo con el aval de la jerarquía. «Prevenir» a la Santa Sede significaba ponerla sobre aviso para evitar reacciones que pudieran obstaculizar o deslegitimar las acciones. (1680)

La persecución militar de sectores católicos se intensificó a partir de marzo de 1976. En La Rioja del obispo Angelelli, «el jefe de la policía afirmaba que la infiltración marxista en la Iglesia era gravísima». (1681) Un informe de inteligencia inculpaba al obispo de San Nicolás Ponce de León y a numerosos sacerdotes diocesanos del siguiente modo: «Es evidente que la Iglesia opera en la diócesis de San Nicolás bajo la dirección de monseñor Ponce de León como una resultante de fuerzas enroladas sustancialmente en las filas del enemigo». (1682) Semejantes acusaciones al interno de las fuerzas de seguridad de la dictadura constituía una condena anticipada que no tardaría en tener consecuencias sangrientas. A un mes del golpe militar, el 26 de abril de 1976 los curas riojanos le escribieron al obispo Vicente Zazpe describiendo su situación de «asfixiante y difícil», ya que los acusaban de «marxistas y subversivos». Algunas de las situaciones más conflictivas las reseña el mismo obispo Angelelli «ante sus pares en la Asamblea Episcopal de la CEA en mayo de 1976; es una reseña de 37 estaciones del calvario riojano, a partir de la instalación del gobierno de facto de marzo de 1976». (1683) Para comprender el terror desplegado sobre el campo de los sacerdotes resulta importante considerar tanto a los actores concretos como a las circunstancias en las que se relacionaron con los referentes católicos con esta configuración del poder del estado terrorista. La purga del catolicismo se transformó en una persecución abierta con objetivos

claros y definidos. La hostilidad hacia algunos sacerdotes católicos fue evidente. (1684) Estos sacerdotes eran considerados enemigos que malinterpretaban la doctrina católica y seguían premisas falsas. (1685) La misma acusación recibirán los jesuitas Francisco Jalics y Orlando Yorio detenidos en mayo en Capital Federal y secuestrados en condiciones aberrantes durante días en la ESMA. Es importante establecer comparaciones. Al analizar estos hechos, Yorio afirmó que su torturador —al que nunca pudo ver— tenía conocimientos de teología y lo acusaba de unir a los pobres y de interpretar literalmente la Biblia. (1686)

El rápido tilde de adscribir al tercermundismo, que calificaban sin distinción como de ideología marxista, los colocaba en una región de violencia simbólica fronteriza a la desaparición y la muerte. El maridaje entre la tesis belicista del enemigo interno y la ideológica de infiltración marxista clandestina en la Iglesia hizo de ficción legitimadora de la persecución y secuestro de numerosos sacerdotes. Al capellán castrense cordobés Rubén Alá, también salesiano como Bonamín, numerosos testimonios que consultamos lo vinculan señalando a compañeros sacerdotes. (1687) A ello debe agregarse la argumentación religiosa del militarismo anteriormente analizada. En la sección siguiente dedicada a testimonios recogemos algunos de ellos, que guardan en la memoria los argumentos de sus propios interrogadores.

2.4. Diálogos, promesas y salvoconductos

No puede ser, los militares lo habían prometido . (1688)

Por último, la búsqueda de un *salvoconducto* para sacerdotes que ya hubieran sido previamente marcados por el aparato represivo dictatorial debe señalarse que fue tan habitual como inútil en algunos casos. Solo lograron salvarse los que a expensas de sus obispos o la Nunciatura pudieron salir del país. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en la historia de Mauricio Silva de la Fraternidad del Evangelio, que trabajaba como barrendero y era hostilizado desde mediados de 1976. Por ese motivo se reunió con su superior y el Secretario de la Nunciatura, Kevin Mullen, el 6 de junio de 1977. Mullen le dijo que el proceso militar había asegurado al Nuncio Apostólico Pío Laghi que no tocarían a los religiosos. Juan Carlos Aramburu, arzobispo de Buenos Aires, le confirmó la versión y le extendió a Silva una carta credencial en la que certificaba su sacerdocio y su trabajo en la diócesis. Sin embargo, Silva fue secuestrado apenas ocho días más tarde, en la mañana del 14 de junio de 1977, llevando la carta consigo. «Mullen, cuando se enteró, dijo:

“No puede ser, los militares lo habían prometido” ». (1689) El dramatismo del hecho nos hace pensar en el modo de relación establecida entre los altos mandos de la FFAA y el Episcopado Argentino, que podrá encontrarse complementado en los capítulos respectivos de esta obra. (1690) La información de la persecución a sacerdotes y religiosos parece haber resultado insuficiente al interior mayoritario del cuerpo episcopal para alterar la confianza que dispensaron a las FFAA la mayoría de sus miembros, al menos en el primer año largo del ejercicio del poder. (1691) Nos parece representativa al respecto la opinión de Jorge Casaretto —ya obispo en esos años—, «no hubo posiciones uniformes. Algunos obispos reaccionaron ante la detención de sacerdotes o laicos comprometidos, pero *creo que la mayoría confiaba en el “catolicismo” de las Fuerzas Armadas* ». (1692) Nuestro último aporte documental —*sine glossa* — se ocupa de ilustrarlo.

Se trata de una carta a la CEA de parte de la Conferencia Argentina de Religiosos (CAR) en que se expresa claramente que se va dando una escalada contra la Iglesia, y muy especialmente contra algunos sectores de la misma. Tanto catequistas y centros de catequesis, como grupos juveniles orientados por sacerdotes, religiosos o religiosas aparecían como peligrosos de ser un foco de irradiación marxista. Los mismos colegios católicos eran sospechados de dispensar doctrinas extrañas a sus principios, y hasta exigidos de entregar a autoridades militares listas de su personal, indicaciones sobre sus actividades especiales con los alumnos y materiales de enseñanza, incluso las ediciones de la Biblia en uso. «Se hace imperioso dejar sentado claramente que solo a los obispos compete juzgar sobre la formación cristiana impartida por agentes de la Iglesia, sean ellos sacerdotes, religiosos o laicos». (1693) Con claridad ética sigue expresando la carta de la CAR:

[…] debemos mencionar la actitud tan generalizada y asumida con jóvenes comprometidos en actividades políticas, subversivas o no, cómo si tales jóvenes fueran por ello mismo, irrecuperables para la sociedad. Constatamos que torturas, desapariciones y muertes responden a una filosofía, que nada tiene que ver con la visión cristiana de la vida y del mundo…

Estamos convencidos de que los fíeles cristianos se sentirán muy reconfortados al conocer los esfuerzos realizados en defender la vida y en favor de la vigencia del derecho. La sensibilidad que los anima, en efecto, los lleva a no admitir que la defensa del orden y de la paz social pueda ser lograda al margen de la ley o en la obscuridad que sustrae del conocimiento público, los procedimientos de las fuerzas de

seguridad. (1694)

Tres días después el presidente de la CEA, Raúl Francisco Primatesta responde a la misiva en términos que expresan la actitud consensuada por el cuerpo episcopal:

No ignoramos los distintos hechos o condicionamientos a que se alude en su carta, todo lo contrario, los tenemos bien presentes y esos mismos episodios o disposiciones y otros similares o relacionados que han llegado a nuestro conocimiento; pero es nuestro deber hacer un juicio pastoral sobre el bien de nuestro pueblo y tratar de calibrar las actitudes con el solo objetivo de la gloria de Dios y el bien general. Tenemos plena conciencia de nuestra falibilidad, pero también estamos seguros de nuestra honda y sincera preocupación pastoral, de que constantemente oímos el parecer de los sacerdotes, de los religiosos y religiosas y de los laicos comprometidos, tratando así de informar nuestro juicio y finalmente, procuramos siempre tomar nuestras decisiones en el marco de la confiada oración. (1695)

La carta del presidente de la CEA concluye dando cuenta del acierto de la opinión que expresa el testimonio de Casaretto que arriba citamos: « Convencidos de que hay *tempus loquendi* y *tempus tacendi* , ajustamos —o al menos pretendemos ajustar— nuestra conducta a la búsqueda efectiva del mayor bien del pueblo fiel». (1696)

A modo de bisagra con el punto siguiente que rescata memorias y pasiones de los protagonistas, cerramos el título presente con la evocación del sacerdote religioso Leonardo Capelluti que años después revive los sentires generados tras la respuesta de la CEA:

[…] el presidente de la CEA me responde que hay un *tempus loquendi* y un *tempus tacendi* . O sea, un «tiempo para hablar» y un «tiempo para callarse». Lo cual a mí casi me derrumba, porque yo no me esperaba nunca una cosa así. A mí me costó… Digamos, yo era joven, tenía cuarenta años, más o menos. Cuarenta y tres años. Pero me costó mucho porque, bueno, era demasiado pesada la cosa. (1697)

Testimonios como este resulta una ayuda para nuestro corpus de historia oral que permite traer a la comprensión histórica del presente la expresión consciente de los testigos y protagonistas de los acontecimientos que estudiamos. La percepción del contexto social y cultural que los entrevistados alcanzaron, el campo de la vivencia de su testimonio individual, aporta elementos importantes para ser rescatados en orden a ser incorporados a una hermenéutica teológica que complemente esta investigación histórica. La selección que

ofrecemos a continuación quiere también abrir el micrófono a muchos que han sufrido la influencia eclesial, social y cultural de un contexto histórico y político afectado por contradicciones, rivalidades y pasiones.

3. Pasiones sacerdotales. Entre la expectativa y el espanto

Sería triste que en una Patria donde se esté asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo . (1698)

A partir de la analogía del término *pasión* hemos reunido bajo el mismo título apuntes diversos, tanto de apasionamientos como de padecimientos guardados en la memoria sacerdotal. Las voces representativas de las posiciones militaristas a las que pudimos acceder son relativamente pocas. A ellas hemos agregado otros testimonios relacionados con la actividad sacerdotal entre los pobres y que integramos en este capítulo en tanto *padecientes* de esas ideas y acciones afines al militarismo católico. A continuación, siguiendo los criterios expuestos anteriormente, (1699) hilvanamos una selección de testimonios y entrevistas que conectan especialmente con las ideas y acciones arriba presentadas, y juzgamos significativas para dar cuenta de los hechos y significados de la época estudiada.

3.1. El Cordobazo, el trabajo en las villas, la Iglesia entre los pobres

Yo empecé a reflexionar sobre los problemas sociales con el Cordobazo . (1700)

Bajo este primer título reunimos dos memorias reveladoras de la efervescencia social de la que participaban los sacerdotes en el primer lustro del período que estudiamos. Quien primero narra, aún seminarista en esos años, participó en las jornadas del Cordobazo, mientras los sacerdotes se encontraban en medio de las barricadas:

Los que ya eran curas: Carlos Fugante, Víctor Acha de Villa El Libertador, el vasco Hilario Irazábal de Barrio Comercial, y el turco Abdon Layud de Talleres, fueron todos a la calle y participaron de las manifestaciones de ese día. A nosotros nos encargaron que estuviéramos atentos y si llegaba gente corrida por la policía, que abriéramos la puerta del seminario para que se pudieran refugiar. Esperamos ansiosos y cuando un grupo llegó a la plaza Vélez Sarsfield se toparon con la policía que reprimía, abrimos la puerta, la gente entró y Hugo Borget los sacó por los fondos, haciéndoles saltar la

tapia. Era nada, pero estuvimos orgullosos de nuestra participación. Yo empecé a reflexionar sobre los problemas sociales con el Cordobazo. Fue tan grande la movilización popular que me hizo pensar sobre lo que podía hacer por la gente, desde el sacerdocio para el que estaba preparando. (1701)

Descriptivo de la renovación del Concilio y la inserción pastoral entre los pobres resulta el testimonio de Víctor Acha, uno de los sacerdotes recién mencionados:

Desde 1965, siendo seminarista y viviendo en Barrio Comercial, estuve vinculado a las actividades pastorales de la Capilla de Villa El Libertador. En septiembre de 1968 fui ordenado sacerdote y celebré mi primera misa en la villa. En enero del 69 fui a vivir a la pequeña casita que estaba por entonces detrás del Templo. El espacio era poco, pero la afluencia de gente y especialmente de jóvenes fue creciendo en poco tiempo. Se organizó la catequesis, se continuaron los grupos bíblicos, y se estableció el hábito de las reuniones de comunidad para entre todos organizar las muchas actividades que caracterizaron el estilo de nuestro espacio eclesial. […] En la Villa estuve yo hasta 1976. En los años setenta había mucha efervescencia en la Iglesia, donde numerosos sectores de la Iglesia queríamos hacer realidad los postulados del Concilio (1962-1965) y de los Documentos de Medellín (1968). Desde estas inquietudes surgen en Córdoba lo que se dio en llamar «Las Comunidades Cristianas». Organización de comunidades de barrios periféricos de la ciudad, que nos alentábamos mutuamente para la profundización del Evangelio y el compromiso social desde los pobres […] Desde 1972 y hasta 1975 la parroquia de la Villa sufrió 11 allanamientos. Muchos miembros de la comunidad fueron objeto de persecución y hostigamiento por parte de organismos policiales y militares, y se cuentan entre ellos detenidos ilegales, desaparecidos y asesinados. (1702)

3.2. Marxismo, infiltración y clandestinidad

No se podía no hablar de eso. Acabábamos de descubrir que las respuestas de Marx estaban equivocadas, pero que sus preguntas había que hacérselas y responderlas . (1703)

Nuestra segunda selección reúne las pasiones generadas por la diversidad de claves de lectura ofrecidas sobre la relación establecida entre sacerdocio y política, sobre todo en la primera década de nuestro estudio. En los dos primeros textos, en diálogo con José Pablo Martín, Lucio Gera refiere al itinerario recorrido por el sacerdote Meinvielle y su discípulo Carlos Sacheri.

Meinvielle es aceptado por parte del clero. Es tomado como bandera por parte del clero nacionalista, y por el conservador. Pero Meinvielle no fue siempre tan cerrado. Cuando publicaba su revista *Diálogo* pasaba por Alemania y pedía colaboraciones a hombres como Guardini, Schmaus. Él mismo participaba en reuniones de asesores de la JOC […] El mismo Meinvielle avala a gente que va a estudiar a Lovaina. Pero durante el Concilio se cierra. Otro dato, Meinvielle manda a estudiar a Canadá a este chico… Sacheri. Un chico excelente. Yo lo tuve en la Acción Católica en Pilar. Avala que vaya a estudiar a Canadá. No era un hombre tan cerrado. Pero Meinvielle acribilla a sus amigos. Se pelea con Mandrioni, conmigo, con Giaquinta, con Castellani. (1704)

En torno a la tesis de la Iglesia clandestina y la acusación de la infiltración en el MSTM sigue el diálogo:

MARTÍN: Vuelvo a un nombre anterior, a Sacheri. Él ha escrito el libro más importante que existe hasta ahora sobre los STM .

GERA: Así es.

MARTÍN: Usted dijo recién que era un muchacho muy bueno. Pero en su libro yo he marcado varias inexactitudes y trampas que no pueden haber sido escritas con honestidad. Me cuesta mucho pensarlo.

GERA: Es posible que tengas razón. No era una investigación, era una polémica. […] Sacheri ha sacado la tesis de la Iglesia clandestina de experiencias europeas, que hablaban de una iglesia subterránea, de resistencia. Pero eso no tiene nada que ver con la realidad del MSTM. La característica de la experiencia argentina del Movimiento es el espontaneísmo. Aquí se renuncia muy tempranamente a la definición de clandestinidad […] Sacheri aplica un modelo que aquí no existe. (1705)

Ante el interés de Martín de abordar las diversas teorías interpretativas acerca del MSTM y la consultas con clérigos de todas las variantes ideológicas resulta valioso el testimonio de Héctor Aguer que entiende que las raíces del MSTM están en la misma tradición antiliberal del clero argentino: «Hablar de infiltración es simplificar demasiado. Las raíces yo las veo en la misma tradición del clero argentino, en la misma tradición antiliberal del clero argentino. “Yo les digo a mis amigos nacionalistas cuando hablamos del MSTM que las raíces son comunes con las de ellos”». (1706)

Respecto al capítulo dedicado por Sacheri al sacerdote Miguel

Ramondetti en el libro *La Iglesia clandestina* , donde lo acusa de ser el cerebro del MSTM, recuerda el mismo Ramondetti:

El material de ese capítulo es todo preparado por Meinvielle. La cosa empieza en la época de Lafitte que me pide que sea director espiritual del Seminario. Allí trabajo con los muchachos y estos se interesan por la renovación litúrgica, por la pastoral obrera. Pero allí había gente de Meinvielle que me empieza a hacer la guerra. Meinvielle me critica en conferencias públicas por todas partes diciendo que era un cura comunista. Varias personas me lo dijeron. Entonces un día voy a verlo personalmente a la piecita que tenía en Independencia en casa de las monjas [...] Allí me presento y le digo: «Yo soy Miguel Ramondetti». Él me dice: «¿Qué querés?», y yo: «Quiero verlo porque usted habla de mí y no me conoce». Entonces empezó a tartamudear. Yo le exijo que me pruebe los cargos que me hace en público, de lo contrario, voy a recurrir denunciándolo por calumnias. Entonces Meinvielle no sabía qué responder, y al fin me dice: «Dame unos días, tengo las pruebas». Pasan unos días y vuelvo a verlo. Me recibe y me dice: aquí tengo las pruebas. Entonces me da un manojo de papeles escritos en papel de escuela, con una caligrafía infantil. Era un mamotreto y estaba firmado por Miguel Bencejak. Yo exclamo: «¡Miguelito!». Este muchacho era un hombre relativamente corto, de unos 18 años, que Meinvielle había infiltrado en la parroquia. Él nos ayudaba y frecuentemente alternaba con nosotros. Había sido monaguillo de Meinvielle en una capilla del ejército donde era capellán. Bueno, el capítulo de Sacheri sobre mí era el mamotreto de Meinvielle. (1707)

Respecto a la actividad pastoral entre el campesinado del NEA y las ligas agrarias, refiere Armando Iacuzzi:

Otro tema que influyó en la zona fue el de las ligas agrarias que alcanzó gran adhesión de la gente del medio rural. Se ha dicho que hubo infiltrados entre ellos y puede ser posible, porque era algo que acostumbraban a hacer en esa época. De hecho, todo lo que fuera organización popular, aun cuando tuvieron origen cristiano, era visto como subversivo entonces. (1708)

3.3. Capellanes y argumentos del militarismo

Para un militar, «tercermundista» es un enemigo . (1709)

En este tercer agrupamiento rescatamos la memoria de los argumentos militaristas. La entrevista realizada al obispo Bonamín conserva su interpretación sobre los STM.

Estos sacerdotes se dejan arrastrar por ideas que vienen de afuera. La idea madre de la miseria que se padece en América Latina es una idea foránea. Ellos quieren soliviantar a un pueblo que no siente la revolución. *Su intención era armar al pueblo. Eso, querían armar al pueblo* . (1710)

La duplicación de la acusación —sostenida aún veinte años después de los acontecimientos— no puede dejar de destacarse en razón del rol pastoral que ocupaba quien la pronuncia. Respecto a los capellanes, su juicio resulta notablemente más benévolo:

Yo mismo no me metía en lo que hacían los militares. Yo dejaba que ellos actuaran. Por ejemplo, durante el Operativo Independencia visité varias veces el campo de operaciones. Pasaron en este período más de 40 capellanes distintos, sucesivamente [...] No creo que los capellanes estuvieran en conocimiento de todas las cosas que pasaban. Que después, durante el gobierno de los militares los capellanes supieran, yo no creo. Más bien habría que hablar de Plaza, que estaba en La Plata y trabajaba muy de cerca con Camps en la policía de la provincia. Plaza y algunos de sus capellanes parece que conocieron muchas cosas. Era otra situación. (1711)

Los espacios comunes para discernir juicios de tal envergadura y de tan tremendas consecuencias, estuvieron clausurados para el provicario castrense según él mismo lo justifica:

Las reuniones de la CEA se diluían y de los grandes temas se pasaba invariablemente a las discusiones fútiles. Me hacían acordar de las reuniones de consejo en las casas salesianas, que se empezaba a hablar de la salvación de las almas y se terminaba discutiendo cómo se iba a arreglar un cable del micrófono de la capilla. Así eran las discusiones de nuestro Episcopado. Yo perdía el tiempo y le dije al Nuncio Apostólico: «Yo no voy más». (1712)

El obispo Raspanti, también salesiano, recuerda que entonces «aquí en Morón actuaba particularmente la Aeronáutica… Ellos [los militares] leían a Sacheri. Sobre todo en la Aeronáutica, pero también en el Ejército». (1713)

Interesante también como reflejo de la ruptura ideológica del clero este diálogo de José Pablo Martín con Héctor Botán:

MARTÍN: ¿Tuviste relación con capellanes castrenses conocidos, con los que pudieras discutir estos asuntos?

No tuve relación con capellanes castrenses. Recuerdo que, en las reuniones del clero, si yo decía alguna cosa, saltaban tres o cuatro capellanes militares para decir lo contrario.

MARTÍN: De modo que los capellanes militares no fueron mediadores en las diferencias políticas entre curas y militares .

No fueron mediadores. Los servicios hicieron una buena campaña. Cualquier locura eclesial la difundían como una acción del MSTM. (1714)

El testimonio siguiente guarda la memoria del cruce de informaciones y afinidades en las decisiones entre los militares y algunos capellanes. Tiene como protagonista al sacerdote Miguel Ángel Regueiro, uno de los capellanes castrenses a quien el entrevistado, el cura Nagib Naser, tuvo ocasión de escucharle —y discutirle— una sentencia respecto al final del sacerdote salesiano Miguel Ángel Nicolau. (1715)

MARTÍN: Había vasos comunicantes entre los militares y el clero de orden ideológico .

Durante una reunión del decanato de mi parroquia allá por el 77 todos hablábamos mal del seminario de los pasos atrás que se habían dado. Entonces Regueiro, capellán militar, se puso a defender la política que se llevaba para el seminario. Se puso a decir que finalmente se estaba poniendo orden. Y como ejemplo de lo mal que andaba el seminario nos contó que, en Santa Fe, uno de los curitas que se había ordenado en el seminario, Nicolau, ¿te acordás?

MARTÍN: Me acuerdo perfectamente, creo que fue alumno mío en una materia.

Bueno dijo: «Nicolau se había puesto tan marxista que fue necesario matarlo». Yo le dije: «Pero ¿estás loco? ¿Cómo es posible razonar de esa manera?». (1716)

La acusación de marxista caía fácil de la boca de muchos de los protagonistas del período:

[El arzobispo] Plaza volviendo de Medellín dijo que venía de una asamblea marxista, que las comunidades eclesiales de base eran otro invento marxista, así que no debían tener cabida entre nosotros. Creo que eso pasó porque siempre la Argentina se sintió más identificada con la cultura Europea. (1717)

Respecto al integrismo católico dentro de las filas del ejército, el mismo Bonamín lo expresa en reiteradas oportunidades. «Los militares gustan llamar al pan pan y al vino vino. Todas esas cosas de renovación y progresismo en lo religioso les entran difícilmente. Ellos están con la tradición. Por eso veían con buenos ojos la prédica de (Marcel) Lefebvre». (1718)

También Botán recuerda el caso del ex sacerdote Héctor Ferreiros, quien

[…] hacía un juego muy peligroso. Venía a nosotros y nos contaba cosas de los militares y nos daba mucha información, pero al mismo tiempo nos sacaba información, nos hacía hablar… se aprovecha de su situación de ex cura para obtener mucha información. Después iba con los militares y les contaría a ellos muchas cosas, sacándoles información. Pero el juego terminó con la muerte. Recuerdo lo último que nos contó. Nos dijo cómo había caído mal que Lefebvre fuera excomulgado por Pablo VI. Nos contó que se retuvo la información por 24 horas. Hay mucho lefebvrismo en el ejército. (1719)

De gran riqueza nos ha resultado la memoria de Francisco

d'Alteroche, sacerdote de nacionalidad francesa y compañero del mártir Gabriel Longueville. Vale la pena leer completo su testimonio que es un vivo reflejo de las pasiones sacerdotales del período. Aquí solo extractamos este párrafo sobre el integrismo católico francés y la actuación de los capellanes. Ya exiliado en Francia, después del golpe del 24 de marzo de 1976 cuenta cómo

[…] lo más indignante venía de los cristianos integristas, seguidores de monseñor Lefebvre, quienes públicamente afirmaban que la mano de Dios estaba con los militares argentinos. El padre Clavel fue torturado sufriendo el simulacro de fusilamiento, pero gracias a la ayuda de un capellán militar pudo huir del país saliendo por la frontera de Paraguay. El padre Santiago Renevot (también francés), que estaba enfermo, fue encarcelado, y finalmente expulsado a Francia donde murió poco después a raíz de los maltratos sufridos. (1720)

Del mismo modo el sacerdote sanisidrense incardinado en Goya, Miguel Catarineu: «Creo también que la protección del capellán militar Demetrio Atamañuk, un sacerdote muy tradicional y muy querido que siempre nos apoyó y defendió fue esencial para no afrontar situaciones más graves». (1721)

Cerramos este título con un testimonio más reciente, ya en línea con la fuerte apuesta a la memoria que nuestros apuntes se proponen, y que sincera las tensiones al interno del cuerpo episcopal:

La figura de monseñor Medina que ciertamente era muy afín a los militares. Los muchachos lo mencionan en sus relatos y que salió incluso varias veces en el Nunca Más. Es una figura muy cuestionada en Jujuy porque era el único que entraba en la cárcel, a los chicos los presionaba y les pedía que confesaran. […] Medina lo manejaba al pobre [obispo prelado de Humahuaca José María] Márquez, y tenía una afinidad muy clara con los militares. Eso en Jujuy es *vox populi* . Después estuve en Humahuaca (ya en el 77) y ahí nos caía la gendarmería a cada rato, en las misas estaba la policía, nos pedían la Biblia Latinoamericana, nos preguntaban si el fin justifica los medios, estaban siempre acosándonos por todas partes. […] Dentro de la Conferencia Episcopal, cuando yo ingresé en el 91, figuras que habían sido muy importantes durante la época del proceso estaban relegadas. Recuerdo a Hesayne, De Nevares, Novak que con una humildad y una entrega admirable había aguantado todo. Cada vez que salía el tema de la dictadura se sentía un clima muy tenso, no se podía hablar de eso. Después, en el Congreso Eucarístico, se aflojó un poquito la tensión, y se hizo un pedido de perdón pero a estos pobres los tenían

crucificados y realmente habían hecho mucho con una actitud muy profética y muy comprometida. (1722)

3.4. Padecimientos y torturas

Sabíamos que algo de eso nos sucedería pero nunca imaginé la crueldad y la pasión que ejercían en la tortura, «estuve en el monstruo y le conozco las entrañas», decía José Martí . (1723)

Según la lista confeccionada por José Pablo Martín y Domingo Bresci en los primeros años de la dictadura, 19 sacerdotes fueron detenidos-desaparecidos y más de 120 presos, torturados, exiliados o deportados. (1724) Impuesto en el sentido común del ambiente castrense que la *infiltración marxista* no escapaba a la Iglesia católica, la lucha antisubversiva que comandaban las FFAA debía operar también allí. Nuestra selección de pasiones se hizo especialmente difícil en este título por la abundancia y densidad de los padecimientos sacerdotales a los que tuvimos acceso. Finalmente, optamos por sumar a nuestros apuntes la memoria de los testimonios más crudos, todos protagonizados por sacerdotes diocesanos: uno del NOA y otro del NEA; (1725) dos del clero porteño y dos de la OCSHA. Pero antes, casi como una invitación a leerlos completos, presentamos brevemente a los protagonistas.

César Raúl Sánchez, sacerdote tucumano ordenado en 1963. Estudió la teología en el Seminario de Córdoba. El obispo Enrique Angelelli fue su rector. Miembro activo del MSTM y partícipe de las jornadas del Tucumanazo durante el gobierno de Onganía. Después de tensiones con su obispo Blas Conrero dejó el ministerio a fines de 1972. Ya casado y padre de una niña fue detenido durante el Operativo Independencia en abril de 1975. Su relato estremece:

Me hicieron simulacro de fusilamiento y recuerdo que en el silencio de la noche —supuse que era en el campo— solamente se oía el canto de los grillos. Luego me enteré que estaba en la Escuelita de Famaillá, donde llevaban a la gente que bajaba de los cerros. Al día siguiente, calculo que, al mediodía, llegaron los «interrogadores» (torturadores) y empezaron con la tortura. Estaba sin comer, sin dormir, y me dieron unas palizas terribles entre varios, patadas, puñetazos, golpes con palos… y después seguían con sesiones de picana. Es muy difícil de explicar. Te destrozan física y emocionalmente. A los que estábamos ahí nos cuidaban los gendarmes. Lo único que nos daban era agua. De comer nada. Me tuvieron unos 20 días […] Llegó un momento en que pedía que me mataran porque estaba exhausto y quería terminar con la tortura. Me

decían que sí pero antes tenía que decir dónde estaban las armas. (1726)

Víctor Hugo Arroyo, sacerdote de la Diócesis de Goya, también ordenado en 1963. Trabajó como cura obrero (panadero, mecánico y gasista). Participó también el MSTM, al que define como una «escuela de formación para muchísimos curas, que entendíamos la fe cristiana como inseparables del contexto sociopolítico». (1727) Escuchemos su narración:

[En 1978] yo estuve detenido en un campo clandestino llamado «El Hípico» (departamento de Goya) los tres primeros días esposado y con los ojos vendados. Me aplicaron picana en las manos. Sabíamos que algo de eso nos sucedería, pero nunca imaginé la crueldad y la pasión que ejercían en la tortura, «estuve en el monstruo y le conozco las entrañas», decía José Martí [...] Éramos unos treinta. Había muchos campesinos de las ligas agrarias. Gran parte de ellos —y yo también— caímos por Pedro Morel. Él era secretario del gremio de los judiciales de Formosa y miembro activo del PRT [...] Lo vi en el Hípico, muy destrozado por la tortura. Tuvo fuerzas para decirme: «Hermano, perdóname, pero me torturaron demasiado». Él nos denunció a todos con muy trágicas consecuencias. Al soldado Abel Arce —miembro de las ligas agrarias— que fue acusado de ser miembro del ERP lo vi tirado en un pasillo duramente torturado. Pedro Morel, Abel Arce, Fulvia Ayala y José Oviedo están desaparecidos. (1728)

Néstor García Gómez fue un sacerdote de la OCSHA, ordenado en Toledo en 1957, que llegó al país en 1964 de manos del obispo Bollati. (1729) Cura obrero desde 1968 —ladrillero primero y metalúrgico después—. Su conflicto con Bollati fue uno de los desencadenantes de la profunda crisis de los renunciantes en 1969. En 1976 fue encarcelado, y finalmente expulsado del país con la sentencia «lo vamos a mandar a España, pero si vuelve lo matamos». (1730) Su memoria apasionada nos acompaña en varios títulos de nuestro capítulo. Así narra la prisión en 1976:

Las noches eran horribles o lo que suponíamos que eran las noches, porque en realidad, al estar vendados habíamos perdido la noción del tiempo. Era en ese momento cuando venían los torturadores [...] Eran gritos desgarradores y nosotros, estábamos allí, escuchando esos gritos. Una de las noches, se llevaron al que estaba al lado mío, luego se sintieron los gritos y volvió muy mal. Yo no sabía qué decirle, pero tampoco podía callarme y le pregunté qué había pasado. Contestó que lo habían torturado aplicándole la picana en

todo el cuerpo, en los testículos, en el pene […] «Lo peor de todo es que he traicionado a mis compañeros revelándoles dónde nos reuníamos», me dijo, llorando inconsolable. Encuentro muy difícil expresar lo que sentía en ese momento junto ese pobre hombre. Lo único que pude decirle fue: «La vida no termina aquí, no te angusties, ya vendrán otros tiempos». A mí no me torturaron ni me llevaron nunca a esa habitación. (1731)

El otro relato sobre la pasión sufrida por curas de la OCSHA lo ofrece el ex salesiano Juan Walter al ser entrevistado por José Pablo Martín:

Estaban también los españoles. Eran cinco españoles, que en algún momento vivieron en la misma casa conmigo […] A esos los agarraron y los torturaron muy feo. Después volvieron a España, pero no como curas. Después supimos que mientras los torturaban no les sacaron ni un solo nombre. No me explico cómo aguantaron. La policía no supo nada de nosotros por sus bocas. (1732)

Los dos últimos testimonios pertenecen a sacerdotes ya más conocidos, miembros del clero porteño: Lucio Gera y Héctor Botán. El primero teólogo y profesor del Seminario de Villa Devoto. El segundo «cura villero» del Bajo Flores. Ambos con importante protagonismo en el MSTM. El crepitar de su memoria excluye la tortura física pero no la experiencia viva del terror:

[El 76] fue muy duro. Sufrimos el terror. Yo recuerdo que estaba en una reunión con gente del CELAM, cuando me vinieron a comunicar la muerte de los palotinos. En cinco minutos tenía 39 grados de fiebre. […] Hubo tres años que esperábamos que vinieran cada noche a buscarnos. Después del ataque a los palotinos vivo encerrado. Tengo a la policía por todas partes. Al salir de casa, en la clase. Ni siquiera podía visitar a familias, a personas, para no comprometerlos. Tirotean la pared de mi casa. Para mí y para otros fueron tres años de tortura. (1733)

Yo he quemado todos los libros que tenía, durante la época del proceso. He quemado mis libros, cartas, papeles. Ha sido muy duro. Tampoco se los he podido dar a otras personas para no comprometerlas […] Nos sentíamos seguidos. Vivíamos con un gran cagazo […] (una noche de esas) un Ford Falcon, con las luces apagadas, me sigue. Yo siento un cosquilleo que me pasa por toda la columna, siento un sudor por la cabeza. Comprendo que me van a liquidar. Y sigo caminando. Hasta hice un examen de conciencia de toda mi vida y me puse en paz con Dios. Son momentos que nunca se

pueden olvidar, vos te das cuenta de que estás viviendo tu muerte. Y sigo caminando a paso normal. Para entrar en la villa tenía que cruzar un puente. Yo comencé a cruzarlo pensando: «A la mitad del puente, en la parte más alta, va a venir la ráfaga». Llegó la mitad del puente y no viene la ráfaga. El auto me seguía siempre con las luces apagadas. Yo sigo caminando y pienso: «A lo mejor es al final del puente». Sigo caminando y la ráfaga no viene. Me dije: «Será frente a mi casa» […] Pero no tiraron. Entré en la casa, y permanecí un momento en silencio sin hacer nada. El coche siguió lentamente y se retiraron. Entonces comprendía que no era esa mi hora. Solo habían querido aterrorizarme. (1734)

3.5. ¿Hablar o callar?

En la época del Proceso [los obispos] hablan contra la tortura. Hay centenares de cartas y cartitas, secretas o públicas, en las que se oponen a la tortura, pero como Episcopado no saben sostener la posición . (1735)

Vimos más arriba cómo la búsqueda de salvoconductos para sacerdotes marcados por el aparato represivo del estado argentino resultó un modo habitual en la relación entre las cúpulas. Algunos sacerdotes lograron salir del país a expensas de sus obispos, superiores religiosos o la misma Nunciatura apostólica. (1736) Empezamos este título con algunas memorias que lo ejemplifican:

En el interrogatorio estuve sentado en una silla y no supe con quién hablaba porque continuaba con los ojos vendados, pero pienso que fue alguien muy importante. La entrevista fue muy breve y finalmente me dijo: «Lo vamos a mandar a España, pero si vuelve lo matamos». Después de esa entrevista volví con un compañero de la celda y le dije: «Lamento dejaros así, pero me liberan y mandan a España». Ellos tomaron la noticia con alegría, y uno me dijo: «Cuando vuelvas a España tómate un vino en nuestro nombre». […] El 11 de julio de 1976 con mi pequeña maleta subí al avión y creo que me dormí en el acto, tanto es así que ni siquiera me desperté en la primera escala. Me desperté cuando llegábamos a Madrid. Recién en ese momento me sentí liberado. (1737)

El mismo cura español refiere su suerte a gestiones del obispo Bollati: «Él intercedió por mí ante las autoridades militares, y estoy convencido de que le debo mi salvación». (1738)

Las formas y estilos diversos de interceder por los sacerdotes también son importantes de ser apuntadas en esta selección de pasiones sacerdotales. En San Nicolás, del otro lado del Arroyo del

medio, el obispo Ponce de León se ocupó personalmente de sus curas hostigados por la dictadura:

En una ocasión el obispo se apersonó durante un operativo de requisa a una parroquia. [El teniente coronel] Saint Amant lo recibió con dureza: «¿Qué hace usted aquí?», a lo que Ponce respondió: «¿Qué hace *usted* aquí? Yo soy el dueño de casa». Uno de los momentos más difíciles de esa tensión entre ambos personajes de carácter fuerte, fue seguramente el que se dio a una semana del golpe militar. El 1º de abril de 1976, Saint Amant encarceló a tres sacerdotes. El obispo sufrió en carne propia lo que es ser padre de presos políticos. Los visitó en la cárcel y buscó afanosamente el modo de liberarlos. Se aproximaba la Semana Santa y los militares querían que se celebre normalmente en las parroquias de los sacerdotes detenidos. Ponce se negó y pidió que si había una causa justa para las detenciones que se la expliquen a la gente, pero si no había motivos válidos las parroquias iban a seguir desiertas. Luego de tres días de negociaciones, consigue que se los entregue y pasan una semana más como «detenidos» en el obispado, bajo la palabra del obispo. (1739)

La memoria del obispo Raspanti en la entrevista con Martín da cuenta de un estilo similar:

[Con los militares] había una relación muy tensa, porque yo no aceptaba ciertas sospechas sobre el clero. Más de una vez tuve que defender a los sacerdotes.

MARTÍN: ¿Tuvo en su diócesis conflictos con capellanes militares?

Algunas asperezas.

MARTÍN: Porque en su diócesis había importantes unidades de la aeronáutica y del ejército .

Hubo problemas, y yo defendía a los sacerdotes siempre que hiciera falta. Las actividades de los capellanes militares no estaban en mi jurisdicción. Pero, aun así, siempre que pude intervenir lo hacía. En más de un caso la posición firme de la diócesis impidió secuestros o castigos injustos. [...] [Con Bonamín] más de una vez tuvimos que discutir las pretensiones de los militares de manejar las cosas por medio de capellanes militares adictos. Con Bonamín casi siempre pudimos encontrar un acuerdo... Recuerdo ahora que los oficiales de la Aeronáutica... habían regado la zona con panfletos y volantes que relacionaban a las monjas y sacerdotes con la guerrilla [...] Un día yo fui a ver al jefe de la base aeronáutica y le dije que no podía continuar

con esas agresiones; entonces él se hizo el enojado y retó en mi presencia a otros oficiales subordinados. Martín vos sabes que el tiempo que nos tocó vivir no fue fácil. (1740)

Aun así, parecen ser mayoritarios los recuerdos de un estilo de intercesión institucional, de trato «entre cúpulas». El siguiente diálogo lo expresa con claridad:

Sobre Primatesta yo debo ser leal. Primatesta me ha defendido. Luciano Benjamín Menéndez me quería meter en el calabozo, y Primatesta me defendió. Le preguntó a Menéndez si tenía la prueba. Le dijo: «Si usted tiene pruebas, yo lo dejo que lo ponga preso». Menéndez le dijo que tenía pruebas y que se las iba a traer.

MARTÍN: ¿Y qué pruebas aportó?

La prueba que le trajo a Primatesta era que yo había casado a dos montoneros. Primatesta le dijo entonces que cualquier sacerdote tiene el deber de administrar los sacramentos a los fieles habilitados para ello según las normas de la Iglesia. Que no es delito casar a dos fieles. Si son montoneros —dijo Primatesta— habría que buscarlos a ellos. Entonces Menéndez no insistió más y yo me salvé. Si hubiera caído en las manos de Menéndez no te estaría contando esto, no hubiera resistido la prisión y los tormentos por mi precaria salud.

MARTÍN: Primatesta obró bien en este caso, pero este caso muestra que había una relación entre obispos y militares, que algo de lo que ocurría era discutido en las cúpulas.

Primatesta mismo se sentía amenazado. Una vez me dijo: «Yo mismo, si no soy prudente, podría desaparecer dentro de unos meses». (1741)

En la misma línea el recuerdo del sacerdote José Mariani: «El 15 de agosto del 77 fui citado por el arzobispo que me hizo saber que un oficial del Tercer cuerpo había estado en una reunión con Luciano Benjamín Menéndez quien había dado la orden terminante de eliminarme. Era indispensable que me fuera de inmediato». (1742)

El *tempus loquendi* , *tempus tacendi* parece haber sido también la marca actitudinal de la Arquidiócesis primada de la Argentina, donde ningún sacerdote diocesano en ejercicio del ministerio fue desaparecido. Jorge Lozano, seminarista en esos años brinda una memoria interesante:

En ese momento, en julio del 76, se empezaron a conocer otras

situaciones que estaban sucediendo en algunos barrios con algunos catequistas y religiosas. Pero de eso se hablaba poco, porque como los medios de comunicación estaban intervenidos y había muchas amenazas, todo eso se sabía de boca en boca, no había una comunicación oficial. Después yo pasé a Devoto y ahí había algunos compañeros míos, no de mi misma comunidad, sino un poco más grandes, cuyos hermanos habían sido secuestrados y esto era algo que lo sabíamos todos. El arzobispo en ese momento era Aramburu y visitaba el Seminario para charlar con cada grupo un rato largo (como una hora) y siempre, al final de la charla, le preguntábamos por el tema de los desaparecidos, qué era lo que él sabía. Y él solía molestarse así que sabíamos que esa era la última pregunta que hacíamos para no interrumpir el diálogo. Pero [...] yo percibía que no había una actitud clara del episcopado acerca de lo que estaba sucediendo. (1743)

En la misma línea rescata la memoria de Pablo Gazarri, que siendo del clero de Buenos Aires pasó a los hermanitos de Foucauld y corrió la misma suerte de tantos otros cristianos de a pie en aquel tiempo:

Había alguna especie de código que decía que la represión o los grupos militares no mataban a los sacerdotes, salvo a los palotinos o lo del padre Pablo Gazarri, que era de la diócesis de Buenos Aires y lo estaban buscando. Todos dicen que mientras estuvo acá en Buenos Aires, Aramburu lo protegió, pero cuando él se pasó a los Hermanitos de Foucauld y dejó de pertenecer al clero de Buenos Aires, ahí ya no se lo pudo proteger más. Y de hecho al poco tiempo de estar con los Hermanitos, lo secuestraron y no se supo más de él. Luego se supo que lo mataron. (1744)

La actitud ante los organismos de DDHH también aparece referida como un débito histórico importante de ser mencionado en esta selección de sentires de la época:

Otro testimonio que yo recuerdo ahora, lo contaba monseñor Franzini que fue el secretario adjunto en aquel tiempo de la Conferencia Episcopal. Él contaba cómo le dolía que a las mamás que iban a preguntar por sus hijos o a pedir ayuda por parte de los obispos, a veces se les cerraba la puerta en la cara. Las Madres de Plaza de Mayo estaban iniciando su tarea en aquel tiempo y por parte del Episcopado hubo formalmente un cerrarles las puertas, al no recibirlas como agrupación. Hubo algunos obispos que las recibían en forma individual, para que presentaran alguna carta, o entregaran algo, pero como grupo para considerar su situación, no. (1745)

La persecución sufrida por sacerdotes y religiosos tardó en contrarrestar el espanto que el peligro marxista había logrado cohesionar en la jerarquía eclesiástica durante 1975 y 1976. Incluso ante la división interna del Episcopado, una mayoría de obispos tardó en alterar la confianza que dispensaban a las FFAA. (1746)

Juan Aurelio Ortiz fue secretario del obispo Angelelli en La Rioja y su archivo documental ha resultado de gran valor para muchos análisis de nuestro período. (1747) En su testimonio afirma que «la comunicación de obispos y militares era fluida. Los obispos sabían lo que estaba pasando». (1748) Y pone como ejemplo el caso del obispo de San Luis:

Yo sé por ejemplo de Laise. Le pidió a la policía que se encargara de resolver ciertos problemas de su Diócesis [...] Admito que el de Laise sea un caso extremo. Pero no es excepción en lo que te dije de la colaboración entre pastoral de curas y acción policial. No todos los obispos estarían de acuerdo con lo que se hacía, pero había conocimiento. (1749)

En la misma línea —con el agravante de la actitud pública de negación de la realidad—, la experiencia de este superior religioso, en los trámites de gestión por un sobrino suyo, merece ser rescatado en estos apuntes para la memoria:

El miedo de los obispos no tiene atenuantes y menos la mentira. Yo recuerdo que había desaparecido un sobrino mío. Vino a verme su padre, mi primo. Fuimos a la Nunciatura. Y al final fuimos al vicariato castrense en la catedral *Stella Maris* . Allí me encuentro con Grasselli, me hace esperar un poco, y veo que pasa Tortolo hacia las dependencias del vicariato. Cuando me recibe Grasselli me muestra lo que era su trabajo. Tenía 1500 fichas y me dice que cada 15 días se elevan las preguntas y reciben respuestas. Que las respuestas eran ambiguas, pero a través de ellas podían saber si el desaparecido estaba muerto, preso, o si no sabían, etcétera. En ese momento pasa Tortolo y lo saluda. Grasselli en un momento de sinceridad me dice que estaba psíquicamente agotado con ese trabajo, que no resiste más. A los pocos días lo veo a Tortolo por televisión que dice muy orondo que no hay desaparecidos, que es parte de la guerra psicológica de la subversión. Tortolo negaba que el problema existiera. (1750)

Mucho más podría decirse de las consecuencias que estas distintas actitudes episcopales tuvieron en el análisis de los hechos aberrantes cometidos por la dictadura, ya en tiempos de la restauración democrática. También allí podemos encontrar elementos importantes

de ser documentados en orden a nuestro afán de comprensión histórica: las ideas fundan acciones y omisiones. Discernir la significación histórica resulta una tarea tan compleja como imprescindible de ser buscada por el investigador. Esta obra colectiva, a cuatro décadas de lo sucedido, es una muestra de ello. La siguiente entrevista de Martín con el arzobispo Quarracino ofrece elementos para ser rescatados en este sentido:

Mira, Martín, lo que vos querés hacer es muy importante, pero muy difícil. Yo creo que vos tenés los métodos, los medios. Pero te va a costar mucho llegar a un punto de equilibrio. Si uno entra a juzgar lo que ocurrió en aquellos años oscuros…

MARTÍN: Ningún historiador podrá juzgar plenamente, pero entre muchos historiadores mantienen la memoria de lo que una sociedad es.

Yo hace poco propuse lo del «manto del olvido». Propuse un manto de olvido para evitar la palabra «amnistía», que me parecía muy jurídica. Entonces propuse olvido, pero no para olvidar psicológicamente. A alguien que le han cortado un brazo no se puede olvidar más que le falta un brazo. Pero puede haber un olvido político, en el sentido de que cada uno olvida las injurias. En el 71 hablé de una «miniguerra civil» y en el año siguiente ya tuve que decir «guerra civil». En realidad, hubo una guerra. (1751)

El diálogo transcurre en agosto de 1989, año y medio antes de los indultos del presidente Menem. El entrevistado, que sería arzobispo de Buenos Aires desde julio de 1990, era aún el titular de la Arquidiócesis de La Plata. Su encuentro con el dictador Videla pone en perspectiva las ideas, acciones y pasiones que este capítulo viene presentando:

Tiempo atrás fui a Magdalena donde están presos los comandantes. Fui a visitarlos porque Magdalena está en la jurisdicción de mi diócesis. Recuerdo que Videla sonriendo me dijo: «Aquí estamos, monseñor, estamos aquí por hacer lo que ustedes nos enseñaron».

MARTÍN: ¿Y usted qué le respondió?

Yo también sonreí y no dije nada.

MARTÍN: Y ¿en qué contexto? ¿Qué quiso decir Videla?

Creo que quiso decir algo del marxismo. Nosotros le enseñamos a luchar contra el marxismo y ellos nos hicieron caso, algo así. Pero lo dijo como una *«boutade»* . […]

MARTÍN: Si hubieran hecho caso a alguna de las recomendaciones que los mismos obispos hicieron públicamente, por no decir las que dicen que dijeron privadamente, creo que hubieran cometido muchos errores menos. ¿Ellos están convencidos de que obraron correctamente?

Y sí. Ellos aceptan que hubo algunos errores, pero creen que lo que hicieron lo hicieron bien ellos. Piensan que si no obraban de esa manera el país hubiera caído en manos del marxismo. (1752)

Aferrados a nuestro propósito, esta sección se ha empeñado en tomar apuntes para la memoria de la Iglesia en Argentina. Identificar ideas, ejemplificarlas, escucharlas en la narración memoriosa de sus protagonistas, señalarlas en los hechos y acontecimientos corresponde a la *interpretación histórica,* y es, por tanto, la tarea que ha querido asumir hasta aquí nuestro rol de historiadores. Interpretar los testimonios, ofrecer una versión propia, crear nuestra narración, apurar nuestras conclusiones, ha quedado fuera del propósito que seguimos. Dimos la palabra a diversos protagonistas. El camino queda señalado para una hermenéutica teológica capaz de asumir el conflicto de las interpretaciones históricas desde el talante auténtico de una conversión intelectual, moral y religiosa. (1753) Quizás, ello pueda estar germinando ya en una generación de pastores, en cuyo ánimo ese camino se va vislumbrando. Así se expresa el actual obispo Lozano mirando de frente la espera de muchos en la sociedad argentina:

Algunos lo que quisieran escuchar es que digamos que Tortolo se equivocó, o que Bonamín dijo algo contrario a la doctrina, o que tales capellanes fueron cómplices de los asesinos. Eso es lo que muchos de ellos esperan. Y otros esperan que si tenemos datos los digamos. Si sabemos de un cementerio clandestino, lo digamos. O si sabemos que los niños apropiados en tal lugar fueron dados en adopción a determinadas familias lo digamos. Si tenemos alguna pista que la digamos. Yo no tengo idea de centros clandestinos, pero a lo mejor algunos curas más grandes saben algo. Y esto nos obliga moralmente a hacerlo. Eso es lo que tenemos claro en la Conferencia Episcopal, que estamos obligados moralmente a dar datos, si los conociéramos. (1754)

Insistimos en la vocación que estos apuntes tienen de contribuir a *la memoria de la Iglesia en Argentina.* El proceso de selección de documentos, estudios y testimonios que reflejan la acción y pasión histórica del clero ante el militarismo vigente en el período ha ofrecido abundante materia para el ejercicio de una memoria penitencial que sea «capaz de asumir el pasado para liberar el futuro». (1755) La palabra final de este capítulo la reservamos al mismo obispo

Lozano, cuyo testimonio sintetiza tanto el deber de la memoria de los errores cometidos, y de las víctimas no suficientemente lloradas y reconocidas, con el anhelo de verdad y justicia:

Yo creo que tenemos que ser conscientes de que hay heridas que no se cierran [...], hay heridas que las tengo que tratar con cuidado. Heridas de las cuales nos tenemos que hacer cargo solidariamente, aunque yo no haya tenido el puñal en la mano. Yo no era obispo en aquel tiempo, pero soy obispo ahora y esta Iglesia católica es la misma Iglesia católica de aquel tiempo, entonces me tengo que hacer cargo. Y si quiero una Iglesia sin pasado y sin pecado no la voy a encontrar. [...] Muchos han sido catequistas o gente vinculada a nuestro medio y no los hemos velado lo suficiente. (1756)

1529 . Lucien Febvre, *Combates por la historia* , p. 244.

1530 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 127.

1531 . Gustavo Morello, Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta , Buenos Aires, Vergara, 2014, p. 25.

1532 . «Editorial», *Verbo* , nº 147, octubre de 1974, pp. 4-5.

1533 . Una completa recopilación en Roberto Di Stefano, José Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* , nº 24, 2015, pp. 15-45.

1534 . Sobre el largo proceso de militarización de la Sociedad Argentina desde el golpe militar del 6 de septiembre de 1930, en adelante cf. Fortunato Mallimaci, «Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica», *Revista de Ciencias Sociales* , nº 4, 1996, pp. 181-218, 183 y ss.; Alain Rouquié, *Poder militar y sociedad política en la Argentina. Práctica y mecanismos del poder militar. Anatomía del poder militar, ensayo de interpretación* , Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

1535 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 32. También Patricia Fogelman, «La historiografía de la religión sobre la Argentina contemporánea. Núcleos consolidados, aportes recientes y debates en curso», Patricia Fogelman (comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente* , Buenos Aires, Lumiere, 2010.

1536 . Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 193.

1537 . La Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal) fue constituida por la CEA para llevar adelante la renovación conciliar en la pastoral de la Iglesia Argentina, comenzando su trabajo en agosto de 1966. La Coepal estuvo inicialmente conformada por los obispos Zazpe, Angelelli y Marengo, que a su vez convocan a un equipo de peritos. Entre otros aquí mencionamos a Lucio Gera, Justino O'Farrell, Rafael Tello, Fernando Boasso, s.j., Carmelo Giaquinta, Gerardo Farrell, Juan Bautista Capellaro, Guillermo Sáenz, Domingo Castagna, Mateo Perdía, y las hermanas Laura Renard a.p., Aída López d.m., Esther Sastre r.s.c. y Guillermo Rodríguez Melgarejo. Cf. G. Rodríguez Melgarejo, «El don de una vida», en Ricardo Ferrara, Carlos Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* , Buenos Aires, Paulinas, 1997, pp. 40-53; Politi, *Teología del pueblo* , 1992; Marcelo González, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962-2004. Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro* , Córdoba, EDUCC, 2005, pp. 61-106. Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 292.

1538 . Pensamos que este esfuerzo por clarificar los modelos de pensamiento subyacentes al historiador se corresponde en el método teológico de Bernard Lonergan con la quinta especialización funcional denominada explicitación de los fundamentos, que busca explicitar el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de las doctrinas: «En la reflexión teológica sobre la religión vivida, hay que distinguir los diversos horizontes en el interior de los cuales las doctrinas religiosas pueden o no ser aprehendidas; y esta distinción es fundante», Lonergan, *Método en teología* , p. 131. En la tercera especialización funcional que denomina historia, Lonergan admite que el historiador avanza por medio de tipos-ideales o incluso teorías de la historia. Valga su aclaración importante en este punto: «Esas teorías nunca captan en plenitud la complejidad de la realidad histórica y, por consiguiente, tienden a poner en altorrelieve ciertos aspectos y nexos, y a descuidar otros que pueden ser de igual o mayor importancia», Lonergan, *Método en teología* , p. 222.

1539 . Permítasenos aquí este agrupamiento que justificamos solo en orden a ofrecer las matrices ideológicas del militarismo.

1540 . Desarrollado en los trabajos y publicaciones de Loris Zanatta, Del estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943 , Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Perón y el mito de la Nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946 , Buenos Aires, Sudamericana, 2001; La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina , Buenos Aires, Sudamericana, 2015. Cf. también: Roberto Di Stefano, Loris

Zanatta (eds.), Historia de la Iglesia argentina , Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

1541 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 33.

1542 . Cf. Morello, Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta , p. 260.

1543 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», p. 34. Cf. Émile Poulat, Guy Lafon, *Le catholicisme sous observation: entretiens avec Guy Lafon: du modernisme à aujourd'hui* , París, Centurion, 1983.

1544 . Mallimaci, «Catolicismo y militarismo…», p. 197.

1545 . Ibíd., p. 187.

1546 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , nº 35, parte DD III.

1547 . Cf. ibíd. Según los peritos de la Coepal, las otras dos mediaciones son el desarrollismo y el populismo: «Esta triple clasificación no configura tres tipos completamente separados entre sí; históricamente se combinan en la presente etapa de los años sesenta». También al modelo desarrollista, los grupos progresistas de las diversas denominaciones religiosas les brindaron la legitimación ideológica que les faltaba, datando de esa época la fundación de universidades católicas en el continente y el apoyo a las existentes. El desenlace de este modelo desarrollista lo ejecuta el militarismo de la Revolución Argentina que a continuación nos ocupa.

1548 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , nº 23. Subrayado nuestro.

1549 . Investigaciones históricas recientes ofrecen líneas de interpretación afines. Una perspectiva afín en sus conclusiones respecto a la última dictadura militar, en Sergio D. Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», *Sociohistórica* , nº 27, 2010, en Memoria Académica. Acceso 9 de marzo de 2020, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar: «el Proceso no fue tanto el terreno de las luchas ideológicas de las derechas "tradicionales" (nacionalistas y liberales), sino el espacio que posibilitó el surgimiento de la nueva derecha local; y la ideología liberal-conservadora era la que moldeaba sus contornos. Más allá del acuerdo básico acerca de la lucha antisubversiva, fue dicha matriz la que constituyó el sustrato común que posibilitó compatibilizar las

políticas estatales». También Facundo Cersósimo, «El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)», Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 389.

1550 . Tello y otros, *Sacerdocio y Justicia* , nº 24.

1551 . Ibíd., nª 25. Donde más adelante leen el fenómeno del gobierno de Onganía: «Superada ya la política del buen vecino y de la Alianza para el Progreso, el gobierno de los Estados Unidos fomenta en Brasil en 1964 y en Argentina en 1966 dos experimentos —la Revolución Brasileña y la Revolución Argentina— que a la par de obviar la amenaza de la inestabilidad interna de estos países, dieran pie a consolidar la política de "integración" más estrecha con las directivas norteamericanas». La llamada «doctrina Monroe» fue formulada por el presidente James Monroe ante el Congreso de los Estados Unidos el 2 de diciembre de 1923. Bajo el lema «América para los americanos» notificó a los países europeos que en el futuro las Américas estaban cerradas a nuevas colonizaciones, con lo que expresaba que era intención de su gobierno que todo el continente americano quedase como patrimonio exclusivo y bajo su custodia directa, en lo cual no habría confusiones. Cf. Frederick Merck, *La doctrina Monroe y el expansionismo norteamericano* , Buenos Aires, Paidós, 1969; *Carlos Pereyra. El mito de Monroe* , Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969; Thomas F. Mc Gann. Argentina, Estados *Unidos y el sistema interamericano* , Buenos Aires: Eudeba, 1965; Harold F. Peterson. *La Argentina y los Estados Unidos. 1810-1960* , Buenos Aires, Eudeba, 1970.

1552 . Cf. Pablo VI, *Homilia in Petriana basilica* , 3 de julio de 1966. Acceso 10 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660703.html.

1553 . Castellani, «Directorial ¿Dónde estamos?», p. 4.

1554 . Cf. Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», p. 107.

1555 . Cf. Darío Canton, *La politica de los militares argentinos: 1900-1971* , Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 16.

1556 . Cf. Pablo Ponza, «Intelectuales y lucha armada en Argentina. La década del sesenta», *el@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* , vol. 4, nº 15, 2006, p. 6. «La noche de los bastones largos» no solo clausuró los canales de participación

universitaria, sino que la expulsión de amplios grupos de profesores dejó a los estudiantes sin referentes y los radicalizó en sus posturas. Cf. Gustavo Morello, «El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos en Argentina», en Clara Lida, Horacio Cresto, Pablo Yankelevich (comps.), *Argentina: 1976. Estudios en torno al golpe de Estado* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 118. Evidentemente, hubo sectores del clero que no se encontraban cómodos en este clima revolucionario que aproximaba a los estudiantes a los ámbitos católicos. Cuando en 1966 se reunieron en Montevideo representantes de las universidades latinoamericanas y la Universidad Central de Venezuela pidió una condena al gobierno argentino por la intervención en la Universidad, Derisi, rector de la UCA, fue quien la impidió.

1557 . Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», 107. Morello también recuerda que «el "Estatuto de la Revolución Argentina" se estableció por encima de la Constitución (art. 3). El presidente ejercería todas las facultades legislativas que la Constitución confería al Legislativo (art. 5), aunque podría convocar a otros organismos en calidad de "asesores" (art. 6). El gobierno "proveerá" y "designará" gobernadores y gobiernos provinciales (art. 9)», cita el trabajo de Patricia Marchak, William Marchak, *God's Assassins: State Terrorism in Argentina in the 1970s* , Montreal, McGill-Queen's Press-MQUP, 1999.

1558 . Cf. Gustavo Morello, Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina , Córdoba, EDUCC, 2003, pp. 117 y ss.

1559 . La personalidad de Onganía parecía traslucir prudencia, ascetismo y orden. Pero con el correr de sus primeras medidas dejó aparecer la imagen verdadera: era un autoritarista, un anticomunista a ultranza y un católico de tendencia preconciliar. Reconociendo que reunía la suma del poder público, no tardó en hacer un uso abusivo de él. La Revolución Argentina fue el comienzo de la autocracia militar, que tuvo en su primer presidente un acentuado personalismo. Cf. Carlos A. Floria, César A. García Belsunce, *Historia de los argentinos* , Buenos Aires, Larousse, 1992.

1560 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 51.

1561 . Cf. ibíd.

1562 . José Zanca, «Más allá de la espada y el hisopo. Religión,

política y sociedad durante el Onganiato», en Valeria Galván, Florencia Osuna (comps.), *Política y cultura durante el Onganiato. Nuevas perspectivas para la investigación de la presidencia de Juan Carlos Onganía (1966-1970)* , Rosario, Prohistoria, 2014, p. 38. Cf. Jorge M. Mejía, *Historia de una identidad* , Buenos Aires, Letemendia, 2005, pp. 104 y ss.

1563 . Cf. Adolfo Mugica, *La Revolución Argentina, análisis y prospectiva* , Buenos Aires, Depalma, 1966.

1564 . El gobernador-interventor, doctor Carlos José Caballero (septiembre 1966-1969), formaba parte de Ciudad Católica, al igual que Roberto Gorostiaga que fue ministro de Onganía. Aunque también el general incorporó a su gobierno a numerosos demócrata-cristianos. Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 200.

1565 . Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 292.

1566 . Morello, «El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos en Argentina», p. 117. Cf. Stefano, Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina* , p. 518. De Morello tomamos este concepto de nacional-catolicismo en adelante.

1567 . Hemos mencionado que las investigaciones elaboradas en las últimas décadas en la academia no confesional se han preocupado especialmente por conocer las raíces de la relación entre Iglesia y dictadura. La mayoría de ellas presta especial atención a los «integristas» católicos —según su denominación más divulgada— que son señalados «como una pieza más de la alianza entre la "cruz y la espada" que posibilitó y justificó el terrorismo de Estado». Cf. Cersósimo, «El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)». Como veremos enseguida, nuestra propuesta interpretativa adhiere pero complejiza esta perspectiva.

1568 . Esteban Campos, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , La Plata, DIPBA, 2015. La DIPPBA (Dirección de Inteligencia de la Policía de la provincia de Buenos Aires) fue creada en 1956 con el nombre de Central de Inteligencia y disuelta en 1998, en el contexto de una reforma de la policía bonaerense. Si bien desde su creación tuvo una constante tarea vinculada a la producción de información y la acción de inteligencia, durante la dictadura se convirtió en un importante dispositivo del terrorismo de Estado en la provincia de Buenos Aires. Acceso 20 de febrero de 2020, http://www.comisionporlamemoria.org/archivo/la-dippba/.

1569 . Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 292.. Cf. Morello, «El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos en Argentina», p. 118. Se refiere a los católicos integralistas quienes se oponían a los reformistas, vinculados a la izquierda. Cf. Fernando C. Urquiza, «Las transformaciones de la Iglesia argentina: del Concilio Vaticano II a la recuperación democrática», Cartapacio, 2006. Acceso 24 de noviembre de 2019, http://www.cartapacio.edu.ar/ojs/index. php/ ctp/ article/viewFile/950/781, 6.

1570 . Morello, «El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos en Argentina», p. 118.

1571 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , pp. 251, 261.

1572 . Monseñor Carlos Galán, secretario general del Episcopado en ACEA, Comisión Permanente Actas 1982-1985, 69ª reunión, 15 de diciembre de 1982, 2ª sesión, p. 7. Cf. capítulo 21 en el tomo II.

1573 . De todos modos, es preciso aclarar que no todo el sector católico integrista descreía de la democracia. Ya a finales de los años cincuenta, en un intento por adaptarse a los nuevos tiempos, Basilio Serrano y Mario Amadeo organizan la Unión Federal Demócrata Cristiana que, al haber apoyado la candidatura de A. Frondizi, logra acceder a algunos puestos de gobierno. En 1963, junto a frondicistas, peronistas y conservadores, forman el Frente Nacional y Popular que apoyará la candidatura de Vicente Solano Lima.

1574 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 171. Subrayado nuestro.

1575 . Cf. capítulo 4 de este volumen, pp. 193-195.

1576 . Los postulados principales de Ousset quedaron reflejados —entre otros trabajos— en *Le Marxisme-Léninisme* (1960), en procura de conocer a fondo y de manera crítica los argumentos y bases del enemigo para combatirlo con eficacia; *Le Travail* (1962), con Michel Creuzet, un adalid de los «cuerpos intermedios» y, fundamentalmente, en *Pour qu'il règne* (1957 y 1959), cuya lectura era recomendada de manera enfática a todos los miembros de la CC como «la obra doctrinal más lograda» de la contrarrevolución. El original data de 1957, a partir de la agrupación de trabajos previos publicados en un boletín mensual. Su propalación se dio a partir de la segunda edición, de 1959, con prólogo de Marcel Lefebvre, a la sazón arzobispo de Dakar, en el África occidental. Cf. Elena C. Scirica, «Cercanos pero

separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* , 2017; acceso 22 de julio de 2022, http://journals.openedition.org/nuevomundo/70570, 8. Más detalles, Elena Scirica, «Comunitarismo y contrarrevolución. Ideario y trayectorias de un núcleo católico intransigente organizado en torno a la revista *Verbo* de Argentina (1959-1966)», en Candido Rodrigues, Gizele Zanotto, *Catolicismo e sociabilidade intelectual na América Latina* , Cuiabá, Ed. da Univ. Federal de Mato Grosso, 2013, pp. 305-334.

1577 . Mario Ranalletti, «El integrismo católico en Francia: el caso de Cité catholique y su influencia en la derecha católica argentina» (UBA, 1999), pp. 94 y ss. «Raleados de las filas del ejército francés que dicen y creen representar mejor que nadie, parte de estos oficiales y sacerdotes se trasladan a diversas partes del mundo entre 1959 y 1962 (Canadá, España, Brasil y Argentina), buscando refugio en los círculos derechistas y católicos de los países que los reciben. Es el caso de nuestro país, en donde se dará una muy buena recepción a estos militares y sacerdotes; aquí encuentran un campo ideológico y cultural muy propicio para continuar con su actividad doctrinaria. Los militares trasladan su experiencia contrarrevolucionaria y los sacerdotes insuflan a sus auditorios la ciega fe que los consume: nace así en Buenos Aires La Ciudad Católica y la revista *Verbo* , bajo la conducción del padre Georges (Jorge) Grasset». Fallecido en 2012, enterrado en el Seminario de Paraná.

1578 . Elena Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista: Carlos Sacheri y su cruzada contra "La Iglesia clandestina"», Anuario del Centro de Estudios Históricos , nº 10, 2010; Mario Ranalletti (ed.), Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976). Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina , Buenos Aires, Prometeo, 2009.

1579 . Un estudio importante sobre el tema es el de Marie-Monique Robin, *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa* , Buenos Aires, Sudamericana, 2005. El sacerdote lourdista André Baqué ofrece su testimonio de la práctica de la tortura durante la guerra de Argelia de la que participó siendo seminarista en el servicio militar obligatorio con tan solo 21 años. Cf. Diana, *Buscando el reino* , p. 42.

1580 . Ranalletti, «El integrismo católico en Francia…», p. 87.

1581 . Ibíd., pp. 83 y ss.

1582 . Sobre el itinerario de Charles Maurras y la posterior condena de sus doctrinas de parte de la Santa Sede, cf. Héctor Aguer, «Política y Religión entre los siglos XIX y XX. Albert De Mun y Charles Maurras», *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* , XLVII, 2020, pp. 5-28.

1583 . Ranalletti, «El integrismo católico en Francia…», pp. 83 y ss. Subrayado nuestro.

1584 . En expresión del jesuita cordobés Gustavo Morello se trata de «la clase alta clerical». Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», p. 110. Pero el influjo de CC en Argentina surgió y se desplegó con otras figuras interconectadas a través del boletín mensual *Verbo* . En efecto, frente a la ausencia de locales partidarios o figuras públicas, esa revista materializó la existencia del grupo. Grasset había convocado inicialmente al abogado de origen patricio Cosme Beccar Varela. Sin embargo, ambas personalidades chocaron. Por su parte, Beccar Varela, redactor de *Cruzada* desde 1956, estableció contactos con diversos núcleos católicos anticomunistas, entre los que descolló el impacto que le produjo el brasileño Plinio Corrêa de Oliveira y en 1967 constituyó, con los miembros de su boletín, la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad. Cf. Scirica, «Cercanos pero separados…», nº 18. Cf. capítulo 6 de este volumen, p. 408.

1585 . Cf. Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», p. 110.

1586 . Cf. Lucas Bilbao, Ariel Lede Mendoza, *Profeta del genocidio* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016, p. 130.

1587 . Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 63, 362.

1588 . Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios* , Buenos Aires, Las Cuarenta, 2020, p. 236.

1589 . Antonio Caggiano, «Prólogo», en Jean Ousset, *El marxismo leninismo* , Buenos Aires, Iction, 1961, pp. 4-6, citado en Julio Lisandro Cañón Voirin, «Los primeros momentos de la violencia estatal durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). Un estudio de caso: Concepción del Uruguay», *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos* , nº 3, 2016, pp. 215-242, 220.

1590 . Adolfo Tortolo, «Prólogo», en Jean Ousset, *Introducción a la política* , Buenos Aires, Iction, 1963, p. 5. Cf. Voirin, «Los primeros

momentos de la violencia estatal durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). Un estudio de caso: Concepción del Uruguay», p. 220.

1591 . Meinvielle, *El comunismo en la revolución anticristiana* , Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1961, 1982, p. 32. La influencia del padre Meinvielle ayuda a comprender el extremo antiliberalismo y la fortaleza de las creencias antisemitas de los primeros tacuaristas, que identificaban a los judíos con todos los males que sufría la nación y propugnaban por la prohibición de la inmigración israelita a nuestro país.

1592 . Por dar un ejemplo temprano, de la situación en Córdoba, Morello afirma que «los de la "Ciudad Católica" consideraban que Primatesta era un "criptocomunista", a quien apodaban despectivamente "Testarossa"». Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», p. 110.

1593 . Ranalletti, «El integrismo católico en Francia…», p. 103. Las relaciones entre Ousset y CC y la Iglesia católica de Francia serán sumamente conflictivas y tensas, en especial a partir de la década de 1950, cuando Ousset y sus seguidores deben vivir en la tensión que les genera su deber de obediencia al Papa y a la jerarquía eclesiástica frente a lo que consideran una «Iglesia ganada por el mal del progresismo». Cf. ibíd., p. 91.

1594 . Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 52. La alusión al «neomodernismo» remite a las tesis modernistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, según las cuales la Iglesia y sus dogmas son instituciones humanas y —como tales— tienen un carácter histórico; estas reflexiones fueron condenadas por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi* de 1907. Algunos sectores del catolicismo consideraron que las tesis modernistas y su «Nueva Teología» pervivieron agazapadas hasta la convocatoria al Concilio Vaticano II, en el que lograron insertarse e incluso, en algunos casos, trasladaron su mirada secularizante desde el plano dogmático y doctrinario hacia el social. La denuncia del «neomodernismo» correspondió a los sectores más refractarios a cualquier tipo de apertura y diálogo con el mundo moderno, frente al cual ensalzaron una perentoria cristianización de la sociedad. Esta perspectiva fue detallada por el sacerdote Alfredo Sáenz S.J., encargado de Estudios en el Seminario Arquidiocesano de Paraná en tiempos del obispo Adolfo Tortolo y organizador de la revista *Mikael* . Cf. la entrevista personal con Alfredo Sáenz S.J. (5/5/2010) citada en Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista…», p. 289, nota 15.

1595 . Carlos Sacheri es hijo del abogado Oscar Antonio Sacheri que adquirió campos, yerbatales y desarrolló actividades industriales conexas en la provincia de Corrientes. Asimismo, ingresó en el ejército argentino, donde ascendió al grado de general y se desempeñó como auditor general de las fuerzas armadas. Desde ese espacio, fue autor del Código de Justicia Militar cuya vigencia se extiende hasta su derogación en 2008. Más elementos sobre los espacios formativos y la trayectoria personal, académica y política de Sacheri y el análisis de las redes en las que se desenvolvía. Cf. capítulo 6 de este volumen, p. 408.

1596 . Carlos Sacheri profundizó en esta usina de lucha contrarrevolucionaria en Canadá a través de Marcel Clement —profesor de la Universidad Laval— y de la lectura de la revista *Itineraires* , dirigida por Jean Madiran y coincidente con aquella base doctrinal. Cf. Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista…», p. 288.

1597 . Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista…», p. 286.

1598 . Cf. Carlos Alberto Sacheri, *La iglesia clandestina* , Buenos Aires, Ediciones del Cruzamante, 1977; tuvo en 1970 tres impresiones, en abril, octubre y noviembre, seguida por una cuarta en enero de 1971 y una quinta en 1977. En 2014 se publican algunas partes de *La iglesia clandestina* en Jorge M. Villalba, Héctor H. Hernández , Ricardo von Büren (eds.), Carlos Alberto Sacheri. *Orden social y esperanza cristiana* , Mendoza, Escipión, 2014, pp. 203-236. «El catolicismo en el post concilio» (cap. 12); «Tesis del Tercermundismo» (13); «Adónde va el golpe clerical» (14); «Toda debilidad acelerará el Proceso» (15); la histórica «Carta abierta a los obispos argentinos» (16), «La Argentina del “Cordobazo” (1969)» (17). El mismo Sacheri rechaza el mote de integrista en La iglesia clandestina, 125: «El “integrista” es aquel a quien no se habla; no es más un hermano, ni siquiera un hermano enemigo. No es un adversario humano, es el equivalente a un perro sarnoso a quien se espanta de un puntapié. Se le desprecia en silencio o se le injuria con la mayor energía. […] Se le puede hacer de todo, menos tener en cuenta su existencia y su opinión. Basta que la calificación de “integrista” se haya lanzado con alguna insistencia en el universo del rumor organizado para que, prácticamente, ni siquiera se examine si esa calificación está fundada, en qué medida y en qué sentido».

1599 . Sacheri trabó una gran amistad con el escritor maurrasiano de origen francés, Alberto Falcionelli, «publicista político e historiador

especializado en temas rusos, virulentamente obsesionado con la omnipresencia del comunismo». Cf. Scirica, «Un embate virulento contra el clero tercermundista…»; Héctor H. Hernández, *Sacheri: predicar y morir por la Argentina* , Buenos Aires, Vórtice, 2007, pp. 854-858.

1600 . Sacheri, *La iglesia clandestina* , p. 66. Recordemos la importancia de la revista *Tierra Nueva* , una de las primeras publicaciones de discusión ideológica dentro del catolicismo militante, integrada por un grupo de sacerdotes que más tarde iniciaría el MSTM. En la revista aparecen Roberto De Brito, director; Equipo de reflexión: Manuel Artiles, María E. Foix, Pedro Geltman, Manuel A. Greco, Alejandro Mayol, Miguel Mascialino. Muy valioso para comprender el conflicto de clausura episcopal de la revista *Tierra Nueva* es la doble entrevista (aún inédita) de Domingo Bresci y Marcelo González que le realizan el 3 y 19 diciembre de 2001, «Entrevista a Miguel Mascialino», CABA, 2001, Archivo del Seminario Arquidiocesano de Buenos Aires. También puede verse la entrevista realizada en el marco del Área Sociedad, Cultura y Religión. CEIL-PIETTE: «Entrevista a Miguel Mascialino», 2006, desgrabada por Soledad Catoggio, inédita.

1601 . Sacheri, *La iglesia clandestina* , p. 66. El padre Arturo Paoli, con una comunidad de «hermanitos de Focauld», había iniciado a mediados de los sesenta la organización de hacheros en cooperativa de trabajo, en la cuña boscosa de Santa Fe, abandonada por La Forestal. La experiencia pasa a ser un símbolo. Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», 202. Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 600.

1602 . Sacheri, *La iglesia clandestina* , p. 61 nota 20.

1603 . Ibíd., pp. 67-76. Como objeto de las denuncias del libro aparece la organización internacional IDO-C «verdadero aparato clandestino del progresismo pro marxista».

1604 . Ibíd., pp. 88-89.

1605 . Ibíd., p. 90. Versalitas del original.

1606 . Ibíd., p. 94. El capítulo 14 del libro está dedicado a Miguel Ramondetti, secretario general del MSTM. Allí se los vincula con un sacerdote francés, Gilbert Rufenach de la Mission de France, cuna de tantos sacerdotes-obreros franceses. De este último sacerdote dice que en la parroquia de Ramondetti, la Encarnación del Señor, «se dedicó a

concertar con gran frecuencia reuniones con los dirigentes comunistas de la célula de Villa Crespo», Ibíd., pp. 91-92. «Actividades del padre Ramondetti… Adoctrinado intensamente por Rufenach, Ramondetti había ya establecido amplios contactos con el Partido Comunista. Los dirigentes de la célula mencionada afirmaban que Ramondetti era miembro activo del Partido», Ibíd., p. 94.

1607 . Ibíd., pp. 94-95. Se refiere al sacerdote Jorge Galli de la Diócesis de San Nicolás. Cf. la entrevista que Martín le realiza a Ramondetti en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 80.

1608 . Sacheri, La iglesia clandestina , p. 98.

1609 . Ibíd.

1610 . Respecto al Concilio Vaticano II, Sacheri rechaza la interpretación que hace el MSTM. Como un ejemplo de la dificultad para una hermenéutica histórica en torno a la figura de Carlos Sacheri, obras recientes rescatan la prédica sacheriana y su memoria «martirial». Cf. Héctor Hernández, *Sacheri: predicar y morir por la Argentina* , Germán Masserdotti, «Carlos Sacheri y el Concilio Vaticano II». Acceso 3 de septiembre de 2019, https://www.religionenlibertad.com/opinion /99689595/Carlos-Sacheri-y-el-Concilio-Vaticano-II.html.

1611 . Cf. Martín, *Ruptura ideológica* , p. 79. En el entrecruce de influjos sacerdotales de Sacheri deben mencionarse las jornadas de estudio dirigidas por el jesuita Juan Rodríguez Lonardi que, ubicado junto con numerosos religiosos de la época en el horizonte del nacional catolicismo, le transmitió la experiencia de lucha por «una tradición universitaria, católica y patriótica», en la que hubo gente que «supo jugarse la vida por Cristo y la Patria». Hernández, *Sacheri: predicar y morir por la Argentina* , p. 32. Entre 1961 y 1963, Sacheri viaja a Canadá, donde con el apoyo de Meinvielle había obtenido una beca para estudiar en la Universidad Laval, en Quebec. Se licenció en filosofía bajo la dirección de Charles de Koninck y quedó vinculado como profesor para dictar clases un cuatrimestre al año. Luego de una estadía, entre 1963 y 1965, en la Argentina, volvió a Canadá otros dos años, donde completó sus estudios doctorales. Además, participó en simposios de universidades católicas y en encuentros en Estados Unidos, Suiza y España. Ibíd., pp. 38 y ss.

1612 . Citamos como ejemplo la copia escaneada del original de Manuel Fernando de Saint Aman, Informe de Inteligencia del Ejército Argentino-Confidencial CEMY6, nº 0968/48, inédito, folio 9/14.

1613 . Villalba, Hernández, Von Büren (eds.), Carlos Alberto Sacheri…, p. 17: «Sobre su maestro el padre doctor Julio Meinvielle escribiría Sacheri, que habló en su entierro, que "fue un intelectual combatiente"». «Cabría reducir toda su enseñanza a una tesis central: la Cristiandad. Sin lugar a duda, Meinvielle ha sido el mayor teólogo de la Cristiandad en lo que va del siglo XX». De reconocida trayectoria antimodernista, anticomunista y antisemita, Meinvielle conjugó una activa labor parroquial y organizativa con el desarrollo de una prolífica obra escrita que se plasmó en múltiples libros y revistas. Es muy ilustrativa de su pensamiento antiperonista en la década de 1950 la polémica que mantiene con Hernán Benítez, que le contesta desde la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* . Instalado en la Guerra Fría, condena sin dudas la Tercera Posición. Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 168. Algunas de las obras de Julio Meinvielle, *El comunismo en la revolución anticristian* , Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1974; *El judío en el misterio de la historia* , Buenos Aires, Theoría, 1936; *El judío* , Buenos Aires, Antídoto, 1936; *Concepción católica de la economía* , Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1936; *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* , Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948; *Política argentina 1949-1956* , Buenos Aires, Trafac, 1956; *Concepción católica de la política* , Buenos Aires, Theoría, 1961; *De la Cábala al progresismo* , Buenos Aires, Calchaquí, 1970.

1614 . Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», 147. Otro análisis de los inicios intelectuales de Meinvielle en Martín Obregón, «Catolicismo nacionalista y sociedad de masas: una aproximación a la trayectoria intelectual de Julio Meinvielle (1930-1955)», II Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 7 y 8 de octubre de 2010.

1615 . En sus comienzos, sus integrantes eran adolescentes y jóvenes provenientes de familias patricias, algunas de ellas empobrecidas, en general educados en colegios católicos. Más tarde cambia el nombre por Movimiento Nacionalista Tacuara (MNT). El mismo ha recibido una atención considerable en el ámbito académico especialmente en el análisis de su «ideología y práctica anticomunistas en virtud de su matriz nacionalista, sus temáticas y motivos fascistas y los derroteros de sus distintas facciones», Luis A. Ávila, «Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954-1972», *Quinto Sol* , 19/1, 2015, pp. 1-26, 2. También Federico Finchelstein, María J. de Ruschi Crespo, *Fascismo trasatlántico: ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010; María V. Galván, «El Movimiento Nacionalista Tacuara y sus agrupaciones

derivadas: una aproximación desde la historia cultural», tesis de maestría, Universidad Nacional de San Martín, 2008; Juan M. Padrón, «Nacionalismo, militancia y violencia política. Los tacuaras en la Argentina, 1955-1969», tesis de doctorado, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires, 2009; María Valeria Galván, *El nacionalismo de derecha en la Argentina posperonista: el semanario Azul y Blanco (1956-1969)* , Buenos Aires, Prohistoria Ediciones, 2014; Daniel Gutman, *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina* , Buenos Aires, Vergara, 2003. En 1963, el MNT sufrió una división hacia la izquierda a raíz de un sector crítico de la conducción de Ezcurra dio origen al Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (MNRT). Más decididamente antiimperialista y antioligárquico, partidario de una vía revolucionaria y vinculado con los grupos de izquierda de la Juventud Peronista. El MNRT puede ser encuadrado como uno de los primeros grupos en abrazar la bandera de lo que se llamaría el socialismo nacional, formado entre otros por Joe Baxter, Alfredo Ossorio y Amílcar Fidanza. Cf. Daniel Lvovich, *El nacionalismo de derecha en la Argentina. Desde sus orígenes hasta Tacuara* , Buenos Aires, Capital Intelectural, 2006, pp. 82 y ss. Sin embargo, también del MNRT surgen articulaciones y dislocaciones político-religiosas entre las militancias católicas y peronistas claves para la configuración de las izquierdas y derechas peronistas tras el regreso de Perón en 1973, cuando las Tacuaras se encontraban ya desperdigadas en un abanico de grupos que incluyó a un sector clave de la extrema derecha peronista que fue agente e instrumento de la represión de Estado tras la muerte de Perón, cf. Humberto Cucchetti, *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros* , Buenos Aires, Prometeo, 2010.

1616 . Cf. Facundo Cersósimo, «Charles Maurras y los nacionalistas argentinos. Recepción y “usos” en los años posperonistas», *Prismas. Revista de Historia Intelectual* , 21/1, 2017, pp. 95-113, 101. De las crisis periódicas de la organización Tacuara «surgieron grupos como el Movimiento Nueva Argentina, cuyos militantes se aproximaron a la izquierda peronista; el Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara, que derivó en una de las primeras organizaciones guerrilleras de aquellos años; mientras otros, siguiendo al sacerdote Julio Meinvielle y preocupados por el avance del «enemigo subversivo» aún en el interior de la organización, conformaron la Guardia Restauradora Nacionalista (donde, entre otros, participaron Fernando de Estrada y el sacerdote Mario Pinto, quien orientó a un conjunto de jóvenes militantes)». Ibíd., p. 101.

1617 . El influjo de Meinvielle es alto en el clero porteño. En el 71, 72, cuando son las elecciones de delegados del clero, Meinvielle

saca la misma cantidad de votos que Lucio Gera. Cf. «Entrevista a Miguel Mascialino», CABA, 2001 (inédita). Según Jerónimo Podestá: «Aramburu demostró gran habilidad. Cuando asume, reúne a todo el clero y logra una "confraternización" de todos, tanto de Mugica como de Julio Meinvielle», M99E, 46. También Bresci en la tercera entrevista en M99E, p. 131, critica esa visión de Podestá sobre la confraternización. Entre las tareas que deja pendiente estos capítulos sobre Sacerdocio y Política señalamos la profundización en las actas de esas cuatro reuniones del clero porteño de 1971.

1618 . Como un ejemplo de este clima epocal, en 1972 Julio Meinvielle, uno de los guías espirituales e ideológicos del anticomunismo argentino, dictó la conferencia magistral «La civilización cristiana contra el comunismo» ante una audiencia internacional y con el patrocinio de la flamante Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL) a invitación del Sexto Congreso de la Liga Mundial Anticomunista, realizado en Ciudad de México. Meinvielle fallecería en un accidente el 2 de agosto de 1973. Unos años después (1977), en un encuentro de la misma CAL en Paraguay, la delegación boliviana propuso crear una organización hemisférica secreta para vigilar al sector progresista de la Iglesia y distribuir propaganda en su contra. Además, sugirió crear un fondo económico especial en apoyo a sacerdotes y obispos antimarxistas. Cf. Horacio Verbitsky, *Historia política de la Iglesia Católica Apostólica Romana en la Argentina. La mano izquierda de Dios. La última dictadura (1976-1983)* , Buenos Aires, Sudamericana, 2020, p. 403.

1619 . Tal como aparece en el tomo segundo de esta misma obra, Galán, secretario de la CEA e integrante de la Comisión de Enlace con los secretarios militares, agrega un dato significativo, «al parecer no han faltado capellanes que han dicho a los militares que lo que hacían estaba genéricamente bien». Cf. capítulo 21 del Tomo II.

1620 . Así se expresa Bonamín en su diario unos meses antes del golpe: «Es la siembra del padre Roque Puyelli y del profesor Bruno Genta… y nuestra, pero zarandeada por ellos», Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 62, 368. Cf. capítulos 12 a 14 de este volumen, pp. 699-862 y el capítulo 8 del Tomo II.

1621 . Cf. Cap. de Abelda. Recordemos que el 6 de octubre de 1974, al día siguiente del intento de copamiento del Regimiento de Infantería 29 de Formosa por parte de la organización armada Montoneros, el presidente interino Ítalo Luder —cubriendo una licencia de Isabel— firmó los decretos 2770, 2771 y 2772, por medio de los cuales concedió mayor poder de acción a los militares para

expandir a nivel nacional la «lucha antisubversiva». Esta herramienta legal abrió las puertas del Estado a los militares otorgándoles la facultad de «ejecutar las operaciones militares y de seguridad que sean necesarias a efectos de aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país». La medida gubernamental se enmarcaba no solo en las presiones castrenses, sino también en un consenso amplio y previo: «Desde Perón hasta las propias FFAA, pasando por Isabel y diferentes ministros, todos habían planteado públicamente la necesidad de eliminar al enemigo interno». También los principales voceros de la Unión Cívica Radical y la prensa dominante. Junto con ello, recordemos que en febrero de 1975 se marcó una ruptura respecto a la legislación represiva cuando el Poder Ejecutivo de la Nación emitió un decreto (Decreto «Secreto» 261/75) para combatir el foco guerrillero rural que había montado el Ejército Revolucionario del Pueblo en la provincia de Tucumán, y que ofrece el sustento legal del operativo Independencia. Cf. Melisa Paiaro, «La forma legal de lo ilegal: La legislación represiva nacional y su incidencia en la provincia de Córdoba (1973-1976)», *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico* , vol. 6, nº 12, 2013, pp. 99-117.

1622 . Cf. Ranalletti, «El integrismo católico en Francia…», p. 105.

1623 . Cf. capítulo 14 de este volumen, pp. 840-846 y capítulo 4 del Tomo II.

1624 . «Editorial», *Verbo* , nº 147, octubre de 1974, pp. 4-5, citado en Ranalletti, «El integrismo católico en Francia…», p. 105.

1625 . Resulta fundamental no olvidar aquí el tercer modelo de lectura ofrecido anteriormente. En el militarismo católico se expresó una vez más el arrastre histórico que vincula a una parte importante de los sacerdotes —y gran parte del episcopado— con las oligarquías nacionales y provinciales que modelan y custodian el orden institucional. Plegados a ese campo de visión institucionalista, muchos sacerdotes quedan atrapados en las consecuencias de una alianza con los poderes fácticos en varios sentidos al mismo tiempo. Cf. Ideas que fundan acciones. El militarismo y sus lecturas, en este capítulo, p. 466. Numerosos estudios contribuyen a complejizar el análisis sobre este punto. Señalamos los dos que hemos consultado: Cersósimo, «El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)». Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional».

1626 . Respecto a la legitimidad de origen, el 6 de agosto de 1975 el arzobispo Tortolo advierte al gobierno de que era responsable de la crisis moral. Más adelante el 29 de diciembre invitó a comenzar un proceso de purificación del país durante un acto público, y un poco más tarde ese mismo día se entrevistó con María Estela Martínez de Perón para comunicarle que los comandantes en jefe pedían su renuncia. Cf. capítulo 1 y Consideraciones conclusivas: el terror 1976-1977 en el Tomo II. También, cf. María Seoane, Vicente Muleiro, *El dictador. La historia secreta y pública de Jorge Rafael Videla* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012, p. 222. A comprender la legitimidad de ejercicio dedicamos este capítulo octavo, abocado a las ideas del militarismo, especialmente el análisis de la moral de la guerra subversiva. La legitimidad de fines es provista por el constructo ideológico de los «valores de la civilización occidental y cristiana».

1627 . Ya desde 1974, por las oficinas y por la casa de Jaime Perriaux comienzan a desfilar militares, banqueros, empresarios industriales y agropecuarios, intelectuales y profesionales del derecho y la economía, entre los que se destaca José Alfredo Martínez de Hoz y Juan José Catalán. El primero futuro ministro de economía de Videla, que tomaría del liberal Perriaux no solo ideas y contactos sino también la famosa muletilla «hay que achicar el Estado para agrandar la Nación». El segundo, secretario de Cultura y ministro de Educación de la dictadura, autor de documentos sobre la forma de detectar las ideas subversivas en los ámbitos escolares de nivel inicial. Cf. Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», p. 111. Importante el estudio que realiza Morresi a partir de las obras de Jaime Perriaux y Ricardo Zinn. Ibíd., p. 104.

1628 . Cf. ibíd., p. 120.

1629 . Cf. en este capítulo p. 469.

1630 . Cf. Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», p. 122.

1631 . Victorio Bonamín, en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 434 y ss. DVM (14/9/1976). Bonamín se refiere aquí al general (RE) Eduardo José Catán, presidente de Petroquímica Bahía Blanca.

1632 . Sobre el espíritu, origen y contexto del Seminario de Paraná en esta década de 1970 citamos —*sine glossa* — una conferencia de un representante de esas ideas. «Providencialmente,

por esos años, el padre Meinvielle y el padre Etcheverry Boneo habían pensado que —dado el auge del tercermundismo y del progresismo teológicos— era necesario tener un buen seminario en la Argentina, para lo cual rápidamente contaron con la ayuda del padre Alfredo Sáenz SJ. Luego de un intento fracasado en Rosario —a pesar de la buena voluntad de monseñor Bolatti— y teniendo el total apoyo de monseñor Tortolo pudieron reorganizar el Seminario de Paraná, que tantos frutos daría para la Iglesia y para la Patria durante más de diez años. Ezcurra sería uno de sus columnas principales, siendo profesor, prefecto y vicerrector». Fernando Romero Moreno, «Conferencia pronunciada en el V Curso de Formación, General Alvear, Mendoza, 27/4/2013», publicada en la revista *Gladius* , nº 86, Pascua de 2013. Acceso 10 de septiembre de 2019, http://criticarevisionista.blogspot.com/2020/08/alberto-ezcurra-uriburu-un-patriota-de.html.

1633 . Cf. capítulo 6 de este volumen, pp. 370-378 y 407-411.

1634 . Cf. Moreno, «Conferencia pronunciada en el V Curso de Formación…». El libro aparecido primeramente con su título latino en una edición casera, fue luego publicado como Alberto Ignacio Ezcurra, *Moral cristiana y guerra antisubversiva: enseñanzas de un capellán castrense* , Buenos Aires, Santiago Apóstol, 2007. Interesante también el artículo de Herrán Ávila, «Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954-1972», pp. 9 y ss., donde analiza el anticomunismo profesado por las distintas escisiones de Tacuara, abordando su génesis católico-nacionalista y las tensiones de su visión reaccionaria y nacional-sindicalista con relación al Estado y las cruzadas anticomunistas castrenses. Cf. capítulo 8 en el Tomo II.

1635 . Alberto Ezcurra, «De Bello Gerendo», en Villalba, Hernández, Von Büren (eds.), *Carlos Alberto Sacheri* …, p. 287.

1636 . Ibíd.

1637 . Cf. Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 97.

1638 . Marcial Castro Castillo, *Fuerzas Armadas: ética y represión* , Buenos Aires, Nuevo Orden, 1979. En la introducción el autor aclara: «Este es un libro dirigido al oficial combatiente. No se escribió para teólogos ni filósofos ni juristas, sino para responder a los requerimientos de la acción, iluminándola con la más clara y práctica doctrina tradicional en el pensamiento y el derecho cristianos». Ibíd. 13. Seguimos la información más reciente respecto a la autoría de

Villarino: Esteban Pontoriero, «Contrainsurgencia y catolicismo intransigente: La sacralización de la “guerra contra la subversión” en la obra de Marcial Castro Castillo (1969-1976)», *Aletheia* , nº 5/9, 2014. Aunque el libro se publicó en 1979 fue escrito en los prolegómenos del golpe de Estado de 1976. Tal como expresa Emilio Mignone, el texto «busca los fundamentos de sus enseñanzas en Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria sin advertir que esos pensadores —progresistas para su tiempo— responden a un contexto político, cultural, social, económico y tecnológico totalmente diferente a los actuales». Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, p. 40. En 1986, cuando publica su libro, Mignone parece equivocarse al referir la autoría del libro a un sacerdote de origen español, de formación franquista. Ibíd.

1639 . Cf. capítulo 8 en el Tomo II.

1640 . Castro Castillo, *Fuerzas Armadas: ética y represión* , p. 143. Subrayado nuestro.

1641 . Ezcurra, «De Bello Gerendo», en Villalba, Hernández, Von Büren (eds.), *Carlos Alberto Sacheri* …, 287. Bien glosa el autor del artículo que cita los folios originales de la edición primera del libro de Ezcurra, H. H. Hernández (hijo): «A partir de clarificar quién hace el injusto ataque, dictamina la justicia de defenderse avanzando los principios ético-jurídicos que deben cumplirse en la reacción, porque “aún entre enemigos existen derechos y convenciones que deben ser respetados” —(Ezcurra) cita a San Ambrosio—. Pero al no cumplir los deberes del combatiente (actuar sin persona responsable, no llevar signo distintivo, no someterse a las leyes y costumbres de la guerra) los guerrilleros no pueden ser considerados con los derechos de “beligerantes” (f. 10), pero nunca puede ser la ejecución de los rendidos, fuera de combate, sin “juicio sumarísimo” (fs. 11) […] ni se le pudo ocurrir al profesor, padre Alberto Ezcurra, que las fuerzas armadas argentinas adoptaran, como lo hicieron […], el procedimiento criminal inadmisible de los “desaparecidos”». Héctor H. Hernández, «Anexo III. El desengañador gauchipolítico», en Villalba, Hernández, Von Büren (eds.), *Carlos Alberto Sacheri* …, p. 288.

1642 . Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 357. «El provicario al menos trece veces registró en sus diarios de manera explícita expresiones referidas a las torturas y los problemas de conciencia que su aplicación generaba en los militares», Ibíd., p. 206.

1643 . *Diario de Victorio Bonamín* , 1/7/1976, en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 421. El mencionado jesuita Pellegrini después de su publicación debe irse un tiempo del país. Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 218. Sobre el tema de la tortura en *Diario de Victorio Bonamín* , 15/9/75; 9/1/76 (2 veces); 22/4/76; 16/5/76; 1/7/76 (2 veces). Completo el análisis de Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 206-212.

1644 . Cf. capítulo 6 de este volumen, p. 406.

1645 . *Diario de Victorio Bonamín* , 14/9/1976, en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 434 y ss.

1646 . *Boletín del Vicariato Castrense* , nº 52, diciembre de 1976, p. 22. Subrayado nuestro.

1647 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 424.

1648 . Impresiona la claridad teológico moral con que Emilio Mignone y su esposa Angélica Sosa formulan estos principios en su correspondencia, accesible en el sitio web del CELS, de quien Mignone fue fundador: Mignone Emilio, *Cartas a la Iglesia* . Acceso 22 de julio de 2021, http://www.cels.org.ar/especiales/correspondenciamignone/ Referencia cruzada al capítulo de Galli.

1649 . Según las fuentes castrenses que ofrece Héctor H. Hernández, este proceder clandestino de las FFAA fue sugerido al general Videla por el Secretario de Estado norteamericano Henry Kissinger: secuestrar a los guerrilleros, sacarles información con torturas y hacerlos desaparecer, sin juicio previo ni públicamente para evitar las protestas internacionales, especialmente de la Santa Sede, de tanta significación en países de mayoría católica. Cf. Hernández, «Anexo III. El desengañador gauchipolítico», en Villalba, Hernández, Von Büren (eds.), *Carlos Alberto Sacheri* …, pp. 281-301, 284, 290; Ceferino Reato, *Disposición final: la confesión de Videla sobre los desaparecidos* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012.

1650 . Cf. Padecimientos y torturas, en este capítulo p. 507.

1651 . Interesante el tratamiento del tema a lo largo de la historia

en Marcelo Larraquy, *Argentina. Un siglo de violencia política 1890-1990. De Roca a Menem. La historia del país* , Buenos Aires, Sudamericana, 2017.

1652 . Ver por ejemplo: Olga Echeverría, «Las Doctrinas de la Seguridad Nacional Latinoamericanas: Osiris Villegas y sus teorías en tiempos de desperonización y Guerra Fría. Argentina, 1956-1985», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* , vol. 31, nº 1, 2020, pp. 39-58, 40: «Quizá por el carácter no sistematizado de las doctrinas de seguridad nacional o contrarrevolucionarias, la historiografía argentina tardó en asumirlas como un tema propio de su campo, cosa que no sucedió con otras ciencias sociales que tempranamente desarrollaron estudios esclarecedores». También cf. Robin, *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa* , pp. 76, 526; Mazzei Daniel, «La misión militar francesa en la Escuela Superior de Guerra y los orígenes de la Guerra Sucia, 1957-1961», *Revista de Ciencias Sociales* , nº 13, 2002, pp. 105-137. Para el concepto de guerra sucia seguimos el Glosario de la obra: «Guerra sucia: conjunto de acciones ilegales, coactivas, violentas y violatorias de los derechos humanos llevadas adelante por un Estado en contra de un grupo determinado de personas violentas o no con el fin de eliminarlas o de hacerlas cesar en sus intenciones».

1653 . Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 203. También allí el integrismo católico francés tiene su mea culpa que hacer. Cf. en este capítulo pp. 476 y ss. Robin, *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa* , pp. 175 y ss.

1654 . Echeverría, «Las Doctrinas de la Seguridad Nacional Latinoamericanas: Osiris Villegas y sus teorías en tiempos de desperonización y Guerra Fría. Argentina, 1956-1985», p. 45.

1655 . Ibíd., p. 44. Más aún: «Las FFAA se reafirmaron en sus intereses corporativos sobre la idea de guerra interna e internacional. Anteriormente, en 1958, Jorge H. Poli (1924-2004), oficial del Ejército, publicó *Acción psicológica. Armas de paz y de guerra* y, en 1962, se editó *Guerra revolucionaria comunista* , de Osiris Villegas. Ambos libros fueron parte de las primeras acciones intelectuales/ militares argentinas destinadas a legitimar la necesidad de represión del enemigo interno y a explicitar la supuesta aberración del elemento subversivo». Ibíd.

1656 . Ibíd., p. 45. «El subsidio económico que recibió Argentina fue de 17 millones dólares (el mayor aporte lo recibió Colombia con más de 35 millones y el menor, Panamá con 9 millones)».

1657 . En uno de los informes del obispo Laguna durante una reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, indicó que el presidente R. Bignone les había dicho a los obispos, que si no se hubiera elegido el método de guerra aplicado la hubieran perdido. Además señaló que, a las Fuerzas Armadas, algunos miembros de la Iglesia —sin especificarlos—, «no se les enseñó que fuera ilícito aplicar tal tipo de guerra». ACEA, Comisión Permanente Actas 1982-1985, 69ª reunión, 15 de diciembre de 1982, 2ª sesión, p. 3. Cf. capítulo 21 en el Tomo II.

1658 . Cf. Facundo Cersósimo, «La "Iglesia militar" entre el Operativo Independencia y los inicios del golpe de 1976», *paper* presentado en las VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 9 al 10 de diciembre de 2010, p. 15. Referencias a los vuelos de la muerte en Capítulo CEA y SS, p. 193. Cf. capítulo 11 en el Tomo II con la intervención del obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, en ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 2ª sesión, p. 8.

1659 . Bonamín, en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 359.

1660 . Bonamín en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 446 (DVB, 18/10/1976).

1661 . En el período 1975-1983, el vicariato expandió 406 capellanes por el territorio nacional, en las distintas fuerzas: 241 en el Ejército, 64 en la Marina, 59 en la Gendarmería y 42 en la Fuerza Aérea. El rol de los capellanes militares y la atención Pastoral en las cárceles, cf. Morello, *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta* , pp. 141 y ss. Las cárceles continuaron a cargo de sus capellanes ordinarios, pero al ser dirigidas por el ejército pasaron a depender del Vicariato Castrense. Cf. El reglamento del Vicariato Castrense aprobado en 1958 por decreto nº 5924.

1662 . Boletín Vicariato Castrense , 1958, pp. 58-61.

1663 . *Boletín Vicariato Castrense (BVC)* , nº 49, diciembre de 1975, pp. 1-2.

1664 . Comenzaron a realizarse en 1962 con el nombre de Semana religiosa del soldado y se desarrollaban anualmente en cada unidad militar. Pueden verse en *BVC* , nº 9, junio de 1962, pp. 10-14; *BVC* , nº 14, abril de 1964, pp. 24-25; *BVC* , nº 17, abril de 1965, p. 36; *BVC* , nº 20, abril de 1966, p. 20; *BVC* , nº 22, diciembre de 1966, pp. 16-18; *BVC* , nº 36, septiembre de 1971, pp. 33-35; *BVC* , nº 43,

diciembre de 1973, pp. 19-23; *BVC* , nº 46, diciembre de 1974, p. 20, y BVC, nº 52, diciembre de 1976, pp. 32-34. Las acampadas o campamentos espirituales se implementaron por primera vez en 1970 en las FFAA y luego fueron replicadas por la Marina y el Ejército, que en 1974 las adoptó oficialmente por orden del comandante general Leandro Anaya, con el objetivo de «revitalizar por un medio idóneo los valores morales y cristianos del hombre ante la cada vez más creciente ofensiva de las teorías ateas y materialistas», Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , pp. 107 y ss.

1665 . Victorio Bonamín, en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 359.

1666 . Los capellanes de las fuerzas de seguridad y de los servicios penitenciarios no se encontraban bajo jurisdicción del Vicariato Castrense, a excepción de la Gendarmería que era parte del Ejército. El clero de la Policía Federal, creado en 1946 por el decreto nº 10870 del entonces presidente de facto, general Edelmiro Farrell, depende directamente de la subjefatura; lo integran un capellán mayor, un capellán principal y capellanes, que perciben un haber mensual y son nombrados por el jefe en acuerdo con la autoridad eclesiástica correspondiente, y organiza «acampadas de cristiandad» para los miembros de la fuerza. Sus capellanes mayores en el período que estudiamos fueron Carlos Gardella (1956-1976) y José Gustín (1976-1982).

1667 . Respecto a la debatida cuestión de la presencia en este marco del Nuncio Apostólico Pío Laghi Cf. capítulo 2 en el Tomo II.

1668 . El 28 de octubre de 1975 fueron distribuidas veinticuatro copias de la Directiva del Comandante General del Ejército, nº 404/75 (Lucha contra la subversión). Las citas textuales: acceso 3 de diciembre de 2020, http://www.desaparecidos.org/ nuncamas/web/ document/militar/40475.htm.

1669 . Así lo expresa Bonamín en su entrevista con José P. Martín: «Yo mismo no me metía en lo que hacían los militares. Yo dejaba que ellos actuaran. Por ejemplo, durante el Operativo Independencia visité varias veces en campo de operaciones. Pasaron en este período más de 40 capellanes distintos, sucesivamente», Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 111 y ss. Cuarenta y tres sacerdotes participaron en el operativo: 37 del Ejército y 5 de la Gendarmería. Cf. en este capítulo p. 504. También ver *Capellanes del Operativo Independencia* , en www.profetadelgenocidio.com.ar.

1670 . «Le habían dado al comandante general Anaya la impresionante cifra de 30.000 rosarios para la “presente contingencia”», Cf. Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 130. Cf. en este capítulo p. 478.

1671 . Cf. Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 206: «La coyuntura —fundamentalmente el desarrollo del Operativo Independencia en Tucumán— predispuso de manera especial a los miembros del vicariato para elaborar una “lectura evangélica de la realidad”, en clave mesiánica. Lo novedoso no fue el conocimiento que los capellanes tuvieron sobre la aplicación de torturas, sino la fundamentación cristiana que de ella hicieron». También cf. Morello, *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta* , p. 108.

1672 . Cf. capítulo 3 en el Tomo II.

1673 . Cf. Dalmiro Alonso, «Operativo Independencia: Motivos de un asesinato estatal masivo», *Cuadernos de Marte* , nº 4, 2013, pp. 135 y ss.

1674 . Citamos de Manuel Fernando de Saint Aman, *Informe de Inteligencia del Ejército Argentino. Confidencial CEMY6* , nº 0968/48, folio 12/14. Cf. Enrique C. Bianchi, «Ponce de León, obispo y mártir», *Vida Pastoral* , nº 363, 2017, p. 13.

1675 . Cersósimo, «La “Iglesia militar” entre el Operativo Independencia y los inicios del golpe de 1976», p. 12.

1676 . Según Horacio Verbitsky, Menestrina era el capellán de confianza de Jorge Rafael Videla y quien lo confesaba. Cf. *Doble Juego. La Argentina católica y militar* , Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p. 168.

1677 . *Boletín Vicariato Castrense* , nº 52, diciembre de 1976, p. 30. Cf. Cersósimo, «La “Iglesia militar” entre el Operativo Independencia y los inicios del golpe de 1976», p. 13.

1678 . Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 367.

1679 . Morello, Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta , p. 111.

1680 . Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 367.

1681 . Cf. Morello, *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de*

Estado en la Argentina de los setenta , p. 110. Consta que el obispo Angelelli manifestó durante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, en mayo de 1976, que acusaban a la diócesis, entre otras cosas, de herejía, relajo moral y prácticas subversivas.

1682 . Manuel F. de Saint Aman, *Informe de Inteligencia del Ejército Argentino. Confidencial CEMY6* , nº 0968/48, folio 12/14. Cf. Bianchi, «Ponce de León, obispo y mártir», p. 13.

1683 . Cf. Enrique Angelelli, intervención en la Asamblea Plenaria del Episcopado, del 10 de mayo de 1976, citado en Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 411.

1684 . Cf. Martín Obregón (ed.), La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983). Historizar el pasado vivo en América Latina . Acceso 17 de julio de 2021, http://etica.uahurtado.cl/historizarel pasadovivo/ escontenido.php: Anne Pérotin-Dumon, 2007.

1685 . Incluso herejes y apóstatas, cf. capítulo 9 de este volumen, p. 553. El obispo Espósito —miembro de la comisión de enlace entre el gobierno militar y la CEA— presentó las quejas recibidas en la Comisión para los religiosos, por las expresiones vertidas hacia integrantes de la Compañía de Jesús durante el Congreso Anticomunista Latinoamericano. Cf. Apuntes de Carlos Galán, 25 de septiembre de 1980, ACEA, 56 Gobierno Nacional, vol. 18, p. 1. Asimismo, señala Verbitsky que a nivel de Latinoamérica una delegación boliviana presente en un Congreso de la Confederación Anticomunista Latinoamericana en 1977 «propuso que los gobiernos crearan una organización hemisférica secreta para vigilar el sector progresista de la Iglesia y distribuir propaganda en su contra». Señala el autor que «la plenaria acordó protestar ante J. Carter por el uso demagógico de los derechos humanos contra los gobiernos anticomunistas de Argentina, Brasil y Chile», *La mano izquierda de Dios* , pp. 403-404.

1686 . Cf. Testimonio de Orlando Yorio. Acceso 25 de febrero de 2020, https://www.youtube.com/watch?v=SbeTtFMNCYk. Cf. Morello, *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta* , pp. 115, 133: «El padre James Weeks y los cinco seminaristas Saletenses fueron prisioneros de guerra, una guerra contra un modo de entender el catolicismo».

1687 . Cf. Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 356, 188, 275 y ss., 322.

1688 . Kevin Mullen, Secretario de la Nunciatura Apostólica en Argentina, 6 de junio de 1977. Cf. Morello, *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta* , p. 120.

1689 . Morello, Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setenta , p. 120.

1690 . Cf. capítulo 10 de este volumen, pp. 600-605, y capítulo 6 del Tomo II. Cf. Informe del Nuncio Apostólico, Pío Laghi, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean Villot, Buenos Aires, 20 de julio de 1977, Prot. 2299/77, SdS, 10 ARG.685, pp. 131-138 (135).

1691 . Cf. (entre otros) capítulos 3 y 6 del Tomo II.

1692 . Casaretto, «Mi década del setenta», punto 5, p. 11. Cf. capítulo 12 de este volumen, pp. 699-728.

1693 . Luis O. Liberti svd, Leonardo Cappelluti scj, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», *Anatéllei: se levanta* 33, 2015, pp. 93-106.

1694 . Liberti, Cappelluti, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», p. 104.

1695 . Respuesta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina a la carta de la Conferencia Argentina de Religiosos, sobre distintos hechos acaecidos en el país, en Liberti, Cappelluti, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», p. 105. Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 60.

1696 . Liberti, Cappelluti, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», p. 106. La expresión latina citada hace referencia a un proverbio bíblico: «Hay un tiempo para hablar y un tiempo para callar» Qo 3.

1697 . Liberti, Cappelluti, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», p. 101. Cf. capítulo 11 en este volumen, p. 643.

1698 . «San Oscar Romero», en Jonn Sobrino, *Monseñor Oscar Romero: un obispo con su pueblo* , Santander, Sal Terrae, 19902, p. 58.

1699 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 451.

1700 . Felipe O. González en Diana, *Buscando el reino* , p. 394.

1701 . Ibíd. Una participación que no pasó desapercibida. En el seminario decidieron enviar a cada uno a su casa por una semana y, al volver, decidieron formar un grupo de «seminaristas del Tercer Mundo». Cf. María E. Barral, «Conflictividad política y clero en perspectiva histórica. Apuntes para una reflexión sobre el Cordobazo», en Mónica Gordillo (comp.), *1969. A cincuenta años: repensando el ciclo de protestas* , Buenos Aires-Córdoba, UNC/Clacso, 2019), p. 164.

1702 . Víctor Acha en Ivana Fantin, Katy García, *La lucha, la tiza, el sueño. Marta Juana González* , Córdoba, Unión Obrera Gráfica Cordobesa, 2016, pp. 31 y ss.

1703 . Enzo Giustozzi, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 271.

1704 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 133.

1705 . Ibíd.

1706 . Héctor Aguer, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 294.

1707 . Miguel Ramondetti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 80.

1708 . Armando Iacuzzi, en Diana, *Buscando el reino* , p. 165.

1709 . Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 110.

1710 . Ibíd. p. 114, subrayado nuestro. La entrevista está fechada el 15 de marzo de 1989.

1711 . Ibíd., pp. 111 y ss. Hay abundante información judicial sobre el llamado Circuito Camps, y tiene condena a reclusión perpetua por delitos de lesa humanidad quien fuera capellán de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, Christian von Wernich. Acceso 28 de noviembre de 2021, https://www.cij.gov.ar/nota-4140-Lesa-humanidad--qued--firme-la-condena-a-Von-Wernich.html.

1712 . Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 101 y ss. Cf. capítulos 8 y 15 en el Tomo II. En los archivos de la CEA consta un informe de Primatesta en el que «comunica que monseñor Tortolo le ha transmitido de parte de monseñor Bonamín que hubiera querido participar de esta Asamblea, pero tenía compromisos adquiridos con anterioridad, y con respecto a sus ausencias anteriores que había interpretado erróneamente el estatuto [de la CEA]» ACEA, 41ª Asamblea Plenaria, 17 al 21 de noviembre de 1980, 4ª sesión, p. 1.

1713 . Miguel Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 87. «En

la Fuerza Aérea, donde los oficiales dependían de la formación espiritual de un sacerdote —sin indicar su nombre— "y que son irreductiblemente conservadores", incluso dijo en broma la siguiente comparación: "Frente a ellos, Lefevbre es apenas un monaguillo"», *Apuntes de Carlos Galán* , 18 de mayo de 1978, ACEA, 56 Gobierno Nacional, vol. 15, p. 2. Cf. capítulo 10 en el Tomo II.

1714 . Héctor Botán en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 163.

1715 . La página oficial del Colegio Salesiano de San José en Rosario —donde también residió regularmente Bonamín— ofrece una semblanza biográfica de Miguel Ángel Nicolau. Cf. acceso 28 de febrero de 2021, https://sanjoserosario.com.ar/ post/memoria-verdad-y-justicia.

1716 . Nagib Nasser, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 185. Miguel Ángel Regueiro «a poco de ingresar al vicariato, su obispo diocesano Carlos Horacio Ponce de León lo acusó ante el vicario Tortolo por su actitud de llevar difamaciones o acusaciones ante las máximas autoridades militares locales». Ejército Argentino, Legajo del capellán Miguel Ángel Regueiro, folio 31, citado en Bilbao, Mendoza, *Profeta del genocidio* , p. 154. Regueiro fue capellán del Batallón de Ingenieros de Combate 101, de San Nicolás, desde julio de 1976. En 1981 será nombrado capellán castrense del Liceo Militar «General Paz» de Córdoba y jefe del Servicio Religioso de la IV Brigada de Infantería Aerotransportada, y en 1983, jefe del Servicio Religioso del III Cuerpo de Ejército.

1717 . Luis Coscia, Diana, *Buscando el reino* , p. 103.

1718 . Bonamín, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 110.

1719 . Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 163. En realidad, parece referirse a la suspensión a divinis en la que Lefebvre cae el 22 de julio de 1976 ante la ordenación sacerdotal de la primera tanda de jóvenes formados en Écône.

1720 . Francisco d'Aalteroche, Diana, *Buscando el reino* , p. 112.

1721 . Catarineu, en Diana, *Buscando el reino* , p. 94.

1722 . Testimonio del obispo Pedro María Olmedo Rivero, Buenos Aires, 6 de noviembre de 2013, en TeCEA 2013, p. 2. Se refiere al primer prelado de Humahuaca, el reverendo padre José María Márquez Bernal, claretiano español, a quien el Papa Pablo VI nombró administrador apostólico, sin carácter episcopal el 8 de septiembre de

1969. El mismo Papa lo designó prelado de Humahuaca elevándolo a la dignidad de obispo titular de Capo de la Foresta el 10 de octubre de 1973 y fue consagrado el 25 de noviembre de ese año. El 3 de noviembre de 1977, el Santo Padre lo nombró obispo-prelado de Humahuaca. Renunció por razones de salud el 20 de febrero de 1991 cuando lo sucede Olmedo Rivero. Cf. acceso 20 de noviembre de 2020, https://aica.ilusionideas.com/humahuaca.html.

1723 . Víctor H. Arroyo en Diana, *Buscando el reino* , p. 40.

1724 . Enumeración de detenidos, secuestros, desaparecidos, exiliados, atentados, en Mignone, *Iglesia y dictadura* , cap. octavo; Patricio Rice, Luis Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , Montevideo, Doble Clic, 2007, pp. 261-267; María S. Catoggio, *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* , Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 251-262, y Gustavo Morello, *Católicos y violencia política Argentina 1969-1980* , https://www.academia.edu/4281536/Catolicos_y_violencia_politica_en_Argentina_entre_1 969_y_1980.

1725 . NOA: noroeste argentino; NEA: noreste argentino.

1726 . César Sánchez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 209.

1727 . Arroyo, en Diana, *Buscando el reino* , p. 39.

1728 . Ibíd., pp. 40 y ss.

1729 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 447.

1730 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 154.

1731 . Ibíd., p. 154.

1732 . «Entrevista a Juan Walter», en M99E, p. 68. Se refiere a la OCSHA. Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 445.

1733 . Gera en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 132, 134.

1734 . Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 149 y ss.

1735 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 121.

1736 . Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 606, y capítulos 12 y 13 en el Tomo II.

1737 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 155.

1738 . Ibíd., p. 152.

1739 . Bianchi, «Ponce de León, obispo y mártir», p. 7.

1740 . Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 368.

1741 . Juan Gorosito, en M99E, p. 301.

1742 . José Mariani, en Diana, *Buscando el reino* , p. 174.

1743 . Testimonio de Jorge Lozano, en TeCEA 2013, p. 5.

1744 . Lozano, en TeCEA 2013, p. 5.

1745 . Ibíd., pp. 7, 9.

1746 . Cf. capítulo 14 en este volumen, p. 832, y capítulos 3 y 6 en el Tomo II.

1747 . Es nombrado secretario general de la Curia Diocesana de La Rioja el 5 de marzo de 1971. Cf. Liberti, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor* , p. 228.

1748 . Juan Ortíz, en M99E, p. 368.

1749 . Ibíd., p. 368.

1750 . Federico Richards, en M99E, p. 431.

1751 . Entrevista de Martín al arzobispo Antonio Quarracino, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 247.

1752 . Ibíd., p. 248.

1753 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 347.

1754 . Testimonio de Lozano, en TeCEA 2013, p. 8. Sigue: «Estamos viviendo un tiempo complicado pero lindo, dentro de la Conferencia Episcopal, porque estamos hablando y poniendo sobre la mesa todo lo referente a esto». Ibíd., p. 5.

1755 . FT 290.

1756 . Testimonio de Lozano, en TeCEA 2013, p. 8. Cf. también Carlos M. Galli, «Memoria sacerdotal de Carlos Mugica», *Criterio* , nº 2135, 1994, pp. 309-312, 311. Donde se expresa «convencido de que nosotros, que no somos tan inocentes, tenemos que pedir perdón por

los pecados sociales argentinos, siguiendo el ejemplo de Jesús, el Cordero inocente que asumió el pecado del mundo».

CAPÍT ULO 9

Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

FABRICIO FORCAT - HERNÁN GIUDICE

Nuestra incertidumbre tiene su origen en la toma de conciencia de nuestro profundo distanciamiento sociocultural con respecto a nuestros pueblos y a su historia. Tenemos que tratar de «comprender al pueblo», porque estamos fuera de él. No somos nuestro pueblo, no padecemos su historia . (1757)

En este capítulo nos concentraremos en las principales ideas, acciones y pasiones protagonizadas por sacerdotes que en la política argentina tuvieron cierta afinidad a la proyección de un socialismo nacional. Dicha actuación se enmarca históricamente en el ciclo del exilio y del retorno de Juan Domingo Perón, y las consecuencias ideológicas que su figura suscita dentro de la Iglesia en general y del MSTM en particular. (1758)

En ningún otro continente como en Latinoamérica el Concilio produjo una diversidad tan profunda en las reacciones de los católicos en general y de los sacerdotes en particular. En el anhelo de una sociedad más justa y fraterna, las esperanzas religiosas y los fermentos políticos se potenciaban mutuamente. (1759) En la coincidencia entre la crisis de la democracia, la proscripción del peronismo y el esfuerzo por implementar los altos ideales del concilio, es el clero joven el que lidera un proceso acelerado de cambio en las perspectivas religiosas que incluye un activo compromiso de transformación social. (1760)

En los capítulos previos buscamos entender aquellas fuerzas articulares colectivas —cuasi impersonales— que tejen la trama de las voluntades y dividen los espíritus en uno y otro sentido. Identificarlas, ejemplificarlas, señalarlas en los acontecimientos corresponde a la interpretación histórica y es por tanto tarea del historiador. (1761) Hay un «efecto polémico que las ideas cristianas producen en el terreno de las ideas políticas, y viceversa». (1762) En el ciclo que estamos analizando encontramos expresiones en la fuerza de una gran esperanza o expectativa colectiva y en la contrafuerza de un inmenso temor común. El análisis de Martín lo expresa con gran claridad:

El lapso que va desde el derrocamiento del presidente Arturo Illia

en 1966 hasta la imposición del gobierno militar en 1976 es uno de los períodos más vertiginosos para la sociedad argentina. El vértigo alcanza inevitablemente la historia de las ideas en cuanto al ritmo de cambio de las circunstancias sociales deja menos espacio para la dialéctica entre ideales y realizaciones entre proyecto y crítica, entre posición y oposición, la velocidad del tiempo reduce la amplitud de los espacios, las ideas se ven enfrentadas entre sí a mayor distancia cada vez de su propia verificación. En estas circunstancias las fuerzas sociales ven disminuida su capacidad constructiva mientras crece amenazadoramente la destructiva. (1763)

Desde esta complejidad de fondo, la Argentina del posconcilio se encuentra con la grave dificultad de que no estaba habituada a discutir a fondo esta relación entre religión y política: «A la aparente tranquilidad de una Iglesia conservadora le sobreviene la avalancha de una discusión sobre los fundamentos, que había sido siempre diferida». (1764) A nivel de la actuación sacerdotal no parece posible comprender la división de los espíritus de la época sin apreciar la complejidad de las múltiples recepciones que tuvo la escalonada novedad de los textos del Magisterio en una Iglesia donde existían no solo lecturas distintas, sino también contrapuestas cosmovisiones políticas.

Tal como anunciamos, en este capítulo vamos a analizar las ideas, acciones y pasiones de este sector del clero que optó explícitamente por el campo de la actuación política, reivindicando la pertinencia pública de sus opiniones y la representatividad de sus formulaciones, convencidos de ser parte de un tiempo histórico de inminente cambio social al que quisieron contribuir. La presencia de los sacerdotes en el ámbito de la política resulta proporcional al crecimiento de la conciencia de la necesidad de incidir en las estructuras de convivencia de los pueblos, los proyectos que orientan su historia, y en general, todo cuanto atañe a la *justicia.* Se trata de un cuerpo social que tiene la experiencia de grandes transformaciones históricas en el continente y en el mundo. En la Argentina —como en toda América Latina— los sectores progresistas del clero prestaron especial atención a la revolución cubana, y a la descolonización africana y asiática. (1765) Sacerdotes pronto identificados con la opción por los pobres, en la inserción social junto a ellos, se acercaron también a una afinidad política peronista. Dos grandes facciones que se irán revelando en tensión, con la marcha misma de los acontecimientos que nuestros apuntes ofrecen a continuación. (1766)

1. Ideas: diversidad política en el clero argentino

Desde un ángulo esperanzado el diagnóstico anuncia la proximidad de un parto tras el gemir. Una nueva historia, vehiculada por nuevos modelos sociales, nuevos proyectos políticos, cuyos signos son esperados y visualizados ansiosamente en América Latina . (1767)

En este apartado de las ideas de la época nuestra atención va a centrarse en el *campo común* que es explorado solo parcialmente por cada una de las biografías sacerdotales. El trabajo de entrevistas de José Pablo Martín y su estudio posterior sobre el MSTM, ha explorado este campo común de las ideas que animaron en gran medida las formas de cooperación sacerdotal en la época. (1768) Solo desde allí podremos comprender los modelos de actuación sacerdotal que el desarrollo de estas ideas generó en el MSTM, con sus simpatías diferenciadas entre socialismo y peronismo. Estudiar el rol de los sacerdotes como intelectuales con acceso a sectores populares nos permite acercarnos al proceso de radicalización de la época, con la movilización juvenil católica, la evolución de la izquierda y el peronismo revolucionario. (1769) Ordenamos nuestra presentación en torno a algunos tópicos que nos permitan presentar las *principales ideas* formuladas por los sacerdotes del período.

1.1. La memoria del MSTM

El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo fue un momento importantísimo en la historia de la Iglesia argentina. No hay que dejar que se pierda la memoria . (1770)

La presencia sacerdotal en el mundo de la política no es en modo alguno un fenómeno exclusivo del período que nos ocupa. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II y su proceso de recepción argentina, la interacción entre religión y política se da en paralelo con la evolución de luchas sociales a escala nacional e internacional que contribuyen especialmente a politizar, y en algunos casos a radicalizar las ideas religiosas. El clero diocesano —de Buenos Aires y otras ciudades— venía promoviendo desde mediados de los años cincuenta una serie de reuniones que se fueron afianzando en los años previos al Vaticano II y cuya experiencia en materia de diálogos, debates y nueva praxis pastoral puede considerarse como uno de los antecedentes del surgimiento del MSTM.

En 1958 se frenó, por decisión de la jerarquía episcopal, el auge de las reuniones de asesores de la JOC. En los años siguientes, tanto la forma pastoral de Juan XXIII como la realización y los documentos del Concilio Vaticano II produjeron un nuevo modelo de trabajo en las diócesis al crear estructuras intermedias de participación en el trabajo

de conducción. A partir de 1964 surgieron reuniones de grupos de estudio, de consulta, de convivencia y de trabajo en casi todas las diócesis argentinas. Estas instancias no estaban relacionadas con conflictos, sino con planes pastorales, de liturgia, de catequesis. El MSTM apareció en el momento de mayor incremento de esta realidad, tuvo confluencias con ella, creció mientras ella disminuía. (1771)

El 15 de agosto de 1967 se publica el Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo. Su inspiración debemos ubicarla a fines del Concilio, en un grupo de más de 50 obispos que se reunían en el colegio Belga de Roma, incluidos algunos argentinos. (1772) Sin embargo, su realización es emprendida por un grupo más reducido, «probablemente para ganar tiempo y nitidez en el perfil del texto». (1773) Es firmado por el obispo Hélder Câmara, otros 8 obispos brasileños y 9 de otros países. (1774) Se presenta como adhesión a la *Populorum progressio* reiterando sus principales ideas, reforzando algunas y extendiendo otras. A mediados de octubre del mismo año el presbítero Miguel Ramondetti recibe del obispo de Goya, Alberto Devoto, dicho documento. Poco después, Ramondetti junto con los presbíteros Héctor Botán y Rodolfo Ricciardelli dan a conocer el *Manifiesto* traducido del francés a un centenar de colegas de todo el país. (1775) La rápida cantidad de adhesiones al documento significó que pronto tomara forma un grupo para la coordinación de iniciativas de los adherentes de las diversas diócesis. (1776)

La forma de organización del MSTM tuvo estrecha relación con el debate de las ideas que aquí analizamos. El modo de su génesis configuró una estructura interna mínima y flexible que acompañó al MSTM en el proceso de su disolución. (1777) El grupo promotor que dio a conocer el Manifiesto quedó sorprendido por el número creciente y la intensidad de las adhesiones de las distintas diócesis. Ello convenció a varios sacerdotes en darle organicidad a estas inquietudes para lo cual se fijó fecha para la primera reunión a nivel nacional, la misma se realizó el 1 y 2 de mayo de 1968 en Córdoba. Fue la constitución formal de MSTM. En este encuentro el grupo manifestó la intención de llevar a la práctica las directivas de Medellín. Se establecieron también las bases organizativas sin formalidades estrictas y articuladas a partir de las características de cada diócesis. Se configuró una relación flexible entre la cúpula del movimiento y sus bases:

[…] el secretariado no imponía, ni censuraba, ni obligaba, sino promovía, coordinaba, informaba, sugería. Como se ha dicho antes, la acción promotora consistía en encauzar energías preexistentes. Esta fue su fuerza en los momentos de ascenso del movimiento, y esta fue

su debilidad en los momentos de crisis. En el primer período de su acción, el MSTM encauzó y recibió mayor cantidad de energías que cualquier otra instancia organizativa de sacerdotes haya recibido en la historia del clero en Argentina. En el último período de su acción, la forma de conducción y de organización del movimiento no pudo resolver el problema de articular las diversas direcciones que esas energías habían tomado. (1778)

El análisis de estas diversas direcciones corresponde en gran medida a este capítulo dedicado a las ideas. El MSTM representó a casi el 9% del clero argentino de aquellos años, predominando los diocesanos de entre 30 y 40 años. Aunque se trató de un movimiento exclusivamente clerical, el influjo de dichos clérigos trascendió los ámbitos intelectuales de formación católica, o de las parroquias, y su presencia fue muy importante en ambientes populares como barrios, villas de emergencias, fábricas y sindicatos, (1779) al mismo tiempo que actuaban como asesores de los estudiantes secundarios y universitarios pertenecientes a la JEC y la JUC. (1780) Este colectivo sacerdotal, si bien tuvo sus equivalentes latinoamericanos en los grupos ONIS de Perú, Golconda de Colombia, y Sacerdotes para el Pueblo de México, los precedió a todos ellos. Además, los estudios realizados coinciden en una diferenciación notable con cada uno de ellos por la situación institucional y política argentina, y sobre todo por adhesión al fenómeno del peronismo de un sector mayoritario de sus integrantes. (1781) Esta nota característica derivó en una clara toma de posición en el ámbito político-temporal que fue asimilando el MSTM:

[A] lo que después se llamó «corriente de protesta social» [que] se había desmembrado del «catolicismo progresista», adquiriendo una comprensión cada vez mayor de lo que significaba la realidad del pueblo. Un núcleo de sacerdotes fue derivando hacia una auténtica valoración de lo popular, de su religiosidad y de su historia concreta, tal como quedara formulado en el Documento Episcopal de San Miguel, 1969. (1782)

Este dinamismo interno da al MSTM una especificidad diferencial que hemos de analizar en el plano de las ideas político-religiosas que transitan por los tópicos socialismo/peronismo. Seguimos principalmente la completa investigación de Martín que ha realizado una lectura de todos los documentos emitidos por el MSTM en su boletín *Enlace* , (1783) y un inmenso trabajo de años de entrevistas a protagonistas. Allí estudia las ideas y ubica con precisión los lugares, los tiempos y los sujetos. Aquí nos concentramos solo en las primeras. Antes de diversificar la actuación sacerdotal en los dos modelos

anunciados enumeramos dos tópicos comunes al *espíritu de la época* vinculados al profetismo y la violencia.

1.1.1. EL PROFETISMO

Tal como expresa el teólogo Ignacio Ellacuría, «América Latina fue uno de los lugares históricos más propicios para el surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos». (1784) La relación primera del MSTM con la política devino como una consecuencia de una concepción profética de la función sacerdotal, desde una lectura de la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes del pueblo judío denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante. (1785) Los sacerdotes del tercer mundo (STM) consideraron que había que ingresar en la construcción del reino en la historia a través de la política. Denunciaron proféticamente tanto los males inherentes al modo de producción capitalista como la dictadura de la Revolución Argentina. Con acentos y líneas diversas, intuyeron que el socialismo *a la manera de Perón* debía ser el camino a seguir.

Según la concepción judeocristiana de la historia, el pasado tiene valor como experiencia y memoria, y «el pasado es una promesa de futuro. Como consecuencia, la interpretación del pasado se convierte en profecía al revés: presenta al pasado como una "preparación" razonable del futuro». (1786) Al profeta le corresponde descubrir ese «sentido hacia el futuro» que posee el presente, extraer del presente el sentido futuro, encontrando aquello que es germen de lo porvenir. (1787) El pasado es promesa que ha de ser realizada y cumplida en plenitud, y el profeta siente como misión detectar aquellos movimientos y acontecimientos históricos que en el presente son preanunciadores del futuro. Gera expresaba en su reflexión teológica que la profecía se concentra en esos «signos del tiempo presente» que preanuncian el futuro:

En nuestro tiempo estos son, por ejemplo, la independencia de los pueblos africanos, las manifestaciones del poder negro, el inconformismo y protesta de la juventud, la emergencia de la época industrial, la expectativa revolucionaria de América Latina, el proceso de secularización y de socialización, etc. (1788)

Desde la óptica del MSTM solo el desplazamiento al campo político permite la realización plena de la función profética. Es en las épocas de crisis donde la profecía adquiere poderosa significación, en la tensión dramática entre un universo en extinción y otro a punto de nacer. La irrupción del profeta en el campo político exige una identificación con el orden nuevo, revolucionario y cuya inminente

emergencia se está anunciando, aunque incluso signifique la violencia propia del martirio. Así lo expresaba Concatti:

Hombre de tareas contradictorias, el profeta es *a la vez* el que señala la extrema trascendencia de Dios y su extrema inmersión en la historia, el que defiende la santidad sin mezclas de Dios, y su derecho a mezclarse en la turbia historia de los hombres… Profecía, justicia y martirio, forman una ecuación trágica que se repite a lo largo de la Biblia y que Jesús no hará sino confirmar llevándola a plenitud. (1789)

1.1.2. LA VIOLENCIA

En 1967 se dio a conocer la encíclica *Populorum progressio* , de inmenso impacto sobre los católicos latinoamericanos. La misma apuntaba su mirada al problema de la pobreza y al desarrollo internacional. Anticipándose a ciertos planteos de la Teología de la Liberación, sostenía que las causas de la pobreza derivaban del desarrollo desigual entre las naciones, ocasionado por antiguos y nuevos colonialismos. Las condiciones de miseria extrema eran consideradas como un peligro para la paz. Si bien en principio se rechazaba la violencia como solución sociopolítica debido a los males que provoca, ella podía ser legítima en ciertas circunstancias históricas, «en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país» (PP 31). El argumento, que hunde sus raíces en Santo Tomás de Aquino (1790) y toda una línea teológica tradicional, resultó especialmente controvertido y fue objeto de disímiles interpretaciones.

Si bien el acto fundacional del MSTM se produjo al firmar la adhesión al *Manifiesto* , su primera acción de envergadura fue en junio de 1968 al redactar la carta a los obispos de Medellín, dedicada principalmente a este tema de la violencia. La misma será firmada por 431 sacerdotes argentinos y por más de 500 de otros países latinoamericanos. (1791) Medellín incorporó las propuestas conciliares y profundizó algunos temas de la *Populorum progressio* al criticar al sistema capitalista imperante sobre los países latinoamericanos, subsumiéndolos en una situación de «violencia institucionalizada» (DM II.16). La acción pastoral asumida impulsó a obispos y sacerdotes a ejercer la concientización de los sectores populares, denunciando toda situación de injusticia y opresión contra estos. (1792) Entre los miembros del MSTM se escucharon voces de beneplácito por los documentos de Medellín: «Con satisfacción se comprobó que muchos contenidos del texto fueron incorporados el

documento final sobre la Paz bajo el título “Problemas de la violencia en América Latina”». (1793) Los STM esgrimieron frecuentemente estos argumentos claves para hablar de una *violencia desde abajo* que es respuesta a la *violencia institucionalizada* ejercida históricamente por los países centrales contra los periféricos, en complicidad con las élites locales. Como testimonio de las ideas del momento reproducimos este texto completo de Lucio Gera:

En este orden de cosas, el Movimiento se ha atenido a lo siguiente:

• Está constatado no solamente por parte de individuos y pequeños grupos aislados, sino por una creciente corriente de opinión y por el Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín, que en nuestro continente se da realmente una violencia institucionalizada, una tiranía económico-social. El pueblo ya está injuriado y de ello toma creciente conciencia.

• Agotándose las palabras y reclamos pacíficos, esta violencia institucionalizada pone en tentación de responder con contraviolencia, por parte de los oprimidos e injuriados. Se constata también que en muchos casos se ha superado el plano de la tentación y llegado a poner en práctica esa contraviolencia. Señal que en algunos esa paciencia ha llegado a su fin.

Ante esta situación el Movimiento *prefiere* denunciar aquella violencia institucionalizada y preliminar que es causa de la contraviolencia de los oprimidos. Es aquella la que ha de ser radicalmente suprimida, para que pueda desaparecer la tentación y el uso de la otra.

• En las circunstancias en que se encuentra América Latina y nuestro país, hay dentro y fuera del Movimiento quienes piensan que una revolución liberadora solo es viable a través de la violencia armada. Otros expresan su reserva y no están de acuerdo con lo anterior, pensando que aún es viable tal revolución a través de medios exclusivamente pacíficos.

En todo caso, un juicio ético, en un sentido u otro, está necesariamente mediatizado por un juicio político sobre el carácter ineludible o eludible, sobre la probable eficacia o la improbabilidad de eficacia de la violencia. (1794)

Ger a reconoce en el mismo texto que «el Movimiento como tal no ha llegado a tener un juicio común sobre este punto». (1795) Se trata,

como vemos, de uno de los debates más importantes que caracteriza la época, e implica, con múltiples matices, a todos los actores. (1796) Más allá incluso de la configuración de la figura del sacerdote en política, la cuestión del *uso de la violencia y su posible legitimidad como medio de transformación social* ocupó mucho espacio en las ideas sacerdotales. Probablemente fue el discernimiento más importante de Medellín que acogió la postura de Pablo VI, expresada sobre todo en *Populorum progressio* (1967). Las reflexiones sobre la violencia de esta encíclica quizá sean uno de los párrafos más citados en la literatura teológica y eclesial de aquellas décadas. (1797) El delicado equilibrio de Medellín (Med 2, 15-19), entre el reconocimiento de una violencia institucionalizada y las estrictas condiciones para reconocer una posible respuesta violenta a ella «en caso de tiranía evidente y prolongada» (PP 31), resultó muy difícil de ser discernido y asumido en las condiciones históricas particulares.

A partir del Cordobazo —y todas las puebladas que lo precedieron y acompañaron— (1798) se abre una etapa donde un amplio espectro de nuevos actores sociales se encuentran en la arena política. Dirigentes obreros «antidictatoriales, antipatronales y antiburocráticos, organizaciones guerrilleras, curas tercermundistas, coordinadoras estudiantiles» (1799) no solo enfrentan a la dictadura sino que se aúnan en el cuestionamiento del capitalismo como sistema y proponen, cada vez más explícitamente, construir una sociedad que comienzan a definir como socialista.

1.2. La perspectiva de un socialismo cristiano en la argumentación religiosa del MSTM

En el MSTM hay al menos dos corrientes que grosso modo se podrían denominar peronista y socialista. Aunque hay un período en el lenguaje argentino en que socialista significa peronista de una determinada tendencia . (1800)

1.2.1. CRISTIANOS Y MARXISTAS

Como antecedente, para intentar reconstruir los diferentes itinerarios de interacción entre sacerdocio y política parece importante comenzar por el diálogo entre cristianos y marxistas. La novedad de este diálogo se remonta a fines de la Segunda Guerra Mundial, cuando la Iglesia europea comenzó a sufrir un profundo proceso de renovación y retorno a las fuentes. En Argentina, antes de la formación del MSTM, a partir de 1962, comienzan los encuentros de diálogo que tuvieron como pioneros al referente laico Conrado Eggers Lan, el ex seminarista Juan García Elorrio y los sacerdotes

Carlos Mugica, Arturo Paoli y Milan Viscovich. (1801)

Cuando los sacerdotes Mugica y Paoli ingresan al movimiento, ya el entusiasmo por el diálogo con marxistas había entrado en crisis por el lado de ambos interlocutores. Si bien la experiencia de diálogo permitió un primer grado de apertura, en la especificidad del caso argentino produjo un rápido desencanto en relación a los partidos de izquierda. Según Eggers Lan: «Los cristianos únicamente eran los que se tomaban las cosas en serio… los marxistas hacían un cálculo político y nos tomaban con pinzas». (1802) Por otro lado, la línea marxista de Moscú se aleja progresivamente de las posiciones que se van delineando como favorables a un foquismo latinoamericano, cuyo ideal revolucionario es considerado romántico, elitista y utopista.

Junto a estas perspectivas teóricas promovidas por la letra y el espíritu de la época, debemos mencionar la simpatía entre una parte considerable de los STM «con el proceso de cambio revolucionario que se desplegaba en el continente como estela de la Revolución cubana». (1803) El influjo cubano se hizo sentir todavía de otros modos en el continente: «La isla rebelde, aislada políticamente de este, estaba obsesivamente presente en él a través de la imaginación colectiva, y la imagen fuertemente estilizada que esta acogida gravitó decisivamente en la renovación cultural e ideológica tan intensa en esos años». (1804) En los procesos ideológicos de América Latina no puede olvidarse tampoco la influencia de la descolonización africana y asiática, aunque «la influencia de Cuba sobre muchos países sudamericanos en los sectores populares es innegable». (1805) El MSTM muestra en sus documentos una simpatía generalizada por la revolución cubana y en menor medida por la revolución china. (1806)

Otros estudios coinciden en que de hecho en Argentina, el camino de diálogo entre cristianos y marxistas resultó más bien difuso, y por momentos «extraño para una cultura política acostumbrada a los choques violentos entre militantes católicos nacionalistas y comunistas». (1807) Se trata sin duda de uno de los tantos emergentes de un clima de ideas y una *estructura de sentimiento* vigente entre los sacerdotes proveniente de múltiples causas. Se produce un proceso complejo de *afinidad electiva* que favorece una apropiación de algunos contenidos marxistas, la mayoría de los cuales aparecerán mediados en la reflexión sacerdotal por la izquierda nacional. (1808)

Sin embargo, en el clima de la época, los términos *tercermundista* y *marxista* se vieron frecuentemente relacionadas por numerosos medios públicos. Muchos argentinos no podían comprender cómo había aparecido sobre la escena un grupo de curas a los que algunos

consideraban «marxistas». (1809) El pasaje del diálogo entre cristianos y marxistas a la acción conjunta entre cristianos y peronistas, implicó un punto de quiebre en la identidad del MSTM que desplegaremos en el punto siguiente, una vez que hayamos dado la palabra a los protagonistas.

1.2.2. SOCIALISMO CRISTIANO

La idea de un socialismo cristiano en la reflexión sacerdotal de la época es la presente en el Manifiesto de los 18 obispos del Tercer mundo. Allí se admite que la Iglesia se ha ligado en su larga historia con el poder temporal y el dinero, y reconoce que ha tolerado demasiado el capitalismo que está contra los preceptos evangélicos los cuales llevan implícito más bien *una forma de socialización* . Buscando ofrecer una respuesta al clamor de los pobres y a los países subdesarrollados, una de las frases decisivas dice: «Los cristianos tienen el deber de demostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en la justa partición de los bienes y la igualdad fundamental de todos». (1810) Crí tico hacia el sistema capitalista pero también contra los colectivismos totalitarios, el *manifiesto* se pronunciaba por un socialismo de tinte cristiano. En 1971, Enrique Dussel lo definía como «un socialismo que no sea igual a ningún otro [...] un socialismo nacido entre nosotros y por eso criollo y latinoamericano». (1811)

En sus primeras fundamentaciones políticas, el MSTM se pronuncia a favor de un proyecto político de tinte socialista en el que se resaltaban los siguientes rasgos:

• Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales. • Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre sea considerada como el delito más grave. • Una sociedad cuyas estructuras hagan imposible esa explotación. (1812)

José Pablo Martín se concentra en analizar el término socialismo en boca del MSTM:

[...] no se trata del socialismo de los «partidos socialistas», sino uno «latinoamericano que promueva el advenimiento del “Hombre Nuevo”». En este sentido concuerdan con el *Manifiesto* de los obispos que, en la tensión liberalismo-socialismo, incorpora un nuevo espacio con apertura a lo religioso, es decir, a un ideal político latente en el cristianismo. Si definimos este ideal por un modelo en el que «el pueblo sea sujeto» de sus decisiones políticas y económicas, y en el

que exista una «planificación económica» en el marco de una «democracia social», nos encontramos todavía en el campo trazado por el Vaticano II y los documentos que siguieron. (1813)

Sin embargo, en la ebullición de las ideas de la época no se repiten los documentos eclesiales *sine glossa,* sino junto a otras definiciones que los exceden con afán de comprenderlos y aplicarlos en la historia concreta. Los STM juzgan en 1970 que el socialismo en la Argentina coincide con la liberación nacional en cuyo proceso revolucionario se debe interpretar «la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista». (1814) Toma partido entonces «junto al movimiento peronista hacia un socialismo nacional», (1815) distinguiéndose de las posiciones marxistas imperantes en la izquierda no peronista que tenían un creciente predicamento entre las juventudes universitarias urbanas. Rolando Concatti explica que el libro *Opción por el peronismo* de los STM de Mendoza —de gran divulgación entre los adherentes al MSTM— fue redactado por él al calor de la lucha urgente contra el marxismo revolucionario que parecía avanzar sobre las preferencias juveniles. (1816)

Reunidas en apretada síntesis, las principales ideas sacerdotales afines a la proyección continental de un paradigma de socialismo latinoamericano, son las siguientes:

- Se trata de un socialismo nacional fundamentalmente político que anhela el acceso de los pueblos al poder real a fin de lograr una creciente justicia social.

- Se trata de un socialismo latinoamericano ya que es la marcha de los pueblos hacia la consecución de la Patria Grande en el socialismo nacional entendido como la autodeterminación real mediante la coparticipación y gestión del poder por parte de los pueblos, junto con la administración y programación de los recursos culturales y económicos en orden a la justicia social.

- Se trata de que la apropiación socialista de los resortes de poder y de los medios de producción no se disocien de la promoción de un sistema político, económico y cultural en el plano continental. La preocupación geopolítica ocupa los primeros rangos.

- Se trata de la superación del orden imperialista en su presente etapa capitalista monopólica y socialista burocrática. Todo el poder al pueblo implicará la creación de un sistema de organización colectiva —de un ordenamiento estatal— que mediante la coparticipación masiva y plebiscitaria, preserve —en la iniciativa y la responsabilidad

de los pueblos— la plena decisión sobre la construcción de una nueva convivencia propia y de una nueva legalidad en las relaciones. (1817)

Compartimos el juicio de José Pablo Martín de que las referencias ocasionales a algunos elementos del análisis marxista no permiten insinuar que pudo haber alguna influencia directa entre el socialismo alemán del siglo XIX y el MSTM. «Por el contrario, los escritos del movimiento parecen señalar que no la hubo. Esta última circunstancia no le quita importancia a la comparación, sino que se la otorga, dado que no estaría determinando una relación genética, sino estructural». (1818) En los documentos del MSTM se sigue preguntando Martín:

¿Dónde está el «análisis marxista» de las condiciones sociales? Estrictamente no se lo ve en ninguna parte. No hay una adopción razonada de categorías marxistas y menos una utilización metódica de la analítica social del marxismo. En este sentido, varios STM reconocen que era frecuente disponer con superficialidad de una jerga cuasi marxista sin haber profundizado en su filosofía económica. (1819)

Parece ajustado a la realidad sostener que la terminología marxista era más bien asumida por contagio ambiental. Aunque algunos grupos minoritarios del MSTM tomaron cierto lenguaje y esquema de la lucha de clases, por afinidad electiva, el movimiento en su conjunto tomó un programa que lo acercó al marxismo y a otros socialismos fundamentalmente por propiciar «la socialización radical de los bienes de producción y del capital». (1820) El movimiento no adhirió a un proyecto foquista armado, sino que dejó esas determinaciones a los criterios de sus miembros. Además de cierta afinidad terminológica, pueden señalarse otros elementos que aparecen tildados de marxistas en la crítica adversa al MSTM sin ser específicamente tales:

a) El compromiso con los pobres y oprimidos.

b) El trabajo entre marginados en orden a una concientización para un cambio social.

c) La idea del pueblo como sujeto de la revolución.

d) La crítica frontal a gobernantes y militares.

e) La oposición teórica y práctica al liberalismo.

f) El sentido funcional-histórico del ministerio sacerdotal.

g) La simpatía por acciones heroicas revolucionarias y los actos que pudieran seguirles.

En su segundo encuentro nacional, celebrado en la localidad cordobesa de Colonia Caroya, el MSTM expresó su «formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural», así como su convencimiento de que la liberación sería obra de los «*pueblos pobres y de los pobres de los pueblos*» . (1821)

Sobre las ideas del MSTM acerca de la propiedad privada hay que decir que —si bien pudo tener en sus inicios formulaciones provenientes del tratamiento marxista y socialista del tema— su fuerza y supervivencia se deben atribuir a una idealización radical de la primitiva comunidad cristiana. El aire de la época inspira el anhelo de alcanzar sociológicamente una coparticipación total de los bienes, tal como lo habían descrito los profetas y los primeros cristianos. (1822)

1.2.3. DOS TALANTES: ¿CAMILO TORRES O MARTIN LUTHER KING?

En el primer encuentro del MSTM uno de los asistentes dibuja en su cuaderno de anotaciones una circunferencia dividida en dos partes por un gran interrogante ¿Camilo Torres o Martin Luther King? Dos nombres representativos de la vía violenta y la no violenta para una revolución que de todos modos se sentía como inminente. A ello se agrega el debate del grado de participación del MSTM en ambos caminos, e incluso en relación con el ideal revolucionario más cercano al modelo cubano, o al movimiento peronista.

No hay casi objeción que pueda hacerse al MSTM en el tema de la revolución que no haya sido expresada por ellos mismos en las múltiples instancias de discusión interna. Sin embargo, para ellos las discusiones estaban orientadas a clarificar un proceso que consideraban del todo ineludible. La revolución —aunque fuera adquiriendo contenidos políticos diversos— era un axioma de la sociedad en la que creció el MSTM. Después de largas deliberaciones en ese primer encuentro se llega a una fórmula que decide adoptarse:

El movimiento como tal se prohíbe en ese orden de cosas, opinar y tomar posición acerca de tácticas, estrategias o tendencias de grupos y organizaciones, respetando con ello la libertad de acción de sus propios miembros. No obstante, consideramos que no habrá socialismo auténtico en Latinoamérica sin esa toma del poder por auténticos revolucionarios, surgidos del pueblo y fieles al mismo.

(1823)

La fórmula citada nos muestra que el concepto que ellos tenían de la *revolución* era mucho más un evento inexorable de la marcha de la historia latinoamericana que una acción beligerante para cambiar efectivamente un estado político por otro, con medios de fuerza en cuyo caso sería necesario una estrategia racional y eficiente. (1824) En palabras de Martín: «El movimiento acompaña la revolución, pero cierra el paso a las disputas de los revolucionarios en su propio seno». (1825) Respecto de las ideas teológicas que dieron respaldo a la expectativa revolucionaria en el MSTM, resulta interesante esta formulación de Lucio Gera:

Por «revolución» se entiende ni más ni menos que el cambio, esto es el paso radical y urgente de un orden antiguo a un orden nuevo, de un tipo de sociedad a otro tipo. […] La revolución implica un cambio que es conversión del hombre, del grupo social. Pero no solo una conversión «subjetiva» que permanezca adversamente condicionada e impedida por las estructuras objetivas de la sociedad, sino también un cambio de esas estructuras […] Toda revolución si bien pretende destruir un orden vigente, no busca el caos. Busca pasar a un orden nuevo, a un nuevo tipo de sociedad. (1826)

Quizás el punto en el cual se puede verificar un mayor acercamiento entre el marxismo y otros socialismos sea en la propiciación de una socialización radical de los bienes de producción y del capital. Esta tesis se mantuvo en las declaraciones correspondientes al período de mayor acercamiento con el peronismo, a pesar de la incompatibilidad histórica de este con dicha tesis. El movimiento no adhirió a un proyecto foquista armado sino que dejó esas determinaciones a los criterios de sus miembros. (1827)

Martín juzga que el MSTM no considera el socialismo como uno de los factores de las combinatorias políticas, sino más bien como un sujeto metaempírico, como «una bandera que se hace perfecta en el curso de la narración de sus propias características». (1828) En el libro *Nuestra opción por el peronismo* , el socialismo —escrito casi siempre con mayúscula— es definido como sueño de la humanidad y al mismo tiempo como tarea, y es ubicado en una categoría más ético-religiosa que política:

Desde el punto de vista semántico, se acerca a la figura de una entidad religiosa salvadora, siempre futura pero siempre actuante, perfecta en sí y provisional en la historia, con etapas de preparación y de epifanía, comprensible solo en la cúspide de la oposición entre el

bien y el mal, que abraza toda nuestra existencia y no alguna región de la misma, mediadora entre una perfección ideal y un acercamiento siempre imperfecto. «Su rostro verdadero nos está velado hasta que vea la luz». (1829)

El socialismo era sentido —más que pensado— por millares de jóvenes argentinos como la concreción de un ideal destinado a llenar el inmenso vacío político de una sociedad que cubría con sucesivos engaños su discurso político y su discurso económico. Millares de esos jóvenes, primero en Mendoza y Córdoba, y después en todo el país, inicialmente en emisiones regulares, después en reproducciones del más diverso género, leyeron con avidez el libro redactado por Concatti *Nuestra opción por el peronismo* . José Pablo Martín selecciona un párrafo del mismo al que describe como perteneciente al último nivel de un planteo ético-religioso:

El hombre nuevo del socialismo no puede ser descrito por anticipado [...] tendrá la llama heroica y la «insensatez sensata» de todos los muchachos que, cada día olvidan sus derechos a la vida y su juventud en flor para ofrendarlos, como el precio terrible de un mundo diferente, de un mundo digno de ellos. (1830)

Es conveniente advertir que el clima religioso presente en la terminología adoptada no hace referencia a ningún afán de inventar un ser trascendente capaz de cobrarse víctimas, sino que quiere más bien dar una interpretación de hechos que ocurrían realmente en la sociedad de su tiempo. Parafraseando a Martín, podemos decir que son precisamente estos hechos y sus interpretaciones —las de ayer y las de hoy— quienes nos impulsan a una más profunda comprensión histórica. (1831)

1.3. La proyección del gobierno popular a través del peronismo

El justicialismo es nuestro socialismo. (1832)

Si bien el MSTM se organiza y se afirma entre 1967 y 1968 de una manera independiente a las organizaciones peronistas, coincide con ellas en contextos sociales muy semejantes. Por dar un ejemplo, para los sacerdotes que compartían su destino con los habitantes de las villas de emergencia, el decirse peronista más que una opción política, resultaba un aspecto de su identificación con el marginado. Se debe entender esta perspectiva en el contexto histórico de la década: *ser peronista* responde a un sentimiento de identificación con una franja social que por más de un decenio se había sentido excluida de la participación política en el progreso económico. Incluso, gran

parte de los sacerdotes que habían optado por el socialismo, interpretan la resistencia peronista como un paso concreto hacia el socialismo. En algunos casos, se relaciona explícitamente el ideal revolucionario con el ciclo de la expulsión y el esperado retorno de Perón. (1833) En ese contexto, los encuentros y la militancia obrera y estudiantil eran constantes y profundos. Las primeras acciones y declaraciones públicas del MSTM impactan a los que esperan la justicia social postergada por los planes economicistas de un gobierno sin legitimidad. La evolución del MSTM y el crecimiento de la resistencia peronista hasta el retorno del líder son dos corrientes destinadas a encontrarse en el espacio, en el tiempo y en las ideas. Perón exiliado en Madrid ya había advertido en 1967 la importancia que podía tener para sus planes el crecimiento en la Argentina de fuerzas progresistas social cristianas. (1834)

Los STM comprenden que hay una continuidad entre las revoluciones sociales y políticas de los últimos siglos, y se sienten protagonistas de la revolución latinoamericana en curso. Sin embargo, este será el lugar en el que aparecerá una profunda diversidad de miras, ya que algunos buscarán la línea socialista —antes desarrollada —, con influjo ideológico y con raíces en las revoluciones europeas. Otros —en los que mayormente nos concentramos en este apartado— se inspirarán en «la línea hispanista con raíces en el Barroco americano latino. Ambas líneas por otra parte coincidirán en su actitud antiliberal aunque por razones diferentes». (1835) El ciclo del inminente retorno de Perón hará emerger estas diferencias ideológicas.

En sus años de exilio, Juan Domingo Perón había tejido un acercamiento progresivo con hombres del Vaticano interpretando la onda renovadora del Concilio y del catolicismo en orden a facilitar una reinterpretación del justicialismo argentino como un verdadero movimiento *según el Evangelio* . Perón es informado de la fuerza que va tomando la protesta social y del crecimiento diario de las *formaciones especiales* , grupos armados que acorralan cada vez más la estrategia política del gobierno ejercido por la dictadura militar de Onganía. (1836) Perón reacciona aprobando la oportunidad y legitima esta confluencia opositora por todos los medios posibles. También envía grabaciones y cartas que circulan ampliamente. (1837) En marzo de 1969 el MSTM recibe una carta de Juan Domingo Perón donde expresa «la admiración y el cariño que siento por los Sacerdotes del Tercer Mundo a los que deseo llegar con mi palabra de aliento y encomio porque ellos representan la Iglesia con la que siempre he soñado». (1838)

Dos meses después, a partir del golpe mortal para el gobierno de Onganía que en mayo de 1969 significó el Cordobazo, se fue haciendo cada vez más evidente la confluencia del MSTM y el peronismo. Crece entre los STM la percepción de que «ese «socialismo evangélico» no es tan utópico, ¡en la Argentina puede tener lugar!». (1839)

1.3.1. ¿PUEBLO, PERONISMO, PERÓN? MATICES EN LA OPCIÓN DE STM

Al ir creciendo el debate de las ideas en el MSTM, la mayoría se inclinará por una adhesión a la dinámica histórica arrastrada por el peronismo. Comprenderlo exige identificar cuatro posiciones diferenciadas en el marco del movimiento sacerdotal. Todas ellas abarcan la relación del MSTM con el peronismo. Creemos que estas cuatro posiciones cubren perfectamente «la topología ideológica por la que transitó la espinosa cuestión» (1840) que llevó finalmente a la disolución del MSTM.

La *primera* posición es favorable al peronismo desde la perspectiva de una tradición nacional popular: el peronismo encarnaría el tronco histórico de la voluntad del pueblo contra las injerencias interesadas, extrañas al sentir nacional. Una *segunda* posición también favorable, pero desde una perspectiva *popular revolucionaria* que considera al peronismo como primer paso concreto en la conciencia de la dependencia y en la praxis de la liberación. Ambas líneas deberían luego profundizarse en la oportunidad histórica excepcional que en la Argentina se presentaba ante el advenimiento de un gobierno popular.

Frente a ellas, se ubican otras dos actitudes que se expresan en posiciones no peronistas del MSTM, ancladas en el socialismo cristiano tratado en el apartado anterior. Una *tercera* actitud —desfavorable a la conjunción con el peronismo—, evalúa que este último «es un freno a la revolución y no sujeto de ella, y cree necesario volcar las energías del catolicismo en una transformación radical que deje de lado la ilusión policlasista y reformista». (1841) Una *cuarta* actitud —que también se diferencia del peronismo— objeta que al mezclarse las aguas se verían comprometidos seriamente el rol sacerdotal y la función profética, con la consiguiente pérdida de libertad que el MSTM precisa para criticar y denunciar los actos y las estructuras de opresión. (1842)

A su vez, estas cuatro actitudes se despliegan en la línea del tiempo:

Hasta mediados de 1970 las ideas dominantes se desarrollan en el terreno donde se encuentra la historia, el *kairos* y la interpretación del magisterio y de la Biblia. Cuando a partir de 1970 se acentúa y desarrolla el acercamiento al peronismo y a los acontecimientos políticos, la idea de la «denuncia profética» se complica con las reflexiones políticas en un discurso en el que cohabitarán dos formas diferentes. El nexo entre ambos era la idea de que en la Argentina el signo del proceso de la historia «pasa por el peronismo», en el sentido de que «pasa por el pueblo», en lo que se toca nuevamente un tópico bíblico. (1843)

El desarrollo posterior de esta temática central «del pueblo» como sujeto y protagonista principal de los procesos libertarios de la historia se dará especialmente en el grupo de STM de la Capital Federal. (1844) Pero ya a partir del tercer encuentro de sacerdotes —en mayo de 1970— la balanza se inclina mayoritariamente por la opción peronista. El MSTM participa cada vez más intensamente del estado de ánimo nacional que orienta el curso político hacia el retorno de Juan Domingo Perón:

Este proceso revolucionario y este camino al socialismo no comienza hoy. En cada país tiene antecedentes válidos. En Argentina constatamos que la experiencia peronista y *la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista* constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario. (1845)

Sin embargo, la frontera entre las ideas propiamente peronistas y las socialistas se habían vuelto profundamente porosas en la época que nos ocupa. La razón utópica domina gran parte de los argumentos. El mismo Perón había escrito poco tiempo antes:

[…] en lo político las nuevas formas llevan hacia un socialismo nacional […] El individualismo liberal capitalista es un lujo que ya no se puede dar un mundo superpoblado y, en lo social, todo se encamina hacia comunidades más acordes con las necesidades de los pueblos y los hombres de hoy. Oponerse a todo esto es luchar contra un progreso que, con oposición o sin ella, ha de triunfar insoslayablemente. (1846)

El punto de inflexión en las dos líneas religioso-políticas de

actuación sacerdotal que distinguimos en esta sección del trabajo se dará claramente a partir de la reunión de 60 STM con Juan Domingo Perón en su residencia de Vicente López el 9 de diciembre de 1972.

Perón agradece la colaboración de los sacerdotes que han aportado para crear las condiciones del nuevo período que se avecina en el país. Se congratula porque algunos han enmendado su error de 1955, pero desilusiona a los que esperaban que el Caudillo se pusiera al frente de una Revolución socialista. La reunión tuvo una impresionante repercusión en los medios de información. Hecho comprensible si se considera que este era el primer regreso de Perón al país desde que fuera depuesto en 1955, después de un enconado enfrentamiento en la jerarquía eclesiástica y con el clero, y que antes de esta reunión no había recibido ni a obispos ni a otros representantes del clero. (1847)

Martín agrega que el cambio de fortuna experimentado por el MSTM, que pasa de una oposición perseguida y acorralada hacia un protagonismo político de primera línea no buscado por todos sus miembros y resistido por algunos, acumula un peso excesivo para su propia organización: «El contenido romperá el continente; aquí, en el momento de mayor presencia política, se inicia la declinación del movimiento». (1848)

La mayoría de los STM del interior del país sostenían una visión crítica del peronismo. La misma pudo contenerse durante la etapa profética de los gestos y declaraciones contra la Revolución Argentina, pero se convirtió en el disparador de la crisis final del movimiento en el momento en que el nuevo triunfo justicialista hacía imposible las posturas ambiguas. «Esa crisis estalló en el VI Encuentro Nacional realizado en Córdoba en agosto de 1973, llevando al MSTM a su virtual desaparición de la arena política. Continuaron sí las reuniones de sus miembros, a nivel regional, pero ya no se emitieron documentos conjuntos». (1849)

La convicción de que en la Argentina un socialismo nacional de carácter revolucionario solo podía ser encarnado por el peronismo, antes de esta crisis del 73, se visualiza en dos afirmaciones que esquematizan los motivos por los que algunos STM llegaron a una opción por el peronismo:

a) Porque el pueblo es peronista.

b) Porque el peronismo es la línea del pueblo. (1850)

Las dos afirmaciones pueden quedar en el mismo bando y hasta parecer intercambiables, pero llegado el momento crítico develan su interna contraposición. ¿Quién es el sujeto de los cambios revolucionarios que se anhelan?, ¿el pueblo, el peronismo o Perón? Para el primer esquema llamado también «*peronismo de base* » el sujeto es el pueblo y un atributo de su marcha es el pasaje argentino por la etapa peronista; en el segundo esquema llamado también «*peronismo de Perón* », el pueblo más que como sujeto es comprendido como una atribución general que adquiere rostro y organización cuando emerge el *sujeto peronismo* , constituido históricamente en torno de la figura de Juan Perón.

Para que veamos lo complejo de las distinciones mentales en las coyunturas históricas, Concatti —identificado más bien con el primer esquema— reconocía sin embargo que el MSTM:

[…] no puede permanecer en la indefinición o en la indecisión política […] A nivel político nadie tiene privilegios; y nadie puede combatir desde una colina distante, sino mezclado en la polvareda y con los riesgos de todo el mundo. La realidad prueba que la mayoría de los miembros del Movimiento han aceptado esas condiciones de la lucha. Y se definen claramente por el peronismo. (1851)

En el caso de los STM de la Capital Federal, la toma de posición es más neta y decidida. Así lo expresaban en una declaración de abril de 1974:

Hay quienes juzgan la presente coyuntura a partir de modelos ideológicos dependientes de una «cultura ilustrada», que nos viene de afuera, elitista y afín a nuestras clases medias intelectualizadas […] Muchos otros, en cambio, atentos a la realidad histórica y global de nuestro pueblo, comprobamos la existencia de un largo y creciente proceso popular que arranca desde los orígenes mismos de nuestra nacionalidad, que adquiere en las primeras décadas de nuestro siglo dimensiones masivas y que, desde hace ya más de treinta años, a pesar de sus poderosos enemigos, aún vigentes, mantiene su consistencia cada vez más masiva y su adhesión a un jefe en quien deposita su inquebrantable confianza de que bajo su conducción alcanzará a través de la lucha antiimperialista y de paulatinas pero innegables transformaciones internas, la justicia social que posibilite su felicidad. (1852)

Las ideas que se afianzan entre los STM de Capital Federal y del conurbano bonaerense podemos encontrarlas más claramente en el libro *El pueblo ¿dónde está?* , aparecido en 1975 después de la muerte

de Mugica, y elaborado de modo conjunto bajo la guía de Rafael Tello. (1853) Esta vertiente del movimiento distingue en la línea del imperialismo europeizante una oposición fundamental entre la tradición hispanista católica y el liberalismo-capitalismo de origen sajón. La primera ha marcado el sentir popular argentino y latinoamericano en su anhelo de reconocimiento de la dignidad de todos y cada uno en un pueblo de hermanos; la segunda tradición caracteriza el pensar de las oligarquías que se expresan a menudo en formas de antipueblo. (1854) Son frecuentes las menciones a los caudillos del interior, aunque con la paradoja que «no son los curas del interior del país los que más frecuentemente evocan a los caudillos del interior sino los de Buenos Aires». (1855) Así Gera:

Pareciera que el *catolicismo popular* tiene la virtud de operar una purificación de las izquierdas *europeizantes* despojándolos de su carácter marxista elitista y tornándolas nacionales al reconocerse en las tradiciones de caudillos como Facundo Quiroga, el Chacho Peñaloza, Artigas, Ramírez, López, pasando por Yrigoyen y el fenómeno peronista. (1856)

Una lectura del camino recorrido por el MSTM nos advierte del desplazamiento gradual que ha venido operándose desde un trayecto que recorrió el socialismo revolucionario; el peronismo revolucionario y el peronismo nacional-popular, aunque dichas tendencias latían ya en el MSTM desde su nacimiento.

1.3.2. REVOLUCIÓN Y PERONISMO

El ideal revolucionario y la violencia fue la principal objeción que se levantó contra los STM: ser un agente de la violencia al propugnar un proceso revolucionario. Una respuesta que comúnmente ellos adoptaron ante estos planteos fue que se trata de un argumento *ad hominem* ya que el país es gobernado en nombre de una revolución y que además el poder ha sido asaltado por la violencia de las armas. Como señala Forni, se trata de un tiempo en el que «la palabra *revolución* quemaba todos los labios». (1857) Pero aún más interesante para comprender el espíritu de la época es la respuesta que los STM ofrecieron ante el cuestionamiento pragmático de que la violencia engendrará más injusticias al no poder cambiar las estructuras vigentes. Aquí es donde la expectativa del momento se expresa con la fuerza incandescente de una luz que encandila: «En la Argentina se da una situación excepcional para Latinoamérica que hace posible que aquí se inicie la verdadera Revolución. Se trata del movimiento justicialista liderado por Juan Domingo Perón». (1858) Como la violencia política es ejercida en Argentina por los que impiden la

expresión política del pueblo proscripto, la violencia que surja de este no es sino una justa respuesta a la opresión. (1859) Juzgaban como indetenible una revolución o una resistencia popular que permita acceder al gobierno a los verdaderos representantes del pueblo «ya sea por la vía electoral, sea por la vía de las armas». (1860)

Analizando la etapa final del MSTM, correspondiente a la fractura interna a partir del sexto encuentro nacional en agosto de 1973, Martín nos ofrece una valiosa síntesis que cierra este apartado dedicado a las ideas, y que reaparecerá en la sección tercera dedicada a las pasiones.

La historia de las ideas no se detiene más allá del desvalimiento de proyectos e ilusiones que mueren juntamente con un período luctuoso de la vida argentina. Muchos hombres intentarán revivir en nuevas circunstancias las ideas que alguna vez expresaron en el MSTM. Algunos de ellos durante este período serán víctimas de la violencia política sobre la que tantas veces discurrieron en las reuniones del movimiento; un reducido número, por el contrario, desesperanzado de la perseverancia pacífica, unirá sus vidas al destino de la violencia organizada; otro grupo continuará su acción social y política en la organización de métodos pacíficos, pero al margen de la Iglesia institucional; un grupo numeroso ya sea en el país o en el exilio de tres clases —voluntario, aconsejado o forzado—, se retraerá hacia una vida privada, privada de tensiones públicas; la mayoría de los miembros continuará en la institución eclesiástica, algunos callando, otros recuperando de diversas maneras las ideas de 1967. Muy pocos renegarán completamente de ellas, y serán menos los que las vuelvan a expresar sin un examen crítico. (1861)

Hacer memoria de las dificultades políticas que produce la inclusión de la violencia en el panorama argentino termina resultando el principal lastre que pesa sobre la capacidad de maniobra del MSTM. Visualizarlo en el ciclo que estudiamos nos parece central para alcanzar una comprensión histórica de las fuerzas operantes en la actuación sacerdotal del período que emprendemos a continuación.

2. Acciones significativas del MSTM

Nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso. (1862)

Exponemos a continuación un esbozo de periodización en cinco puntos que el completo estudio de Martín realiza de acuerdo a los

cambios que observa en la conformación interna del *movimiento:*

1) Entre octubre de 1967 y junio de 1970 el MSTM nace y se consolida auto-presentándose en la sociedad y en la Iglesia, en la línea con las enseñanzas magisteriales del Concilio, *Populorum progressio* y Medellín. Aquí se realizan los tres primeros encuentros nacionales.

2) Entre julio de 1970 y noviembre de 1972: el MSTM ocupa el centro de la escena pública argentina y padece el crecimiento de la tensión política y religiosa del país. Algunos STM son encarcelados o acusados de vínculos con la guerrilla. Se hace público el conflicto con los obispos y otros grupos clericales; se acentúa el enfrentamiento con el gobierno militar que acusa al MSTM como fermento de caos. En este período de grandes polémicas públicas mayormente se formulan las ideas del movimiento y de sus adversarios. (1863)

3) Entre diciembre de 1972 y agosto de 1973 se da la mayor actuación del MSTM en la escena política. Desde el encuentro con Perón en el primer retorno del exilio, pasa por la crisis interna entre las dos posiciones ideológicas preponderantes de sus miembros y llega hasta la ruptura del movimiento.

4) Entre agosto de 1973 y marzo de 1976 crece y se produce la fractura interna del MSTM a nivel nacional, y se dan declaraciones y actuaciones más regionales. En este VI Encuentro nacional:

[…] desde el primer día, sesionan dos grupos en pisos diferentes, por entender, unos, que los organizadores no habían asegurado el cumplimiento de un acuerdo previo de no invitar a sacerdotes casados al encuentro. La cuestión de fondo, sin embargo, era el peronismo: en qué medida el peronismo era un freno o un impulso para la esperada revolución latinoamericana. (1864)

Aquí se ubican diferentes documentos internos de reflexión sobre la experiencia vivida y se abren horizontes diversos de actuación para el futuro. Algunos STM son víctimas de la violencia política —Carlos Mugica es el más representativo—; un número muy reducido participa en acciones guerrilleras. (1865)

Entre marzo de 1976 y diciembre del mismo año se produce la «retracción global y exilio» de los STM ante el crecimiento de la violencia política y el comienzo del terrorismo de Estado. Las organizaciones guerrilleras no tuvieron la capacidad de tomar el poder pero sí de impedir la tarea de Perón. Ya en el período democrático 74-76 anterior al golpe de Estado, las fuerzas legales incorporan y

ejercen las metodologías ilegales de sus oponentes llevando a cabo una acción represiva a gran escala que no carecerá tampoco de fundamentos ideológico-religiosos de actuación sacerdotal, tal como vimos en el capítulo octavo. (1866)

A continuación, priorizando la actuación colectiva y nacional por sobre la individual o regional, nos detenemos en las *acciones* sacerdotales más relevantes, para luego dar la palabra a la memoria de los protagonistas en el apartado final dedicado a las *pasiones* .

2.1. Los primeros «gestos proféticos» del MSTM

Creíamos en el «ahora», el momento en que se define la historia de la humanidad; nos expusimos y nos barrieron . (1867)

En diciembre de 1968 los STM dirigen una carta abierta al presidente Onganía contra el Plan de erradicación de Villas de emergencia y por primera vez actúan de forma pública y conjunta:

Con el fin de que fuese atendida, y buscando sensibilizar a la opinión pública […] mientras dos sacerdotes intentaban que alguien atendiese el reclamo, otros veintiuno, en forma enteramente pacífica, ordenada y silenciosa, se alinearon frente a la casa de gobierno, en la Plaza de Mayo, aguardando el resultado de la gestión. A la tarde de ese mismo día se dirigieron hacia diversos sitios de gran concentración de gente (por ejemplo, estaciones de ferrocarril) y repartieron personalmente folletos, donde denunciaban los pormenores del asunto. (1868)

Ese mismo año algunos STM como señal de protesta ante la crítica situación social que vivía el país se niegan a efectuar las celebraciones navideñas. Otras formas de intervención del MSTM son los comunicados o declaraciones respecto a diversos hechos de la vida nacional que conmueven a la opinión pública, por ejemplo: una vez producido el Cordobazo, (1869) o incluso después del secuestro y asesinato del expresidente de facto Pedro Eugenio Aramburu. (1870) También es frecuente su participación en actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios. Todas estas acciones son definidas como gestos proféticos contra el gobierno militar y marcan el tono de presencia cada vez más visible en la escena pública.

El 22 de noviembre de 1969, diez días después que Onganía anuncie públicamente por mensaje radiotelevisado su disposición de peregrinar a Luján y consagrar la Nación al Inmaculado Corazón de

María, el MSTM ofrece una declaración de repudio a la «extemporánea ocurrencia». (1871) Lucio Gera redacta los fundamentos teológicos del rechazo y los STM imprimen volantes —populares y breves— con algunas frases de este documento cuyo tono es un fiel reflejo del apasionado *espíritu de la época.* En sus líneas centrales así se expresaba:

[…] el desconcierto, el estupor, la indignación ante semejante invitación hace estallar nuestra conciencia cristiana, de modo que no podemos callar y obedecer dejándonos arriar hacia cualquier capricho, como un silencioso rebaño de ovejas dominadas por muchos y no conducidas por nadie. Algo se rebela en nuestro corazón y queremos expresar públicamente las razones cristianas de nuestra rebeldía. Tanto más cuanto que es a nuestra conciencia cristiana que apela el señor Presidente para lanzarnos a este imprevisto acto religioso […] Pensamos que ni la cruz ni María son tópicos para hacer retórica, sino premisas de vida para sacar de ellas conclusiones hirientes […]

Es preferible la represión, que también está en el estilo del gobierno, a esta otra actitud de galantería interesada; ya que no hay peor sutileza del poder que la que instrumenta, al servicio del mismo poder, los más nobles ideales de su pueblo, como ser su ideal religioso y su ideal de mujer. Ambos ideales están encarnados en María, prototipo de la mujer y del creyente. De ambos quiere valerse, al parecer, nuestro actual gobierno. Esperamos que el pueblo no acuda a la cita. (1872)

El año 1970 fue uno de los momentos más conflictivos en la historia del MSTM por su disputa en varios frentes: el gobierno, los obispos y los medios periodísticos. El secuestro y asesinato del general Aramburu había sacudido al país. Sus autores, los Montoneros, eran jóvenes de origen católico que habían tenido vinculación con algunos miembros del MSTM. (1873) Se producen encendidas acusaciones a los STM responsabilizándolos de incitación a la violencia, y se detuvo al sacerdote Alberto Carbone, uno de los integrantes del grupo de la Capital Federal. (1874) La campaña de desprestigio del MSTM era acompañada con presiones a los obispos para que expresen públicamente su condenación. (1875) Cuando ese mismo año el general Levingston sucede a Onganía como presidente de facto, pretende enfrentar más drásticamente al MSTM acusándolo ante el Episcopado como una facción subversiva del clero argentino. En lugar de un reto frontal, los obispos emiten el documento del 12 de agosto de 1970 que advierte sobre formulaciones del MSTM discordantes con el Magisterio pero sin condena alguna. (1876) Uno s días antes, el 2 de agosto de 1970, se publica en periódicos matutinos y vespertinos

de Buenos Aires una Declaración de «Sacerdotes argentinos» firmada por más de 150 presbíteros. (1877)

Al texto episcopal, los STM responden el 11 de octubre con el extenso y completo documento « Nuestra Reflexión», (1878) sin duda el de mayor envergadura para el estudio de las significaciones y valores que inspiran la actividad del MSTM dentro del horizonte de las ideas cristianas dedicadas a la relación entre religión y política.

2.2. El retorno de Perón y la actuación sacerdotal

Me identifiqué con el peronismo porque se veía que la masa era peronista, y por lo tanto me acerqué al peronismo de base . (1879)

El retorno definitivo de Perón a la Argentina en sus dos etapas de noviembre de 1972 y junio de 1973, su tercera presidencia, y su muerte el 1º de julio de 1974 son acontecimientos de gran incidencia en el estado de situación en el que se realiza la actuación del MSTM.

Testimonio del padre Rodolfo Ricciardelli

Es sobre el padre Jorge Vernazza pero ofrece información muy importante sobre el periodo 1966-1983, los orígenes del MSTM, la muerte de Carlos Mugica, y el origen del libro ¿El pueblo dónde está?

(18hs. 17 de julio 2006. Luján)

El Padre Jorge nació el 1 de setiembre de 1925 en Bs.As. y murió el 21 de agosto de 1995. Creo que entró al seminario de Villa Devoto en marzo del año 1942.- Tenía entonces 16 años.

A pedido del Padre Ernesto Narcisi hago este raconto de las cosas que me acuerdo de los tantos años pasados junto a Jorge, que fueron para mí una gracia de Dios muy grande.

El primer recuerdo es del primer año de seminario mío, -era el año 1951- cuando los jesuitas daban a cada curso los premios por materia y por año. Vernazza cursaba su último año y acababa de ordenarse de sacerdote el día 3 de diciembre. Creo que los premios se repartían después del 8 de diciembre. Recuerdo que alguien me dijo que Vernazza era el más premiado. Escuché con atención y junto con Jorge Biturro se llevaron todos los premios.

Desde entonces pasaron casi seis años hasta que volví a verlo a Vernazza, cuando llegó al seminario con el título de Vice-rector y de Prefecto del Teologado, -como se le decía en esa época, porque los estudios se dividían en tres años de filosofía y cuatro de teología-, venía a reemplazar al jesuita Pangrazzi que en diciembre del año 1958 iba a dejar el cargo. La primera actividad que tuvo Vernazza –lo recordaba siempre- fue preparar los campamentos de enero y febrero del 59 en Bariloche, junto al Lago Perito Moreno, que eran en carpas prestadas por el ejército. El rector que estuvo con Jorge durante sus dos primeros años era el jesuita Pedro Moyano (años 59/60). Los tres años siguientes Vernazza siguió como Vice del entonces Padre Pironio, que llegaba ya con mucha fama de santidad y de gran teólogo (años 61/63). El Cardenal Caggiano que lo había traído a Pironio, lo echó en marzo del 64 y nombra rector al Padre Rodolfo Nolasco, que había sido hasta entonces prefecto de los filósofos y por tanto súbdito de Vernazza. Y Vernazza, aunque ya le había pedido al Cardenal dejar el seminario, continuó todo ese año 64 hasta que lo suplantó su amigo el P. Albisetti , el cual trocó su puesto de Párroco de S. Francisco Solano con él.

Yo me ordené en setiembre del 62 y de los años que estuve con Vernazza en el seminario recuerdo dos conversaciones que tuve con él. La primera vez fue en su oficina, cuando fui a interceder por un compañero que echaban del seminario por orden del rector Moyano. La segunda vez, poco antes de ordenarme –sería en julio o agosto del 62-, él vino a mi cuarto a recriminarme porque yo salía del seminario muy frecuentemente y sin pedirle permiso.

Después de mi ordenación, en el año 64, yo integraba un equipo de sacerdotes con la espiritualidad de Foucault que nos reuníamos una vez por mes y fui a invitarlo para que él también nos acompañara. Enseguida me respondió que sí y desde ese momento no faltó nunca a las reuniones. Y desde que fue Párroco en San Francisco Solano las reuniones las hacíamos en su parroquia por ofrecimiento suyo. Durante esos años –65/67- comenzó nuestra amistad que siguió hasta su muerte.

El año 67 lo recuerdo especialmente. Era mi último año en la Parroquia Santa Elena y yo había conseguido de Mons. Aramburu el permiso para ir a lo de Miguel Ramondetti (Pquia. Encarnación del Señor). Entonces Vernazza me invita a ir de campamento al Norte hasta la Quiaca para conocer. En realidad ese viaje de 15 días –que lo recuerdo como si fuera hoy- tenía otra finalidad que me la cuenta en el viaje de ida en el tren. El Obispo acababa de ofrecerle ser Rector del Seminario a partir del año siguiente, reemplazando a Nolasco a quien nombró Vicario General. Durante esos días lo pensó y en la vuelta lo tenía ya madurado. Le dijo a Aramburu que sólo aceptaría el cargo si le permitía cambiar el seminario. Los seminaristas nuevos que entraran cada año iban a ir a vivir en una parroquia con un párroco nuevo que iba a ser el superior de esos seminaristas, y que cada día iban a ir a clase a la facultad. Cada año se agregaría una nueva parroquia, (7 en total) y él sería un rector itinerante. El obispo no le aceptó ese planteo y él le pidió

El inicio del testimonio del padre Rodolfo Ricciardelli sobre el padre Jorge Vernazza, con información muy importante sobre el período 1966-1983, los orígenes del MSTM, la muerte de Carlos Mugica y el origen del libro El pueblo ¿dónde está? (Archivo digital del presbítero Rodolfo Ricciardelli †13/7/2008).

En el vuelo del 17 de noviembre de 1972 acompañan al líder los STM Carlos Mugica y Jorge Vernazza. (1880) Durante varias semanas, Perón se convirtió en el centro de la vida argentina ya que los actores

de la política desfilaban por su casa de calle Gaspar Campos en Vicente López: «Dado que "Perón vuelve" después de haber sido derrocado 17 años antes bajo el lema de "Cristo vence", la relación con el clero y los obispos adquiere un interés especial». (1881) Era su deseo que lo visite una delegación de obispos, cosa que no ocurre.

A pesar de que unos días antes en la reunión de coordinadores del MSTM se decide no solicitar una entrevista con Perón, sesenta sacerdotes lo visitan el 9 de diciembre de 1972. El encuentro con el viejo líder se convierte en un acontecimiento histórico para el ciclo iniciado en 1955, que tan a fuego ha marcado el catolicismo argentino del siglo XX, tanto dentro como fuera del MSTM. (1882) Los testimonios guardados en la memoria de esos protagonistas dan muestras patentes de que un sector mayoritario, sobre todo de Capital Federal —con Mugica a la cabeza— quería verlo a Perón; el otro sector —del secretario general Ramondetti—, más representativo del interior, no quería: «Yo nunca estuve de acuerdo con que teníamos que reunirnos con Perón. Perón no podía sino proyectar confusión sobre la figura del MSTM, y también producir desacuerdo entre los miembros». (1883)

Las definiciones de Perón en el encuentro con los sacerdotes marcan profundas diferencias con el ideario político que había sido redactado pocos meses antes en el quinto Encuentro Nacional.

Mencionando «la misión sacerdotal», Perón toma distancia de los términos de la pregunta sobre «el papel en el proceso político» y deja correr una nube sobre el discurso político del movimiento, que no podía ignorar. Perón olvida sus vibrantes aprobaciones al accionar del MSTM contenidas en la carta que le dirigiera en 1969, y esta vez sugiere: « Limítense al trabajo tradicional del cura y déjenme a mí la política». (1884)

De este modo, Perón expresó un cambio de tácticas para lograr una victoria social a través de *la concertación* —el camino político inaugurado por el Perón del 73 ya no es la revolución, sino la concertación—. Este cambio, ajeno de por sí a la dinámica teológico-política que había hecho fuerte al MSTM acelerará sus conflictos internos, tal como indicara en su momento Ramondetti. De todos modos,

[…] el día del encuentro con Perón fue un día de fiesta para la mayoría de los STM. Incluso algunos que se decepcionaron intelectualmente por el nuevo aplazamiento del «cambio de estructuras» participaron afectivamente de la alegría popular por el

regreso de un hombre que era bandera de los desposeídos. La marcha de la historia impuso inmediatamente sus urgencias. Había que acompañar al pueblo en la preparación del acto eleccionario conservando todavía alguna fuerza del «lenguaje profético» por si avanzaba en las fuerzas armadas el grupo que no quería elecciones. (1885)

En el núcleo de la polémica entre los STM la posición de los miembros de Capital Federal se acercará a lo dicho por Perón: prudencia en la política interna, bandera antimperialista hacia fuera, descalificación de proyectos socialistas de izquierda, aceptación incondicional del liderazgo de Perón, identificación con el pueblo a través de una lectura nacional del peronismo. (1886) El verticalismo político de los STM de Buenos Aires se correspondía a su vez con un posicionamiento claro en la pertenencia a la Iglesia institucional. (1887) Ello se expresaría especialmente en el VI Encuentro Nacional.

Abundan testimonios de los sucesos del VI Encuentro Nacional, donde finalmente se produciría la fractura del MSTM. En las cartas de preparación se expresaba que ante «las especiales circunstancias que vive el país, la presencia del pueblo en la vida nacional» el encuentro tendría «una característica especial, y se constituye en la oportunidad que tiene nuestro Movimiento de redefinir su rol en la presente coyuntura del país para continuar sirviendo a la causa de la liberación». (1888) Además, el secretariado se permite solicitar a los sacerdotes casados que no participen del VI Encuentro Nacional:

Creemos, hoy más que nunca, en la validez del Movimiento y en la necesidad de mantenernos unidos y no dar falsos flancos, por servicio del pueblo. Sería lamentable distraer la atención y más grave, aún, dividirnos por tener entre nosotros criterios o alternativas diversas para solucionar este problema. Hubiéramos caído en lo que siempre hemos querido evitar. Esto no significa que las distintas regionales o grupos locales deban modificar su forma de trabajo e integración con estos hermanos. Solamente se trata de evitar una estéril confrontación, y dar una brecha, en este momento tan especial, para los grupos reaccionarios que desde afuera nos siguen y nos seguirán persiguiendo. (1889)

Sabemos que ello no fue posible. Muchos sacerdotes casados viajan para participar del encuentro, incluido el ya ex obispo de Avellaneda Jerónimo Podestá. Entonces un grupo de 40 STM de la región Buenos Aires deciden abandonar la reunión general y sesionar aparte. En orden a comprender la negativa del grupo de los 40 a la participación de sacerdotes casados y las acciones que este sector del

movimiento consideraba necesarias en esas condiciones particulares resulta representativo el soporte teórico con el que fueron al encuentro. Se trata un *Aporte para el sexto encuentro nacional* elaborado por Rafael Tello. Todo el texto es de gran importancia para la *comprensión histórica* del ciclo en el que se concentran estos apuntes para la memoria. Por la mordiente de su realismo en orden al discernimiento y la prudencia que el *aporte* quiere suscitar en los protagonistas, decidimos ubicarlo en este apartado dedicado a las acciones. El texto comienza por un análisis de situación de las raíces y causas de la crisis:

Desde el origen del Movimiento surgen dos corrientes antitéticas:

a) Coinciden en propiciar un cambio revolucionario.

b) Disienten en las líneas ideológicas y metodológicas del cambio. (1890)

Llama a la primera línea de *progresismo ilustrado* y a la segunda *nacional y popular* . Dice que hasta el momento el Movimiento ha sido de tipo personalista y contestatario; muy basado en personalidades cuyo liderazgo y actitudes daban la tónica y estructura interna al movimiento; y ha descuidado la *masa* de sacerdotes que están en un trabajo popular de tipo pastoral y que optan por no tomar una actitud más combativa. Sin dejar de afirmar el carácter revolucionario del Evangelio, Tello intenta dar una respuesta teológica para la actitud sacerdotal que considera más recomendable en esta condición histórica:

Reconocer el carácter revolucionario del Evangelio supone superar esta dificultad: ¿se oponen Evangelio e Iglesia o Evangelio e Historia?

RESPUESTA: Teológicamente la posición más cristiana es la *Humildad* : o sea plegarse al Plan de Dios sobre la historia y la Iglesia. La posición contraria es el milenarismo: querer anticipar el tiempo y los planes de Dios. El Evangelio se desarrolla en la historia y allí cabalga la Iglesia. O, dicho de otra manera, el Evangelio se desenvuelve en la historia a través del medio que es la Iglesia. Y aquí entra a jugar la paciencia tanto del ritmo, tanto de la historia, como de la Iglesia. *Pretender* que el Evangelio *explicite su carácter revolucionario antes que la historia y la Iglesia maduren* es una postura milenarista. Y como consecuencia el Evangelio pierde su fuerza revolucionaria al no adaptarse al ritmo de la historia y de la Iglesia. (1891)

Analiza finalmente las instituciones de la Iglesia y su aporte en este proceso revolucionario:

[…] es evidente que resta un problema y es que siendo la Iglesia fundamentalmente una institución no se pueden negar sus contradicciones internas. La principal es que siendo en *parte revolucionaria y en parte antirrevolucionaria,* esta última parte tiene un peso, un arraigo que parecería ser profundamente dominante sobre la parte revolucionaria. Este es el hecho real y frente a este hecho ¿cuáles son las posibles respuestas? En principio serían tres:

1) Prescindo de la Iglesia, salgo de la Iglesia Institución y actúo como cristiano.

2) De tal manera actúo en la Iglesia presionando, provocando rupturas internas para obligarla al cambio que puede conducirme a salir de la Iglesia Institución.

3) Actuando de la misma manera que la inmediata anterior pero aguantando todas las contradicciones y no saliendo de la Iglesia Institución. (1892)

En esta última postura el texto afirma claramente que separarse de la Iglesia significa «simultáneamente perder eficacia ya que el Evangelio llega al pueblo por la Iglesia. El pueblo elige la Iglesia siempre. Recordar la experiencia de 1955 (procesión de la Virgen del Valle, Itatí, etc.). Por eso, aún en virtud de la eficacia debo permanecer unido a la Iglesia». (1893) En el último punto enumera criterios a tener en cuenta frente a esta problemática:

1) Elegir en función del pueblo y de su proceso revolucionario histórico. Y no en función de situaciones personales por más difíciles que sean.

2) La unidad: valor y relativización frente al proceso revolucionario. Tratar de salvar en lo posible con el máximo esfuerzo la unidad del Movimiento […] de tal manera que no abra flancos ni por el lado de la Iglesia ni por el lado de la sociedad. ¿El problema del celibato (curas-casados) produce ese alejamiento o esos flancos que la harían aparecer separada de la Iglesia y perder fuerza revolucionaria? *Parecería que sí.* El problema del celibato tiene dos vertientes:

a) una *teológica* , etc. que en algún momento toda la Iglesia tendrá que abordar.

b) otra *disciplinar* , que es un problema actual. Y en este momento

aceptar los curas-casados, unido a todos los otros factores actuales de conflicto y enfrentamiento, llevaría a romper con la Iglesia Institución, con el pueblo, etcétera. (1894)

El *Aporte* termina sugiriendo reorganizar el Movimiento de manera que prime una *democracia real:* no conducido por *personalidades,* sino que sea conducido por la movilización real del clero en sus bases de trabajo, lo cual supone una permanente sintonía con las bases. (1895)

Consideramos que el texto resulta un testimonio de gran valor para ilustrar la coyuntura histórica del último encuentro nacional, y un preanuncio de por dónde andaría en los años siguientes la reflexión teológica y pastoral de la regional Buenos Aires. Después del asesinato de Carlos Mugica, el grupo de STM de Capital Federal comenzó una profundización teológica común que procuró ayudar a los sacerdotes a mirar más profundo en el cauce de la historia y en la escala de su ritmo. Fallecido Perón, la mirada debía concentrarse en aquel que el viejo caudillo declararía su «único heredero». (1896) Surgió así el libro *El pueblo ¿dónde está?* , (1897) del que hemos hablado más arriba en el primer apartado dedicado a las ideas. Comienza un tiempo de acciones sacerdotales más concentradas en el acompañamiento de los habitantes de las villas de emergencia y la búsqueda de una pastoral entre los pobres, especialmente atenta a la raíz teologal de su cristianismo popular, donde el pueblo guarda los anhelos más hondos de su liberación.

2.3. Relación del MSTM con la guerrilla armada

Los que optaron por movimientos políticos y tomaron decisiones radicalizadas fueron pocos. Eso no le da derecho a nadie a equiparar el tercermundismo con la guerrilla…El MSTM tenía como objetivo la justicia no la guerrilla. (1898)

Otro de los afluentes del gran río histórico que impulsa y acompaña al retorno de Perón está compuesto por las *formaciones especiales* , nombre que se dio a las organizaciones de la guerrilla. (1899) Como hemos dicho otras veces, una recta comprensión histórica de la cuestión de la guerrilla no puede abstraerse del marco más general de la violencia social y política que atraviesa América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Es importante tener en cuenta también aquí la perspectiva contextual —regional y mundial— en el marco de la llamada Guerra Fría. (1900) En el caso particular de Argentina, la violencia política puede rastrearse casi sin interrupción desde el golpe a Hipólito Yrigoyen en 1930 en adelante, y se

transforma en una espiral ininterrumpida de ascenso a partir del derrocamiento del gobierno constitucional de Juan Domingo Perón en 1955. (1901)

En la actuación sacerdotal del período que nos interesa, ¿cómo fue la vinculación de los STM con las agrupaciones guerrilleras? Se trata de una cuestión especialmente delicada en la comprensión histórica a la que estos *Apuntes para la memoria* quieren contribuir. Con gran conocimiento de las fuentes, y la ayuda de las noventa y nueve entrevistas realizadas a diversos protagonistas de la época —de posiciones ideológicas abiertamente contrapuestas—, Martín sistematiza esta espinosa cuestión en dos momentos distintos de su investigación.

El primer momento corresponde a la publicación de su libro en 1992. (1902) Allí Martín divide sintéticamente la relación MSTM-guerrilla en cuatro capítulos:

a) El contacto de origen entre miembros del MSTM y miembros de la guerrilla en grupos de militantes católicos anteriores y contemporáneos a la génesis de ambas formaciones.

b) El nivel de cercanía ideológica del MSTM con grupos políticos que sustentaban la tesis de la toma del poder por medios revolucionarios y en el horizonte de América Latina; y las diversas ideas que se expresan en el movimiento sobre la licitud y la conveniencia de la protesta armada [...]

c) Las relaciones concretas del MSTM con diversas organizaciones y actos de guerrilla y las distintas opciones en 1969, 1973 y 1976.

d) La participación de algunos miembros del Movimiento en diferentes niveles del accionar de organizaciones armadas. (1903)

En el segundo texto, que fue ofrecido un lustro más tarde en ocasión de una contribución suya a un Seminario de posgrado, (1904) el análisis del tema alcanza una explicitación mayor, gracias a una pormenorizada cronología de los hechos con los que los STM estuvieron en interacción, mencionada en el punto C) del texto de 1992. Martín elabora el texto de 1997 con la explícita intención de «ofrecer un informe comprobable sobre hechos» que no olvide «los problemas de interpretación, y desde otra perspectiva, ofrecer una interpretación política y sociológica, sin olvidar el inmodificable marco determinado por los hechos». (1905) Concentrados aquí por razones de espacio en el estricto plano de los hechos, (1906) desde

una base documental «casi exhaustiva» después de décadas de «atenta recolección» el autor ofrece la siguiente síntesis sobre la relación del MSTM con la guerrilla armada:

Para el tema que nos interesa ahora, conviene recordar que unos doce o poco más de ellos actuaron en los cuadros de la guerrilla, aunque no en misión o representación directa del Movimiento, unos cuarenta o más tuvieron relaciones activas con grupos de guerrilla por encontrarse en los mismos campos de acción, como Villas urbanas, juventudes universitarias, partido justicialista, etc. De este este grupo, varios apoyaron el accionar de la guerrilla hasta la asunción de Cámpora en 1973 y tuvieron una turbulenta polémica con ella a partir de esa fecha. Del total de miembros, al menos 16 fueron víctimas de la violencia política o se encuentran en la nómina de desaparecidos. Más de 50 se vieron forzados a abandonar el país bajo amenaza o por prudente consejo, y unos 100 tuvieron que cambiar su lugar de actuación dentro del país, en lo que se llamó el exilio interno, mecanismo que se llevó a cabo por lo general en base a acuerdos de los superiores eclesiásticos y las autoridades militares. (1907)

Mas allá de este importante análisis «cuantitativo», una lectura atenta del texto completo nos parece de gran ayuda para la comprensión histórica que estos apuntes quieren ofrecer. La fricción entre ideas, acciones y pasiones alcanza temperaturas distintas, tanto en las personas concretas como en los grupos regionales de los STM según se trate de 1969, 1973 y 1976, de modo particular en lo que hace a la relación con diversas organizaciones y actos de la guerrilla. Son precisamente los hechos sociales concretos los que ofrecen a esta relación cambios «cualitativos» de situación imprescindibles de ser atendidos si quiere hallarse «la verdad histórica entre dos afirmaciones contrapuestas y extremas, ambas insostenibles a la luz de los documentos: a) el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue la fachada de una organización subversiva, violenta y clandestina, y b) el Movimiento no tuvo nada que ver con la guerrilla». (1908)

En apretada síntesis, podemos decir que desde el inicio del movimiento hacia fines de 1967 el MSTM «enfrenta el ímpetu revolucionario de la sociedad en la que actúa, se inclina hacia una interpretación positiva del mismo, pero, como grupo, no establece lazos con el accionar armado propiamente dicho». (1909)

A partir del Cordobazo, en mayo de 1969, el MSTM «es sorprendido por la fuerza de los hechos, que confirman sus esperanzas. A su vez, esos hechos son interpretados en la clave de sus esperanzas políticas». (1910) La experiencia del Cordobazo, y todos

los «azos» que le siguieron o precedieron hacen que los STM encuentren «en la realidad elementos que de alguna manera están precontenidos en los parámetros de interpretación. Un ejemplo central de estos parámetros es la expresión: “La revolución latinoamericana es un hecho inexorable”». (1911) Como dice gráficamente Martín: «El cambio de situación puede sintetizarse en las siguientes afirmaciones: casi desaparece de la escena el discurso de la no violencia. Ya no hay dudas de que la marcha de la historia ha encendido sus motores». (1912)

A partir del secuestro de Aramburu y el intento de la toma de La Calera en mayo y junio de 1970 comienza la etapa más compleja para el discernimiento histórico de la actuación de algunos STM en lo concerniente al tema del vínculo con las agrupaciones guerrilleras. «En efecto, varios integrantes del MSTM aparecen directamente vinculados con los hechos o con las personas de la guerrilla». (1913) Aquí es donde el análisis alcanza su mayor complejidad para la exigencia de una historia crítica llamada a abrirse paso entre una maraña de engaños y campañas psicológicas con finalidades legitimadoras de la violencia subversiva o represiva del período. (1914) Todavía hoy se esgrimen sobre el punto muchos relatos como si fueran certezas históricas. Sin embargo, desde una propuesta metodológica clara y precisa, Martín considera posible ofrecer un conocimiento relativamente seguro: «Se pueden sistematizar las afirmaciones, ordenar el conjunto de datos incontrovertibles, comparar los controvertibles, y lograr así un núcleo de certezas». (1915)

A ese análisis pormenorizado se aboca en las seis páginas siguientes de su texto, con especial atención a los acontecimientos posteriores al asesinato de Aramburu. (1916) El análisis que realiza en torno a los hechos que involucran falsamente al padre Carbone en el secuestro del ex presidente Aramburu como la detención de dos STM por su participación en el frustrado asalto de La Calera, le permite concluir que la minoría de STM «que dio el paso efectivo de participación en hechos de violencia, no compartía plenamente sus informaciones con los demás, aceptaba y usufructuaba claramente la libertad que el movimiento había dejado para elegir “tácticas y estrategias”». (1917)

Respecto de esta «libertad de acción», consideramos entre los STM cuatro posiciones bien diferenciadas, que en el punto siguiente dedicado a las pasiones podremos oír en los testimonios de varios de los sacerdotes protagonistas. (1918)

1) Algunos pocos sacerdotes sostienen invariablemente la tesis de una protesta no violenta, como era por otra parte la tesis del inspirador del Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo, Hélder Câmara.

2) Para otros, es una cuestión de ética política que debe decidirse en un juicio práctico sobre la proporcionalidad de los medios violentos con los fines constructivos buscados.

En esta línea, la mayoría de los STM, junto con gran parte de la sociedad argentina, encuentra proporcionada la resistencia armada como contrapartida del impedimento armado para que el líder Perón actúe entre los suyos; pero considera inmoral la continuación de la violencia durante un régimen democrático y legal. (1919)

3) Un grupo más reducido, en cambio, sostiene que aún en este caso se justifica la continuación de la violencia porque no basta una democracia «formal o liberal» y es necesario proseguir la marcha hacia un socialismo latinoamericano.

4) Dentro del grupo anterior, algunos se mantienen en el nivel del enjuiciamiento político; otros —en porcentaje realmente mínimo respecto del total— dan el paso hacia una participación activa en los actos violentos. (1920)

Las relaciones cruzadas que los STM adherentes a estas dos últimas facciones pudieron tener con *formaciones especiales,* pueden entreverse al menos en dos sentidos que confirman el mínimo porcentaje antedicho:

a) La participación a título personal de algunos STM en los cuadros de las fuerzas irregulares se estima en un número que puede oscilar entre 10 y 15. Entre ellos se diferencian aquellos cuya pertenencia a cuadros de guerrillas resultó ignorada por los demás compañeros sacerdotes durante largos períodos, de otros casos en que se conocía esta militancia, pero no se la consideraba asumida ni aprobada por el grupo. (1921)

b) En casos limitados que puede oscilar entre 25 y 30 sacerdotes, los contactos con militantes guerrilleros se establecían en lugares comunes frecuentados: universidades, villas, barrios, estructuras del partido justicialista, etcétera. (1922) En este último caso no había apoyo a la acción ilegal sino encuentros en alguna actividad política.

Finalmente, Martín cruza sus fuentes y llega a la conclusión siguiente:

Tiene acierto un dato atribuido a los servicios de informaciones de las FFAA que llega a manos de los STM durante 1971 en el que los militares calculaban un 5% de subversivos entre los STM, que estaban comprometidos de alguna manera con hechos de violencia. Tal aserto es confirmado por el presente estudio que ubica en un 2% a los STM que pertenecieron a los cuadros de la subversión y estima en un 3% a los STM que tuvieron algún contacto operacional con guerrilleros. Aquel informe de inteligencia militar, de resultar auténtico, sería una prueba excelente para afirmar que los militares tenían un conocimiento muy afinado y preciso del estado de la situación y que otras publicaciones atribuidas a la inteligencia militar deben ubicarse en el renglón de «campaña psicológica». (1923)

En síntesis, nos parece fundamental para el análisis de la relación entre el MSTM y la guerrilla armada partir tanto del sucederse de los acontecimientos como de la diversificación de actitudes personales y grupales que ellos suscitaron al interno de este colectivo sacerdotal. Del MSTM *como movimiento sacerdotal,* podemos afirmar claramente que en sus reuniones y actividades «no hubo nunca un compromiso con las organizaciones armadas. En ninguna documentación pública o privada se puede apoyar la afirmación de que el MSTM participaba en actividades armadas». (1924) Por eso mismo, la profusa actividad propagandística de los oponentes al MSTM a través de volantes, boletines, informes anónimos, correos dirigidos a personalidades e instancias oficiales —especialmente religiosas— que quisieron demostrar una conexión estructural y permanente entre el MSTM y las organizaciones guerrilleras solo puede entenderse como una calumnia y difamación con intereses políticos. Tal como vimos en el capítulo octavo, esta técnica difamatoria fue la *táctica común* de gran parte de las posiciones del catolicismo integrista y militarista incluso para con sacerdotes y obispos que nada tuvieron que ver con el MSTM. (1925)

Otra cuestión importante a considerar fueron las diversas actitudes de los obispos respecto al MSTM. Una posición —ciertamente minoritaria—, de diálogo y corrección de líneas; otra posición más de enfrentamiento y eliminación que es la que mayormente se impone en muchas diócesis. En algunas diócesis que se intenta una línea intermedia, la lógica de la guerra y la comprensión del problema histórico de la violencia política como polarización de dos bandos o «demonios» enfrentados impone su peso de desprestigio a los STM.

Un sector significativo del MSTM que había profundizado sus lazos con la juventud y la resistencia peronista, cuando la lógica de la guerrilla enciende también el cuerpo del peronismo, hace que las

consecuencias se vuelvan trágicas en la vida de muchos sacerdotes. Igualmente, la escalada de represión —comenzada por la Triple A—, (1926) es agudizada exponencialmente tras el golpe militar que considera todo STM como un posible blanco de control o de diversos niveles de acción punitoria. Ello significa que entre fines de 1974 y comienzos de 1976, las detenciones, secuestros y asesinatos de sacerdotes y militantes católicos se multiplicaron, dando cuenta de una escalada represiva que se intensificaría luego del golpe militar del 24 de marzo. (1927) De todos modos, también aquí es importante señalar las suertes diversas entre los miembros del MSTM que permanecieron con lazos eclesiásticos y los que los habían perdido, entre los que habían continuado con el hábito de reuniones después de 1973 y los que lo habían abandonado. (1928)

Recapitulando, podemos concluir que el MSTM no ha participado ni en la organización ni en la efectuación de actos de violencia en cuanto movimiento, pero se ha sentido muy cerca de las personas y de los «ideales» que estas manifestaban aun cuando recurrían a la fuerza. Insistimos en que una recta *comprensión histórica* de estos acontecimientos jamás podrá alcanzarse sin atender a aquellas fuerzas operantes sobre las voluntades humanas, en el campo común de su actuación interrelacionada. En la época que nos ocupa, grandes sectores de la sociedad justificaban la acción armada contra un gobierno ilegítimo cuya violencia represiva era a su vez justificada por otra parte de la sociedad. (1929) La PP y Medellín —documentos magisteriales a los que los sacerdotes dedicaron jornadas enteras de análisis— habían dejado la salvedad de que es lícita la insurrección revolucionaria «en caso de tiranía evidente y prolongada». (1930) Hubo voces particulares entre los STM que creyeron que en la Argentina de la época había llegado el momento de aplicar este texto.

Metodológicamente, nuestro capítulo ha renunciado a una superposición de biografías para *apuntar* a la *memoria* de una época. La atención se ha concentrado en ese *proceso social y cultural* que no es solo la suma de palabras y acciones individuales. Ese campo común de actuación sacerdotal en la violencia política llegó a configurarse por formas de cooperación —y de reacción—, por instituciones y relaciones interpersonales, por una realización común de valores —verdaderos o aparentes— que resultaron originarios y terminales. La comprensión histórica de la actuación de los sacerdotes nos ha llevado a poner sobre relieve estos procesos colectivos expresados en ideas, acciones y pasiones en que esos valores mostraron todo su vigor. (1931) Entendemos finalmente con Oscar Campana, que en esta enredada madeja de la significación histórica es aún necesario mucho «des-ovillar»:

La crítica y la autocrítica —social, política, eclesial— de los años sesenta y setenta hizo a veces de muchos de sus protagonistas hombres y mujeres exaltados que solo veían la pronta concreción del cambio social que ellos anunciaban. Hombres y mujeres aferrados a un éxito cercano, en términos sociales y políticos, que parecía llevarlos a no percatarse de la realidad que los rodeaba [...] Quizá nos falte mucho, aún, para terminar de *des-ovillar* aquellos años, aquella Iglesia y aquella Argentina. (1932)

Aquí hemos querido ofrecer elementos considerados claves para una comprensión histórica del clima de época en el que se inscriben *las ideas, acciones y pasiones* de los sacerdotes que fueron protagonistas del drama, y a los que a continuación damos la palabra.

3. Pasiones sacerdotales entre la pastoral y la política

La crisis sacerdotal tiene que ver con la situación de nuestro desgarrado proceso civilizatorio . (1933)

La abundancia de entrevistas y testimonios del sector del clero que estudiamos en esta sección ha hecho muy complejo todo esfuerzo de síntesis. Nuestra selección ha priorizado aquí una narrativa en primera persona de las pasiones experimentadas por representantes de las distintas líneas internas del MSTM, su memoria de algunos sentires y hechos centrales, y sus reivindicaciones o autocríticas alcanzadas con el paso del tiempo. Ojalá que nuestros recortes de textos sirvan de motivación al lector para ubicarlos en el contexto más amplio de las ideas y sentires que reflejan las entrevistas completas. (1934)

3.1. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

Era otra época. Teníamos a Cuba, el mayo del 68, éramos triunfalistas, mesiánicos. (1935)

Nuestra primera selección de memorias sacerdotales evoca los comienzos del MSTM y su causa a favor del pueblo pobre trabajador. Así se expresa Alberto Carbone:

En diciembre del 68 hicimos nuestra presentación oficial —un ostensible plantón frente a la Casa Rosada— apoyando un planteo de los sacerdotes de las villas. Nuestro punto de partida fue siempre la iluminación evangélica y los temas centrales fueron la defensa del pueblo pobre y trabajador y el rechazo de la dictadura. Desde el primer momento tomé parte en todos los encuentros y documentos de nuestro Movimiento. (1936)

Gera rescata la diversidad de afluentes al MSTM: «Entra gente con una carga religiosa muy fuerte, gente de gran tradición y vivencia espiritual. El posconcilio impulsa por motivaciones religiosas. Pero las fuerzas actuantes son muy variadas. Lo más innovador es la cuestión política». (1937) De allí también las referidas diferencias internas que el sacerdote Ibáñez recuerda:

Hubo muchos modelos del Movimiento. Una cosa es Vernazza, otra Ramondetti, otra cosa muy distinta es Gera […] Hay un núcleo común de estos hombres: es la incursión en lo social. En ellos lo religioso desborda y pasa a lo económico-social. Este es el núcleo común. La diferencia viene del modelo político que cada uno toma. Esa es la diferencia. Hay varios modelos políticos que son a veces contradictorios. En general no están preparados para desarrollar la cuestión política. (1938)

El paso del tiempo pone sobre relieve el sentido de las declaraciones que coronaban las reuniones del MSTM. Así lo formula Héctor Botán en su entrevista con Martín:

Nosotros hablábamos porque no hablaba nadie. Veíamos que la prepotencia económica, política, policial, era intocable. Nadie protestaba ni defendía a la gente. Nosotros queríamos ser la voz de los que no tienen voz. Y lo hicimos hasta que pudimos. Después vino la aplanadora del Proceso y la voz fue silenciada. (1939)

En coincidencia con el testimonio de Yorio, a quien su interrogador le decía: «Al irte a vivir con los pobres, vos unís a los pobres y unir a los pobres es subversión, aunque vos no te des cuenta», (1940) vuelve a resultarnos clarificador el testimonio del sacerdote de la OCSHA García Gómez: «Creo que lo más importante del Movimiento no fueron las reuniones ni las proclamas, sino ese contacto de día a día con la base, con los desvalidos. Yo creo que esa fidelidad con la gente, con los más explotados, fue lo que en definitiva llevó a que nos persiguieran». (1941) Del mismo modo se expresa el sacerdote tucumano Roque Carmona:

Hay que tener en cuenta que para los miembros activos del MSTM el trabajo con los más pobres, la denuncia de los atropellos, y defensa de los perseguidos, implicaba estar en la mira del aparato represivo. En Tucumán tuvieron particular resonancia la detención y tortura del padre Raúl Sánchez (que se exilió en Uruguay) y del padre René Oscar Nievas, posteriormente desaparecido. (1942)

Respecto al clima de efervescencia tan propio de los años sesenta

y el mencionado «como un cambio de ritmo» (1943) que se produce entre la fuerza de los documentos del Magisterio y el paso propio del caminar en la historia sigue diciendo Botán:

Ahora vemos que la cosa es mucho más lenta. Que los cambios duran generaciones. Pero en aquellos momentos nos parecía que los cambios eran inminentes. Estábamos tan lanzados que yo ahora estoy descolocado con mi edad. Tengo 60 años, pero yo nunca pensé en vivir más de 40. Creíamos que era un holocausto necesario. (1944)

Siguiendo en el plano de los balances, José Pablo Martín le pregunta a Rolando Concatti —una de las personalidades más relevantes entre los STM del interior del país—: «¿Qué me dirías si yo te pido un juicio global sobre la experiencia del MSTM?». Su respuesta, también sensible al movimiento pendular de la historia, conecta con la relevancia del estudio de Martín y con el objetivo de esta presente investigación:

Fue uno de los grandes acontecimientos de la historia de la Iglesia argentina. Te voy a decir una guasada: revela un punto de máxima de la historia de la Iglesia argentina, y al mismo tiempo, una inflexión. Pero allí se vio hasta dónde los tejidos de la Iglesia argentina aguantaron un cambio. Así se vieron sus límites. El golpe que después se nos dio fue proporcional al avance logrado. Argentina estuvo más avanzada que cualquier otro país de América Latina en temas de proyectos colectivos de país. Y ese avance fue acompañado por gran parte del clero. Como proyecto de revolución; ningún país ha llegado a la inminencia de lo que llegó la Argentina en los inicios de la década de 1970. Y así fue la caída. Así fue la paliza que nos dieron. Nosotros no hicimos una *teología* . Después vino la teología de la liberación. Primero hubo lo que nosotros hicimos, y eso hay que recordarlo, estudiarlo. Vos tenés los medios para hacerlo. (1945)

Por último, aun cuando haya sido una actitud minoritaria, no parece justo dejar en el olvido aquellas diócesis que transitaron la intensidad conflictiva del clima de época acompañando y abriendo caminos de diálogo pastoral. (1946) En el cauce de su investigación Martín llega a la conclusión de que en cada diócesis hay una historia muy diferente dentro de lo común del MSTM. Así lo expresa a modo de planteo en la entrevista con el obispo Raspanti: «Yo diría que la diócesis es la unidad madre y necesaria del análisis… y la diócesis de Morón tuvo un lugar… algo característico en esta historia». (1947) La respuesta del obispo vale la pena de ser recordada:

Sí, fue importante porque muchos sacerdotes del clero diocesano

participaron del Movimiento. Pero gracias a Dios no hubo conflictos insuperables. […] [Yo] ni prohibía ni desalentaba. Tampoco alentaba. Acompañaba a todos respetando sus decisiones. Hablaba con los sacerdotes y veía que las motivaciones que los llevaban a participar eran casi siempre coincidentes con las motivaciones que debería tener cualquier sacerdote. (1948)

3.2. Animadversiones y conflictos

Los sectores burgueses, ganaderos y terratenientes (bautizados todos ellos) y de misa dominical… son los que levantaron la voz de alarma y prevención contra este movimiento de curas zurdos. (1949)

La conflictividad intraeclesial que hemos mencionado en nuestros desarrollos anteriores alcanza una intensidad creciente contra los STM que tiene su cenit en la adversa declaración de la comisión permanente del Episcopado el 12 de agosto de 1970, antes referida. (1950) El mismo Raspanti recuerda el momento: «No había unidad de criterio. La dureza de Tortolo y de otros impedía que se llegara a una pastoral positiva y que permitiera encauzar tantas energías. No hubo pautas claras y asumidas por todos los obispos. Las declaraciones muchas veces eran ambiguas». (1951) También ese año fue intensiva la campaña de prensa contraria al MSTM. El periodista Mariano Grondona publica un artículo en el que vincula al movimiento con el asesinato de Aramburu: «A mí nunca me parecieron equilibrados esos juicios, no tenían fundamento real», (1952) juzga Raspanti.

Ya hemos hablado de la detención de Alberto Carbone. (1953) Nos parece importante que conste aquí su propio testimonio:

Bajo la deplorable opresión de una dictadura militar, absolutamente antiperonista, jóvenes que en el secundario habían pasado por la JEC [juventud estudiantil católica] junto con otros de distintas extracciones, organizaron el grupo armado denominado Montoneros. Esta agrupación produjo en mayo del 70 al secuestro y la muerte del expresidente de facto general P. E. Aramburu. En poco tiempo, la investigación policial descubrió a los militantes de Montoneros. Uno de ellos, Mario Firmenich, me había pedido que le guardara una máquina de escribir. El padre de Mario, interrogado por la policía, me acusó malamente de entregar a los estudiantes de la juventud estudiantil católica escritos subversivos cuyo contenido real se basaba exclusivamente en los documentos de carácter social preparatorio para el Concilio Vaticano II, esto condujo a mi detención y al secuestro de la citada máquina […] Algo importante para aclarar es que yo era asesor diocesano y nacional del movimiento secundario

de Acción Católica (JEC) cuyos integrantes eran chicos de 13 a 17 años. Creo que Firmenich me pidió que le guardara esa máquina, como un gesto del momento, porque ellos estaban huyendo y posiblemente pensaron que nadie iba a ir a buscarla donde yo vivía, justamente porque no tenía nada que ver. Y yo la guardé. Si hubiera sido mi máquina la cosa habría sido muy simple, pero no era mía. (1954)

De igual modo recuerda Vicente Reale las consecuencias de toda esa campaña de difamación pública:

Teniendo en cuenta la época y la prédica periodística y eclesiástica que hacía parecer a los miembros del MSTM como herejes o apóstatas, fui uno de tantos en caer en la mira de las autoridades militares que consideraban sospechosos a todos los que trabajábamos con los pobres. Esto se intensificó del 76 en adelante y estuvimos muy seguidos por la dictadura. (1955)

.3. La violencia. Debates y opciones.

En todo eso hubo cierta tentación milenarista.Encontrábamos atenuantes a los que se dedicaban a la lucha armada.Después del 76 otra parte del clero encontraba atenuantes a la represión inmoral . (1956)

Las discusiones y debates en torno a la violencia es una de las pasiones más recurrentes en los testimonios de la época. Como una pregunta resaltada, Marta Diana sostuvo el tema en todos sus entrevistados, incluso en el marco de la vinculación que pudo o no tenerse con la guerrilla. De allí que muchas de las selecciones de este título provengan de su recopilación. Néstor García Gómez narra vivamente su itinerario interior y el sentir de la gente sencilla respecto a la guerrilla:

A nosotros la guerrilla, quizás en un primer momento, en la figura de Camilo Torres por ejemplo, nos inspiró una cierta simpatía. Pero después, y muy rápidamente, vimos que la guerrilla y la lucha armada no eran el camino. Por mi experiencia concreta y sostenida de contacto con la gente sencilla de los barrios o los obreros de las fábricas, con los cuales nosotros estábamos comprometidos, puedo decir claramente que ellos no estaban realmente a favor de la guerrilla. (1957)

De la misma manera siente el correntino Silvio Liuzzi: «La tendencia en el MSTM era la gratuidad del culto y el trabajo asalariado para la integración real con el pueblo». Además:

[…] para los sectores más reaccionarios de la sociedad y de la Iglesia, denunciar las injusticias sociales y económicas constituían argumentos suficientes para acusarnos de extremistas y guerrilleros. Ni qué decir de los servicios de inteligencia, a los que no les costaba cargar las tintas para descalificarnos primero, y perseguirnos después. Pareciera que —de los 400 sacerdotes del MSTM— 300 estábamos directamente en la mira del Ministerio del Interior. Si bien hubo casos de radicalizados, no hubo ningún Camilo Torres argentino. (1958)

La cercanía con el pueblo bajo y su modo de vivir encendió en muchos curas el deseo de una actuación política en pos de la justicia, pero según el testimonio de César Sánchez, solo a un número ínfimo los acercó a grupos subversivos:

Los que optaron por movimientos políticos y tomaron decisiones radicalizadas fueron pocos. Eso no le da derecho a nadie equiparar el tercermundismo con la guerrilla. En el MSTM de Tucumán, que es el ámbito que conocí, no creo que haya habido más de uno o dos cercanos a la guerrilla. Los demás no. El MSTM tenía como objetivo la justicia no la guerrilla. (1959)

En la misma línea se expresa Vicente Berardo cuyo periplo recorre gran parte de las búsquedas sacerdotales del tiempo que analizamos. Ordenado sacerdote salesiano, fue luego diocesano en Lomas, Avellaneda y Quilmes; partícipe de la primera hora en las reuniones de interequipos en Quilmes y Chapadmalal, y luego en el MSTM; cura obrero y párroco en las villas:

Sé también que hubo unos pocos sacerdotes comprometidos con la guerrilla que propagaba la idea de la toma del poder mediante acciones armadas. Yo discutí muchas veces con montoneros y siempre les dije que su lucha no tenía sentido porque no podían oponerse a un ejército organizado. Tampoco creía que una élite podía llevar a cabo una revolución, si no era apoyada masivamente por el pueblo. (1960)

La coincidencia en el territorio común de las villas y barriadas más pobres significó muchas veces una alternancia con militantes de las agrupaciones políticas de la izquierda, ya del marxismo, ya de la tendencia revolucionaria del peronismo. Así lo formula Juan Ángel Dieuzeide: «Con respecto a la guerrilla, sabemos que algunos curas, los menos, estuvieron relacionados. La mayoría no. Otros tomaron distancia cuando la "JP de las regionales" se identificó cada vez más con Montoneros, como algunos de la capital que acompañaron el nacimiento de la JP lealtad». (1961) Del mismo modo se expresa el rosarino Ferrari:

Creo que en esa época todos los curas insertados en barrios humildes y en villas sabíamos de militantes que pertenecían a las organizaciones, y en algunos casos teníamos relaciones de amistad con ellos. Lo que no significaba «pertenecer» y mucho menos que el Movimiento como tal estuviera comprometido con ellas. (1962)

Una vez más, la efervescencia de la época y la velocidad del tiempo achica la amplitud de los espacios. Las fuerzas sociales ven disminuir su capacidad constructiva y acrecentarse la destructiva. (1963) Vuelve a decir García Gómez:

Esto no significa que algunos de nosotros no tuviéramos contacto con gente de montoneros o del ERP, porque ellos venían a vernos, a dialogar, y yo hablaba con todos. Mi actitud era explicar con gran sinceridad la línea que yo tenía, respetando por supuesto la que ellos querían seguir… Tal vez alguno o algunos estuvieron, pero de ninguna manera la mayoría de los sacerdotes. El rasgo común y distintivo de los sacerdotes insertados en los barrios fue el compromiso y la opción por los pobres. (1964)

En la línea de esos *pocos* , vale la pena leer completo el testimonio de Néstor Ciarnello, uno de los sacerdotes renunciantes en la crisis del clero de Rosario con el obispo Bollati en 1969:

Es cierto que algunos tuvimos relación con la guerrilla, decisión que afianzó aún más el compromiso con la opción por los pobres, núcleo central del mensaje del Evangelio. Pero el compromiso político si se manifiesta dentro de este parámetro de la opción por los pobres, no solo está justificado, sino que es la razón de ser de un compromiso sacerdotal. […] Cuando estaba en Montoneros, los jóvenes me consideraban un cura, y hasta me pidieron que casara a alguno de ellos. Podían haber ido con un cura de parroquia, pero a mí me veían como el cura de ellos, porque participaba de su lucha. En la génesis de los grupos montoneros la vertiente cristiana fue muy importante y lo sé por experiencia propia. (1965)

En el anhelo de una sociedad más justa y fraterna las esperanzas religiosas y los fermentos políticos se potenciaban mutuamente. Resulta especialmente significativa la percepción de Lucio Gera en 1971 en diálogo con los peritos de la Coepal:

Y aquí, en América Latina, lo ambiguo aún de la cosa menos revolucionaria; aún nuestros obispos menos revolucionarios no hablan tanto contra la violencia. Hay un cierto silencio. Por ahí te lo sacan; cuando uno habla a favor de la violencia, lo condenan y se ponen

enérgicos. Pero no veo que haya así, una insistencia tampoco. No sé si hay una conciencia del todo tranquila en eso; apaciguada cuando pueden decir que la Iglesia condena la violencia. Si no sospechan que quedan pendientes problemas después de esa afirmación. (1966)

La memoria de la época y sus pasiones reaparece en la síntesis de Domingo Bresci:

En una época de revoluciones y con el modelo de Cuba —donde parecía que había dado resultado— se pensaba que por la lucha armada se podían lograr esos cambios necesarios. Por supuesto eso estaba enmarcado en una discusión ideológica. Qué era la revolución, qué era la toma del poder… temas que hoy están cuestionados. Quién lo toma. Cómo se toma. Pero era el marco histórico de las ideas que se discutían y no nos podíamos salir de eso […] En esa circunstancia se cometían errores, había imperfecciones. Algunos curas dicen ahora: «Tendríamos que haber medido las consecuencias de lo que decíamos», pero era un momento muy intenso, había que tomar decisiones todos los días. (1967)

Desde los inicios el debate acerca de la legitimidad de la violencia acompañó al MSTM. Así lo expresa su secretario Miguel Ramondetti:

Recuerdo que le mandamos un ejemplar a Hélder Câmara, y nos contestó una carta que debe estar publicada por ahí. Nos alertaba con respecto a la violencia, y eso nos molestó. Recuerdo que dentro de la euforia por haber recibido una carta de Câmara, nos molestó que hiciera la apología de los movimientos no violentos, como el de Gandhi y el de Lanza del Vasto. (1968)

Cuba aparecía en la conciencia de la época con una fuerza simbólica difícil de ponderar para otras generaciones a la distancia de seis décadas. Fueron frecuentes los intercambios con la isla en grupos eclesiales de la época, según cuenta Pepe Piguillém:

En mayo del 73, siete curas chilenos de cristianos por el socialismo, y siete del MSTM fuimos a Cuba invitados por el INCAP (Instituto Cubano de Amistad con los Pueblos) […] interesados en ver lo que estaba pasando en la isla. Algo que nos llamaba la atención era un clima de ingenuidad entre los jóvenes que parecían chicos de Acción Católica, o exploradores. El INCAP nos llevó en un recorrido por distintos puntos y volvimos encandilados por las realizaciones. (1969)

Ya nos referimos en el capítulo séptimo a lo que muchas veces

apareció en la vida de los curas de la época como un conflicto de lealtades. (1970) En esa línea resultan significativas las memorias de Luis Farinello:

Mi situación no era fácil porque yo conocí a muchos militantes montoneros y tuve buena relación con ellos. Pero disentimos en el tema de la lucha armada. Yo tenía diez años más que ellos y podía ver que no era la manera. Creo que gradualmente se fueron alejando de la realidad y reemplazaron la política por las armas. Mi dolor era sentir que iban al martirio. Mi actitud fue mal vista por todos. Para los militares era subversivo, y entre los montoneros algunos me consideraron cobarde y otros, traidor. Era muy difícil pedirles humildad o que razonaran en ese momento. Las cosas se dieron así. Años después militantes que sobrevivieron me han dicho que tenía razón. (1971)

La lealtad a la Iglesia y a un sacerdocio que sea efectivamente para todos —incluyendo por tanto a los causantes de las injusticias y los poderes que sostienen el *statu quo*—, y lealtad al pueblo pobre y oprimido por esas injusticias. Las luchas y enfrentamientos de un tiempo marcado por una amplia movilización política ¿podía acaso dejar indemne a los pastores de una Iglesia que declamaba públicamente que estaba en juego la vida de los pueblos pobres? (1972)

Sin embargo —en decir de Gera—, para la actuación política no basta con la movilización sola, ni tampoco es suficiente un clima de pasiones compartidas:

Hay una falta general de experiencia política. Los sacerdotes que firman las declaraciones del tercer mundo no tienen experiencia política. Pero eso vale para toda la juventud de la época. Mirá los montoneros, la juventud peronista, otros casos. Toda esa juventud que siente las ganas de ingresar en la política hacia fines del gobierno de Onganía, no tenía experiencia política porque venía de una represión dura, de una exclusión social. Y entran con un gran idealismo político. Costó caro. Nos costó caro. (1973)

Finalmente, en una perspectiva similar damos la palabra a Enzo Giustozzi con su memoria autocrítica de aquel tiempo lleno de pasiones:

Volviendo al tema de la autocrítica, habría que decir que en todo eso hubo cierta tentación milenarista. Y yo me incluyo en la crítica… Y había también una dimensión política. No se podía no hablar de eso.

Acabábamos de descubrir que las respuestas de Marx estaban equivocadas, pero que sus preguntas había que hacérselas y responderlas […] Nosotros mirábamos con simpatía la experiencia de la JP entre el 71 y 72. Quizá tengamos que hacer alguna autocrítica, por nuestro apoyo directo o indirecto. Encontrábamos atenuantes a los que se dedicaban a la lucha armada. Después del 76, en cambio, otra parte del clero encontraba atenuantes a la represión inmoral. (1974)

3.4. El debate sobre socialismo-peronismo y la ruptura del MSTM

El gran conflicto interno estuvo relacionado a la opción peronismo o marxismo…una vez tratando de apaciguar yo pedí «tener presente que todos somos sacerdotes».Y Concatti me dijo: «Luis, no seas monjil, no te das cuenta de que somos militantes». (1975)

El MSTM «es una hidra de múltiples cabezas», le dijo a José Pablo Martín el sociólogo Macheta, apenas comenzaba una investigación que iba a llevarle años de esfuerzo. «Así se dieron múltiples tendencias. Hasta una corriente que quería aplicar el análisis marxista de la sociedad. Contra ellos se ponen los curas del Tercer Mundo del grupo de Buenos Aires, porque los del interior eran muy diversos de los de Buenos Aires. Gera contribuyó en parte a que los de Buenos Aires no se inclinaran a esas posiciones». (1976)



Juan Domingo Perón con integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, reunidos en su residencia de la calle Gaspar

Campos, el 9 de diciembre de 1972, meses antes de asumir la Presidencia de la República. Pueden verse entre otros participantes al padre Carlos Mugica junto a Héctor Cámpora. (Colección Domingo Bresci. Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales. IEHS-IGEHCS-Conicet/UNCPBA, Tandil)

Agrupamos algunas memorias referidas a la crisis y posterior disolución del MSTM. Domingo Bresci nos ofrece un mapa de las líneas y opciones en este sentido:

En el tema político había diferencias que tenían que ver con las experiencias de cada uno y la interpretación que hacíamos del momento histórico que vivíamos. Un punto esencial del debate era si la lucha pasaba o no por el peronismo. Y dentro del peronismo, qué clase de peronismo. Estábamos los movimientistas, los basistas, y del otro lado los no peronistas y los antiperonistas. Dentro de los peronistas, yo era de los movimientistas. Con respecto a los grupos: Buenos Aires (Capital y Morón) y Santa Fe eran los más peronistas. Mendoza —con Concatti a la cabeza— eran más peronistas de izquierda, es decir, inspirados en Cooke. Dri en el NEA estaba con el peronismo de base —los que discutían a Perón— y en la zona del litoral, y en Tucumán, donde también había peronistas, algunos estaban relacionados —de distintas maneras— con el PRT-ERP. Los de Córdoba, junto con los del sur y los sacerdotes extranjeros, siempre fueron más antiperonistas. (1977)

Fueron frecuentes también procesos internos —personales y colectivos— en el ciclo que estudiamos y que fueron abriendo rumbos y caminos diferentes, tanto en lo intelectual como en lo pastoral. Las memorias de los sacerdotes Concatti, Ferrari y Bresci narran estos itinerarios y las distintas conversiones:

Sabíamos que arrastrábamos una ambigüedad muy grande cuando hablábamos del peronismo, pero mucho más lacerante era la ambigüedad de ser cura. Era ver con toda claridad la oposición entre lo que deseábamos y lo que éramos. En definitiva, es el mismo conflicto que he tenido con la izquierda. También es un conflicto con una iglesia. La izquierda quiere imponerle a la realidad un modelo ético… La izquierda es una iglesia, con dogmas, con sectas, con imposiciones, con hipocresías. (1978)

Cuando estaba en el MSTM yo estaba con la corriente que seguía el socialismo, pero luego me identifiqué con el peronismo, porque se veía que la masa era peronista, y por lo tanto me acerqué al peronismo de base. (1979)

A mí me interesaba el marxismo y participé de los primeros diálogos que se hicieron con marxistas; estudié el valor del marxismo, pero nunca pude aceptarlo como la única línea posible. Más tarde cuando se armaron las Cátedras Nacionales en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, el diálogo con el marxismo se agotó rápidamente y al grupo seguidor de las cátedras y tomamos otros rumbos. (1980)

Con la vivacidad de la anécdota siguiente recomendamos el testimonio entero de Juan Ángel Dieuzeide:

En una charla de pasillo lo encaré a Aldo Büntig, un cura sociólogo de Santa Fe, muy inteligente: «¿Cómo es eso de la opción por el peronismo?». «Yo no soy peronista —me dijo Aldo— no todos en el Movimiento lo somos. Pero entendemos que si queremos de verdad acompañar a nuestro pueblo no podemos dejar de acompañarlo en el terreno de lo político. Y en este momento en la Argentina el camino de la liberación pasa por el pueblo peronista ». Yo sentí que un muro empezaba derribarse en mi interior (los jóvenes y los acontecimientos harían el resto meses más tarde). (1981)

En torno a la expectativa política del retorno de Perón, la ulterior lectura de Concatti resume el clima de época con sus equívocos y derivaciones históricas:

Algunos participamos de un gran equívoco: que Perón venía a hacer la revolución guevarista. Fue un nefasto equívoco. Ahora lo vemos: Perón venía para una cosa mucho más sensata. Pero las pretensiones locas de la izquierda trajeron el Proceso. Así, Perón perdió la oportunidad del GAN (Gran Acuerdo Nacional). Pero nosotros estábamos muy a la izquierda. Éramos hombres de nuestro tiempo. (1982)

La anécdota del grupo de curas que fue al encuentro con Perón el 9 de diciembre de 1972 en su casa de Gaspar Campos se hace eco de la tensión interna en el MSTM:

Un tema importante fue el peronismo. Muchos sacerdotes que eran del interior no estaban de acuerdo con el peronismo. Ellos eran más izquierdistas y buscaban cambios más radicales. Tenían otra visión. […] Cuando fuimos a ver a Perón en Gaspar Campos —Carlos Mugica entre ellos—, los curas peronistas estábamos deslumbrados, porque Perón era un hombre muy seductor, muy culto, que hablaba muy bien. Cuando salimos, los peronistas estábamos muy contentos y conmocionados, pero los izquierdistas dijeron: «Es un burgués lúcido». (1983)

La lectura histórica de Jerónimo Podestá es que los STM «no entendían de política. Eran muy ingenuos, no entendían el mundo de las facciones, de las relaciones de fuerzas dentro de los grupos, de las traiciones, de las medias verdades. Ellos creían en Perón con mucha ingenuidad». (1984)

Como memoria del VI Encuentro Nacional —el último del MSTM a nivel nacional— continúa diciendo quien fuera obispo de Avellaneda:

La prensa interrogó a los de Buenos Aires, y estos cometieron la ligereza de decir que se habían separado porque había algunos marxistas. Aunque no mencionaron el hecho de que algunos habían actuado prácticamente contra la guerrilla. Esta fue la separación de hecho en el MSTM [...] Allí hubo la presencia de un dirigente cordobés de Montoneros que hizo una exposición. Estuvo un ex cura, alto flaco, de San Francisco, que después supe era de la línea armada de Montoneros. Pero no fueron aceptados por la mayoría... Rubén Dri sostenía la línea del peronismo de base, pero no estaba de acuerdo con la línea armada. (1985)

Por último, así describe el 4 de marzo de 1976 la última etapa del MSTM el informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot:

Desde su inicio, el MSTM tuvo contrastes y tensiones internas, pero había logrado conservar una cierta cohesión aceptando en el propio seno el pluralismo de tendencias. Las cosas cambiaron desde el momento en que el Peronismo volvió al poder: resultaba más fácil tener una neta actitud de repudio de la dictadura militar que mantener una posición clara respecto de la ambigüedad del nuevo régimen. El movimiento perdió por tanto la propia homogeneidad, entró en crisis, y los vínculos entre sus grupos regionales se debilitaron notablemente: el órgano nacional «enlace», que era el vehículo del pensamiento del MSTM, dejó de aparecer; el secretariado nacional, con sede en Buenos Aires, desapareció; y ahora se puede decir que el Movimiento, reducido a unos cien adherentes, se regionalizó completamente, asumiendo en cada región una posición diferente. (1986)

3.5. El pueblo pobre, el sacerdocio y la política

El pueblo es creyente, pero la institución eclesiástica, a nivel de sus ministros, no es popular . (1987)

Bajo este último título reunimos algunas pocas entrevistas en que aparecen las claves que señalan el horizonte del pueblo pobre como lugar teológico inspirador de la pastoral y la vida misma de la Iglesia. Ello ha aparecido como una línea transversal en los diversos niveles de participación y adhesión a las propuestas del MSTM. «No quiero apropiarme de méritos de otros que militaron con mucha convicción. No estuve en la dirección de dicho movimiento. Fui un simpatizante y adherente que sintonizaba con el mismo. Intuía el valor de los pobres como lugar teológico». (1988)

La experiencia fundante del peronismo, con «ese subsuelo de la Patria sublevado» que significó el 45, reaparece también como otra constante en los apasionamientos evocados por la narración de Gerardo Farrell:

Acá los liberales tuvieron su generación del 80, los radicales tuvieron su Yrigoyen y los obreros tuvieron su experiencia en el 45. Y esa experiencia es la que tienen en la mente nuestros gremialistas. No funcionan desde la utopía, sino desde el recuerdo. El pueblo es conservador, porque piensa el futuro desde el recuerdo, desde una experiencia histórica vivida hace cuarenta años. (1989)

Somos historia. La memoria de Juan Ferrante señala en el presente los estigmas del pasado:

Esa crítica al MSTM desde la opinión de que «el sacerdote no debe meterse en política» no tiene sentido. Sin embargo, creo que la carga condenatoria que implica ha dejado una suerte de estigma en la relación sacerdocio-política, y ahora uno puede notar —en los curas que trabajan en las villas— un estilo que evita cuidadosamente que su trabajo pueda relacionarse con opciones políticas. (1990)

Es la marca a fuego que reaparece siempre cuando la *irrupción* socioeconómica y político-cultural del mundo de los pobres expande el campo de conciencia del ser sacerdotal. (1991) En el tiempo que estudiamos, todo un sector del clero en Argentina —y en la misma Iglesia— había sufrido el trauma del distanciamiento con el bajo pueblo en la década anterior. En diálogo con Farrell, José Pablo Martín refiere la autocrítica de Rolando Concatti citada más arriba sobre el error de apreciación histórica de muchos de los STM respecto al sentimiento del pueblo, que con paciencia y constancia anhela una vida digna:

MARTÍN: Me lo reconoció Concatti. Que ellos se equivocaron con la revolución, pues Perón tenía otro proyecto, más sensato y sobre todo

factible …

FARRELL: Me alegra saber que Concatti haga esa autocrítica. Y eso les pasó por no ser fieles a nuestras bases doctrinarias. Si hubieran sido más fieles a nuestra tradición, a lo que el pueblo siente, no hubieran embarcado al país en una revuelta condenada al fracaso. Perón mismo se los dijo, cuando viene en el 72: «Que los curas hagan de curas» […] Yo digo entonces lo que siempre he dicho: «El aporte más revolucionario que yo puedo hacer es desde la Iglesia institucional. La presencia de la Iglesia en su conjunto es lo que va a mover las cosas». (1992)

Volvemos a encontrar la misma dirección señalada ante la crisis terminal del MSTM: salir de la senda ansiosa de la razón utópica que acaba en las variadas formas de milenarismo para retomar el camino simultáneamente humilde y transformador del Evangelio, con pasión por los pobres y junto a ellos. (1993) A la par de la conciencia de su carácter de oprimidos, late en los humildes de América Latina y Argentina un sentido profundo de libertad para resistir con aguante en la lucha esperanzada por vivir con dignidad. Quizá sea ese el fruto más precioso de la evangelización y el bautismo cristiano que fecundan la misión que la Iglesia debe continuar.

En una línea afín con este planteo, ofrecemos a manera de cierre de esta sección de testimonios documentales un intenso diálogo entre Jorge Vernazza y Rafael Tello sobre todo este ciclo histórico que nuestros apuntes para la memoria han querido rescatar. El texto pertenece a una charla de 1986 —que estaba siendo grabada por Vernazza—, a poco de la restauración democrática y antes aún que la mayoría de las entrevistas que fuimos citando. El contexto del texto —que denota especial confidencialidad— pertenece a los comienzos de unas reuniones de Tello con algunos pocos sacerdotes amigos conocidas como «La escuelita». (1994) Las claves y elementos aquí presentes —que ofrecemos sin comentario alguno— nos acompañan hasta nuestro balance conclusivo final.

PADRE TELLO: En Medellín la Iglesia se largó con todo, (a hablar, por lo menos), de la liberación. Y se lanzó ella y lanzó a la gente. […] en Medellín se largó la Iglesia toda a la liberación. Después acá tuvimos sacerdotes del MSTM, lo mataron a Mugica; vino la revolución del 76 y se acabó la cosa con toda la represión. Creo que te encontrás con el hecho. Son hechos: de que un proceso de liberación es resistido y reprimido con la fuerza, con una fuerza muy poderosa, y que la Iglesia no está dispuesta a jugarse a fondo con la gente […] El hecho es este: la Iglesia se jugó por la liberación en Medellín; vino la

reacción y la represión fuerte, y la Iglesia se echó atrás. Se sienten abandonados por los obispos, por los curas. Y yo creo que la Iglesia no está dispuesta a jugarse a fondo. Esto es muy bravo y es muy feo. Si la Iglesia no está dispuesta a jugarse con los pobres, porque no está dispuesta a enfrentarse con los poderes que manejan el mundo, entonces ¿cómo va a apoyar, a hablar, a fomentar un movimiento de liberación? Si después la Iglesia, cuando viene la represión, se va a abrir… Y se abre, y va a decir: «*No; estamos con los pobres, con la causa del pobre, queremos al pobre, la cultura del pobre es muy importante* ». Entonces va a hablar; y va a hablar acá también: apoyar la familia, y apoyarlo al pueblo para que tenga salarios, bienes suficientes. Pero habla, y después cuando hay que apoyar y poner los hechos que van a cambiar la situación, ante la reacción —y la reacción se hace—. ¿Para qué hablar nosotros de liberación, si después nos vamos a hacer a un lado?

PADRE VERNAZZA: *No me convence.*

PADRE TELLO: A mí, sí. Porque le vas a hablar a la gente, la vas a largar, y después te vas a echar para atrás.

PADRE VERNAZZA: Algunos no se echaron atrás.

PADRE TELLO: Sí, algunos pocos. A algunos no les dieron tiempo y los mataron. Otros se jugaron bien a fondo: a monseñor Romero, por ejemplo, también lo mataron, y la gran mayoría se echó para atrás. Acá cuando empezaron las monjitas a vender sus cosas e irse a barrios, a cerrar los colegios pitucos, enseguida intervino la autoridad; los obispos le dijeron: no, no. ¿Y qué ha quedado de todo ese movimiento de liberación?

PADRE VERNAZZA: ¿En tu dificultad qué pesaría más: una cierta desviación que ha habido en el movimiento de liberación, o la falta de consecuencia de la jerarquía?

PADRE TELLO: También pesó lo otro, pero ahora creo que lo más grave, lo que es permanente, lo que se ha mostrado mucho desde 1975 o 1976 en adelante es que la Iglesia se abre. La Iglesia como tal, sí; puede ser que algunos no; puede ser que Casaldáliga…

PADRE VERNAZZA: El Papa lo sigue reafirmando «que la Iglesia quiere estar en esta hora en la causa de los pobres».

PADRE TELLO: La Iglesia verbalmente lo dice, pero cuando llega el momento de jugarse, no. Y si vos vas a jugarte por la liberación, tenés que luchar porque empiecen a cambiarse las estructuras, y entonces viene la represión. Primero: que toda la Iglesia no está convencida, y segundo: aunque haya algunos que tengan más buena voluntad, la represión los golpea y: «no, no». No se ve la cosa hasta el punto de jugarse la vida. Yo no digo que la cosa esté mal; puede ser que esté bien; pero el hecho es ese. Para mí lo fundamental es eso. Además ¿qué sentido tiene la liberación en este momento? Yo creo que hay dos cosas fundamentales: primero, que no hay posibilidad en la prudencia humana de liberarse de las multinacionales, del imperio, etc. Es decir: la red de la estructura del mundo, que maneja el mundo, hace imposible que se pueda liberar el hombre. Está metido en esa red. ¿Cuántas páginas de anuncios de las multinacionales hay en los diarios? Por ejemplo, de las máquinas de computación. […] A principios de siglo ese pueblo estaba dominado, y sigue dominado.

PADRE VERNAZZA: Y seguirá siempre dominado.

PADRE TELLO: ¡Ah! Entonces ya es un planteo distinto. Porque una cosa es jugarse por la liberación, y otra cosa es jugarse por la lucha, o por la resistencia de algún modo… Aquí está la dificultad mía: ¿hay que hablar de la liberación o hay que hablar de la resistencia?

PADRE VERNAZZA: Sí, pero la resistencia no es un fin último; nadie resiste por resistir. Se resiste en orden a liberarse.

PADRE TELLO: Claro, pero cuando vos planteás la liberación como una cosa querida por Dios, y posible y próxima… Para mí la cuestión es si la Iglesia debe de algún modo orientar hacia una liberación. Pero primero: la Iglesia toda no está dispuesta a jugarse; algunos sí. […] En la Doctrina Social de la Iglesia o en el Concilio Vaticano II se dice: «Miren, esto es bueno, búsquenlo; hay que hacer así, tener este espíritu es bueno, está de acuerdo con la providencia de Dios». Pero no es ese el sentido de un compromiso de la Iglesia con la liberación. Si la liberación se limitara a decirle a la gente: «Miren, esa aspiración a la liberación es buena…». Sí; eso la Iglesia lo puede hacer y lo hace. Pero no es eso el sentido de todo el movimiento que empezó en Medellín. No; es un cambio de estructuras. La teología de la liberación va a eso. No va a la aspiración del hombre. Va a que hay que cambiar las estructuras. Y la Iglesia en general en Latinoamérica no está dispuesta a jugarse para cambiar las estructuras. A cambiar alguna estructura, sí; pero las estructuras, no. Y no solamente los obispos, es toda la Iglesia. Hablar de la liberación como habló Medellín, largar a la gente en esa línea y decir así en una cosa que uno escribe así muy cómodo en su casa, que ese es el sentido que la Iglesia reconoce, que es una vocación de Dios la liberación… Parece que hay como una falta de verdad allí, de realismo en la cosa […]

PADRE TELLO: A mí caracterizar la pastoral popular con una cosa que yo la siento, así como muy irreal, no me gusta mucho. Pero además creo que la Iglesia está en una posición…, que no es por allí que va la cosa. Y entonces allí viene mi duda, mi vacilación en todo esto… Sin embargo, algún tipo de liberación creo que sí. Pero entonces hay que explicitarlo, hablarlo; porque como en Medellín se ha hablado… (porque desde Medellín la liberación significa cambio de estructuras). Entonces al hablar de liberación simplemente así, se entiende en ese sentido y la cosa se complica. Me parece que no es verdad así; que la Iglesia no va y no quiere ir por ahí. […] Entonces frente a eso ¿cómo proceder? Para darle un poco más de realismo a las cosas, una de las cosas que se me ocurrían para no mentir o no ponerse en una cosa que es falsa… entonces: hacer un planteo en principio teológico, que levanta la cosa […]

PADRE TELLO: ¿Qué es la liberación, hacia dónde va? En el fondo es la formulación de un proyecto histórico popular [...]. Eso creo que lo puede hacer la Iglesia: tender a organizar al pueblo en función de un proyecto así. Fijate que esto es muy distinto a pretender de inmediato cambiar las estructuras. Allí va a rebotar; aún en la organización del pueblo va a encontrar resistencia. Yo creo que nuestro pueblo tiene una vocación de liberación. Para mí la dificultad es esta: ¿cómo presentar eso de modo que no sea verbal, mentiroso de parte de la Iglesia? Yo creo que Medellín y Puebla habló más de lo que estaba dispuesta a hacer, y de lo que podía hacer. Después cuando de hecho se encontró frente a las resistencias del imperio y de las formas opresoras, la Iglesia se fue al mazo... Y eso no hay que volver a repetirlo; sería muy lamentable escribir una cosa que en el fondo sea repetir eso. Cómo proponer una liberación realista que la Iglesia pueda trabajar. Creo que una de las formas por ejemplo es eso de la identificación del pueblo a la cual corresponde la fe. (1995)

Apuntes para un balance axiológico de la memoria de la Iglesia en la Argentina

Ningún historiador podrá juzgar plenamente, pero entre muchos historiadores mantienen la memoria de lo que una sociedad es . (1996)

El acceso a la memoria del itinerario que estamos concluyendo quiso priorizar el campo común expresado en un *proceso social y cultural,* que tuvo a los sacerdotes católicos inmersos en las calles públicas de la actuación política en diversas veredas ideológicas. Tanto los documentos como los testimonios y estudios consultados han puesto ante nuestros ojos la figura de un tiempo complejo y apasionante, cargado de vida, de fervores y de sangre. Consideramos una larga serie de estudios precedentes cada uno de los cuales ha asumido su método y formalidad propia. En nuestro caso concluimos una sección histórica dedicada al clero diocesano de una obra teológica colectiva que tiene también sus momentos hermenéuticos propios. Valga como aclaración metodológica que nuestro objetivo histórico pertenece a la primera fase de la teología que busca un encuentro con el pasado. Cuanto más adecuado y completo sea ese encuentro, tanto más fructuoso puede resultar para la memoria viva de la Iglesia y la sociedad. Renunciamos a una superposición de biografías para tomar *apuntes de la memoria* de una época. El foco ha sido puesto en las diversas formas de cooperación, diversos tipos de instituciones y relaciones interpersonales, que se plasmaron históricamente en una realización colectiva de *valores y desvalores* que resultaron originarios y terminales para el dramatismo del período investigado.

Ahora bien, los *juicios de valor* no establecen cuestiones de hecho, ni constituyen elementos de prueba de orden empírico con los cuales el historiador realiza su tarea. En este sentido el estudio de la historia es neutral respecto a los valores y desvalores que en ella se expresan. La finalidad de nuestro acceso histórico a la actuación sacerdotal ha sido primeramente establecer *juicios de hecho* mediante los elementos de prueba empíricos y documentales a los que tuvimos acceso. El juicio de hecho procura *hacerse cargo* del pasado, en su diversificación y complejidad, con sus ideas, argumentos y actitudes, sus acciones y omisiones, sus pasiones y reacciones, sus víctimas y victimarios. La extensión del capítulo y la dificultad para abreviar la selección de testimonios dan cuenta de la importancia que atribuimos a la memoria sacerdotal en nuestro desarrollo. El valor de la memoria ha motivado todo nuestro recorrido. En palabras del papa Francisco: «No podemos permitir que las actuales y nuevas generaciones pierdan la memoria de lo acontecido, esa memoria que es garante y estímulo para construir un futuro más justo y más fraterno». (1997) Y no solamente «la memoria de los horrores, sino también al recuerdo de quienes, en medio de un contexto envenenado y corrupto fueron capaces de recuperar la dignidad y con pequeños o grandes gestos optaron por la solidaridad, el perdón, la fraternidad». (1998)

En tanto historiadores, hemos prestado atención a los datos, las diversas fuentes, los documentos y los testimonios movidos de un deseo de *comprensión histórica* de aquellas cuestiones de hecho que resultaron expresivas de la relación entre sacerdocio y política. Y junto con esto, nuestros apuntes han querido poner sobre relieve la perspectiva axiológica latente en las ideas, acciones y pasiones sacerdotales en que esos *valores y desvalores* han mostrado todo su vigor. Ciertos del importante servicio que presta la memoria en la vida de una sociedad, nuestra comprensión histórica sería incompleta si esta dimensión axiológica no fuera señalada en orden a la necesidad de su interpretación, especialmente en el ámbito de la ética teológica. En torno a los tres puntos desarrollados repasamos *la perspectiva axiológica de la época* estudiada.

1) Nuestro capítulo séptimo ha ubicado la interacción entre sacerdocio y política en la escala más amplia de la historia del continente. Los sacerdotes no *irrumpieron* en la política por primera vez en los sesenta-setenta. Ya desde los siglos coloniales y los años de la independencia integraron ejércitos, asambleas legislativas y congresos constituyentes. Fueron actores sociales en movilizaciones callejeras, tumultos y rebeliones. Sus ideas, acciones y pasiones diversificaron posturas al interior de la Iglesia en otros tiempos y contextos de conflictividad social y política. Las creencias religiosas y

las actitudes pastorales fueron portadoras de significados políticos desde mucho tiempo antes. (1999)

Una parte significativa de la diversificación ideológica y actitudinal dentro del clero en el período analizado que señalamos luego en los capítulos octavo y noveno, la hemos encontrado en la toma de posición histórica que significó tanto el acercamiento al mundo obrero como la interacción con el movimiento peronista y la reelaboración teórica y existencial que los sacerdotes hicieran del conflicto entre Perón y la Iglesia. Muchos sacerdotes anhelando una identificación sincera y profunda con los pobres establecieron lazos o vínculos que transformaron su campo de conciencia y su jerarquía de valores. En muchos de los protagonistas de nuestro período fueron de la mano la conversión a la fe popular y al peronismo.

Al iniciarse el Concilio Vaticano II, Argentina participa del clima de «ebullición» del continente latinoamericano bajo la estela de la Revolución Cubana. La polarización político-ideológica de la Guerra Fría acentuaba tensiones históricas irresueltas. Los índices de pobreza y la desigualdad en la distribución de la riqueza y las demandas de justicia social se acrecentaban ante la mayor consciencia de sufrimiento, violencia y pobreza. Muchos de nuestros documentos y testimonios dan cuenta del valor que despierta la irrupción del mundo de los pobres en la vida sacerdotal. Profundos debates teológico-políticos surgieron como intentos por reflexionar sobre la causa de los pobres, en entrecruce con movimientos urbanos y rurales empeñados en una vida más digna para ellos. La pobreza fue reconocida como un problema complejo con causas múltiples pero identificables, que podían transformarse y superarse desde acciones cuya hora se juzgaba como inminente. Ser pobre no era una fatalidad, sino una injusticia de carácter social, político y económico. En este contexto convulsionado, se producen el Concilio Vaticano II y su primera recepción en la Conferencia del Episcopado en Medellín, donde los obispos escucharon el clamor por la justicia y dialogaron desde la fe cristiana sobre el proceso de transformación del continente. (2000)

También nuestro capítulo séptimo señala en sus raíces, como una parte significativa de los sacerdotes pusieron grandes energías y esperanzas en la trasformación del continente señalada por Medellín y se identificaron afectivamente con sus propuestas, ejecutándolas con verdadero apasionamiento. La toma de conciencia de la hora histórica del continente americano y el anhelo de participar de los valores cristianos de los más pobres llevó a vivir el ministerio sacerdotal como una consagración a la liberación integral del pueblo. Muchas energías se vieron desbordadas debido a la rapidez de las transformaciones en

la vida ministerial y el consiguiente desplazamiento de valores. Muchos sacerdotes se volvieron críticos e insatisfechos, impulsados a búsquedas más inquietas, personales, prescindentes de la autoridad y con ciertos caracteres anárquicos. Búsquedas, tensiones y conflictos canalizan y expresan los valores y desvalores del período. Que los planteos más profundos y las opciones más claras del período que estudiamos hayan sido originados por los presbíteros provoca una serie de problemas con el Episcopado que se siente exigido y cuestionado. También el laicado padece la presión con que es asumida por parte del clero la problemática social y la lectura sociopolítica del Evangelio.

2) En el capítulo octavo, nos concentramos en la actuación sacerdotal en la política expresada en la afinidad de obispos y presbíteros católicos con el militarismo estatal en defensa de los valores de lo que comprendían como *«la civilización occidental y cristiana»*. Vimos cómo revolución y contrarrevolución eran palabras pronunciadas por sectores contrapuestos del clero de la época. Pudimos mostrar cómo ello trasvasó del plano de las ideas al de los hechos concretos. Hasta los mecanismos represivos apoyan su acción en premisas de ortodoxia cristiana contra el comunismo infiltrado en la Iglesia y en el clero. Tanto los proyectos políticos reformistas del orden establecido como la cercanía de los sacerdotes al mundo de los pobres, en la lógica simplificadora de la Guerra Fría, fueron percibidos como amenazas de infiltración del comunismo soviético. (2001)

En la última dictadura militar, las FFAA, convertidas en guardianas y reorganizadoras del catolicismo de la Nación, se lanzaron a la defensa de los valores occidentales y cristianos que interpretaban como amenazados por ideologías foráneas. Como un rasgo identitario del clero conservador, la lucha anticomunista adquiere rasgos de fundamentalismo religioso. Al interior del Vicariato Castrense, la lógica de la «guerra justa» hizo que mientras el Estado otorgaba el marco legal a la lucha contra la subversión, la actuación de los capellanes ofrecía asistencia espiritual contra los designados como enemigos internos de los valores cristianos de la Nación. (2002)

La ruptura ideológica en el clero argentino que hemos podido testimoniar se tradujo en un problema público de legitimación del poder. En un contexto de enfrentamiento entre progresistas y conservadores, tanto las FFAA que detentaban de facto el gobierno del país, como sectores reaccionarios del episcopado y del clero, se encontraron unidos en el espanto de una amenaza común, construida además como *enemigo interno* de los valores de la nacionalidad. Los

Sacerdotes para el Tercer Mundo quedaron prontamente ubicados en esa región de violencia simbólica en razón de la afinidad ideológica que enlazó muy pronto a los ámbitos castrenses con el integrismo católico. (2003) Hemos señalado tanto las consecuencias de la tesis de la Iglesia clandestina cuanto la argumentación ética del militarismo católico cuyo influjo fue significativo en el aparato teórico que las FFAA señalan en sus documentos internos. Ello no nos impidió reconocer y fundar que las fuentes y objetivos de la última dictadura militar excedieron por cierto en mucho la ficción orientadora del integrismo católico mencionado. Sin embargo, la afinidad ideológica y actitudinal resultó clave tanto en la socialización de los valores compartidos por la comunidad militar como en las directrices prácticas que de ellos emanaban. (2004) Las acampadas y campamentos espirituales, el convencimiento de la peligrosidad del enemigo subversivo, la recurrencia a las ideas de crisis moral y de guerra justa pueblan todo el corpus de *formulaciones morales* para la lucha antisubversiva cuyas trágicas consecuencias en la vida de miles de argentinos estos apuntes no han querido olvidar. A esos «valores» supo apelarse o recurrirse en medio de los problemas de conciencia de los oficiales de las FFAA en el ejercicio del ministerio sacerdotal que entre ellos desarrollaron los capellanes castrenses. (2005)

3) En el capítulo noveno, la expresión *Buscando el reino* —perteneciente a una de nuestras fuentes testimoniales—, (2006) sintetiza adecuadamente la ambivalencia de la perspectiva axiológica asumida por el sector del clero que allí estudiamos. Ha quedado a la vista en diferentes documentos y testimonios cómo muchos sacerdotes entendieron como parte de su ministerio el liderazgo social y la intervención pública en la política del momento. (2007) Este colectivo sacerdotal rehusó a estar ausente del ámbito político comprendiendo que es allí donde se deciden las estructuras de convivencia de los pueblos, los proyectos que orientan su historia, y en general, todo cuanto atañe a la *justicia.*

En torno a la proyección continental de un paradigma de socialismo latinoamericano, la adhesión sacerdotal asumió distintas variantes de adscripción o no al peronismo, e incluso también al modo diverso como este último fue concebido. (2008) Estudiar las ideas, acciones y pasiones de los sacerdotes vinculados a los sectores populares nos permitió asomarnos al proceso de radicalización de la época, y a las fronteras porosas entre la movilización juvenil católica, la evolución de la izquierda y el peronismo revolucionario.

Tal como señalamos, la relación primera del MSTM con la política devino como un valor a consecuencia de una concepción utópico-

profética de la función sacerdotal, con base en una relectura del AT en la que los líderes del pueblo judío denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante. Los STM consideraron que había que ingresar en la construcción del Reino en la historia a través de la política. Sus gestos, declaraciones y denuncias señalaron tanto los males inherentes al modo de producción capitalista cuanto la dictadura de la Revolución Argentina y la proscripción de las grandes mayorías populares. En la tensión dramática entre un mundo en extinción y otro a punto de nacer, el ministerio sacerdotal y su irrupción en el campo político aparece investido de la figura del profeta identificado en sus opciones con el *orden nuevo* cuya inminencia se está anunciando. Los testimonios y pasiones narradas por sacerdotes protagonistas del período han visibilizado esta conciencia profética, ya en las opciones vitales cotidianas, ya en la disposición a la violencia propia del martirio. (2009)

Más allá incluso de la ordenación de la figura del sacerdote a la vida política, la cuestión del *uso de la violencia y su posible legitimidad como medio de transformación social* ocupó un espacio significativo en las ideas, acciones y pasiones sacerdotales. Las reflexiones sobre la violencia del Magisterio en PP y Medellín son de los párrafos más citados en la literatura teológica y eclesial de aquellas décadas. (2010) El equilibrio inestable de las formulaciones magisteriales resultó muy difícil de sostener en las condiciones particulares propias de los discernimientos históricos, las conflictividades sociales y las decisiones de estrategia política.

Respecto de la relación con la guerrilla señalamos con claridad que en sus reuniones y actividades como espacio colectivo no hubo compromiso alguno del MSTM con las organizaciones guerrilleras. (2011) El MSTM no ha participado ni en la organización ni en la efectuación de actos de violencia en cuanto movimiento, aunque algunos de sus miembros se hayan sentido cerca de las personas y de los «ideales» que estas manifestaban cuando recurrían a la fuerza. Ello no obsta repetir aquí que la abundante propaganda de volantes, boletines e informes anónimos dirigidos a personalidades e instancias oficiales —especialmente religiosas— que quisieron demostrar una conexión estructural y permanente entre el MSTM y la guerrilla fueron calumnias y difamaciones con intereses políticos. (2012) Estas tuvieron consecuencias trágicas en la vida de muchos presbíteros en los años siguientes cuando la lógica de la guerra y la comprensión del problema histórico de la violencia política como polarización de dos bandos o «demonios» enfrentados impuso su peso sobre la geografía eclesial. La escalada de represión —comenzada por la Triple A— es agudizada exponencialmente tras el golpe militar que considera todo

STM —e incluso todo religioso o laico comprometido con los pobres— como un posible blanco de control o de diversos niveles de acción punitoria. (2013) Parte del trabajo que deja pendiente nuestro capítulo noveno es ayudar a reconocer el valor teológico de esas biografías, sus acciones y pasiones por fidelidad a la causa de los pobres que la Iglesia les exhortó a recorrer.

No faltaron también en este sector del clero quienes caminaron sobre la arena movediza de la violencia política, acentuando el carácter personalista y contestatario de la acción sacerdotal. Tampoco dejaron de oírse voces que invitaron a una mayor atención al ritmo del pueblo evitando la senda ansiosa de la razón utópica y sus formas milenaristas, ni propuestas de encausar las energías sacerdotales en una pastoral con los pobres y junto a ellos. (2014) Como pudimos consignarlo en el título pasiones —y a diferencia del clero que estudiamos en el capítulo octavo—, en muchos sacerdotes la memoria tomó la forma penitencial de una autocrítica histórica. (2015)

Pensamos finalmente que los valores religiosos enraízan en el corazón de la significación histórica de la vida de una sociedad. Nuestro balance final quiere señalar el campo propio de aquellos valores nucleares donde se han encontrado y tensionado recíprocamente la pastoral de la Iglesia y la acción política en la vida sacerdotal. En todo el arco del período estudiado, el ministerio sacerdotal transitó con marcado protagonismo ese campo ético-político, donde fe y praxis mutuamente se motivan y condicionan. La comprensión histórica de la actuación de los sacerdotes nos ha llevado a poner sobre relieve estos procesos colectivos expresados en ideas, acciones y pasiones en que esos valores y desvalores mostraron todo su vigor. Insistimos en que una recta *comprensión histórica* de estos acontecimientos jamás podrá alcanzarse sin atender a aquellas fuerzas operantes sobre las voluntades humanas, en el campo común de su actuación interrelacionada. (2016) En la época que estudiamos, importantes sectores de la sociedad justificaban la acción armada contra un gobierno ilegítimo cuya violencia represiva a su vez era justificada por otra parte de la sociedad que sentía amenazados sus valores y estilo de vida. En boca de obispos y presbíteros, la defensa de una supuesta civilización occidental y cristiana, la lucha contra la infiltración marxista en la Iglesia, la revolución y la contrarrevolución, la patria socialista y la patria peronista no resultaron solamente *slogans* ni frases de época. Mucho más que ideas en abstracto señalaron en concreto bienes y valores que resultaron originarios y terminales, gestionaron afectos que fundaron acciones y pasiones históricas. Las consecuencias de una sobreidentificación con los valores originarios y terminales que tales banderas levantaron

resultaron trágicas para la vida de nuestra sociedad. Hoy, nos parece un valor en sí mismo mantener viva la llama de la conciencia colectiva, testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió, preservando de este modo el recuerdo de las víctimas y la sabiduría histórica que el mal padecido es capaz de suscitar en la vida de la Iglesia y la sociedad.

Aunque este balance axiológico final se haya centrado en la época estudiada, tampoco *nuestra perspectiva* de historiadores en el campo de la teología ha sido neutral con relación a los valores, ni hemos pretendido abstenernos de todo juicio de valor. Tal pretensión conspiraría de suyo con el dinamismo interno del método teológico que completa la atención a las fuentes y contextos, su intelección y comprensión histórica, con el momento responsable de decidir su valor para la memoria de la sociedad. Como parte del mundo mediado por la significación y motivado por el valor, consideramos que, en el arduo campo de la historia crítica, la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad, es decir, de la genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad. Los juicios de valor que realizamos en nuestra labor de historiadores han sido el medio utilizado para hacer de estos capítulos una selección de cosas que consideramos dignas de ser guardadas en la memoria de la Iglesia y la sociedad. (2017) Ellas hacen de la historia la sustancia, la sabiduría y las señales indicadoras de la vida social. No ha sido otra la vocación de estos apuntes que señalar a la memoria el camino de la justicia, y la verdad, con la firme convicción de que solo ella nos hará libres.

1757 . «Carta de sacerdotes latinoamericanos al Sínodo de los obispos, octubre de 1971», en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* , pp. 190-199, 194.

1758 . Tal cómo indica el trabajo aún inédito de Carolina Bacher Martínez, Matías Omar Ruz, Carlos Schickendantz, B 2. Los procesos de recepción, El Cono Sur: Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay, en The Church in Latin America and the Caribbean and the II Vatican Council, Parte B: The continental characteristics of the reception history (inédito, en elaboración): «En la segunda mitad de la década del 60 surgió en Argentina el que sería el grupo sacerdotal latinoamericano más numeroso e importante del posconcilio: el llamado "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" (MSTM). De manera análoga —no idéntica—, a lo sucedido en otros países con el Movimiento Sacerdotal ONIS (Perú), el grupo sacerdotal Golconda (Colombia), "los 80" sacerdotes chilenos que después darían lugar a "Cristianos por el Socialismo". En Paraguay surge en la segunda mitad

de la década del 60 el posteriormente llamado “grupo de los 72”, al que se incorporarían algunas religiosas. Se reunían periódicamente en el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) de los jesuitas. Su objetivo era acompañar el trabajo de las Ligas Agrarias. Tras un retiro en Caacupé en 1971 tomó el nombre de “grupo de los 72”, aludiendo al número de participantes en aquel evento. Su texto más importante es de 1973, “Ideario fundamental de los grupos de reflexión”. La expulsión del país de varios de sus integrantes y el debilitamiento de las Ligas Agrarias por la acción del gobierno condujo a una rápida desaparición». Allí refieren bibliografía sobre el tema: Cf. Margarita Durán, «La Iglesia en Paraguay desde el Concilio Vaticano II», en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo IX: Cono Sur* , Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 581-592, 586-587; David Fernández, *La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay* , Madrid, IEPALA, 2003, pp. 91-92.

1759 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 90.

1760 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 189.

1761 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 423.

1762 . Martín, en M99E, p. 249. Ibíd.

1763 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 53.

1764 . Martín, en M99E, p. 252. Entrevista al obispo Estanislao Karlic, 1º de agosto de 1989.

1765 . Cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 189.

1766 . Aunque no podamos profundizar en ello en el marco de este capítulo, puede resultar también interesante tener en cuenta las vertientes ideológicas del pensamiento católico antiperonista de las que se nutre otro sector del clero de la época y que no necesariamente debe identificarse tampoco con las posiciones integristas o conservadoras analizadas en el capítulo octavo. Cf. Francisco Teodoro, «La revista *Criterio* y el fenómeno peronista. Un acercamiento al discurso y las ideas políticas de los “católicos liberales” en la Argentina (1955-1962)», revista *Cultura y Religión* , vol. 6, nº 1, 2012; José A. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Cf.

Roberto Di Stefano, José Zanca (comps.), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* , Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

1767 . Boasso, Sacerdocio y política , p. 8.

1768 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo .

1769 . Cf. Sebastián Carassai, «Ni de izquierda ni peronista, medioclasistas: ideología y política de la clase Argentina a comienzoa de los años setenta», *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* , 52/205, 2012, pp. 95-117; Luis Donatello, «Religión y política: las redes sociales del catolicismo posconciliar y los Montoneros, 1966-1973», *Estudios Sociales* , 13/24, 2003, p. 98; Carlos Altamirano, *Peronismo y cultura de izquierda* , Buenos Aires, Temas, 2001, p. 125.

1770 . Juan Gorosito, en M99E, p. 295.

1771 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 41.

1772 . El obispo Angelelli estaba entre ellos según consta por el testimonio de Héctor Botán. Cf. Martín, *Ruptura ideológica* , p. 160.

1773 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 101.

1774 . Los 18 firmantes fueron Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife, del Brasil; Jean Baptiste Da Mota e Alburqueque, arzobispo de Vitoria, del Brasil; Luis Gonzaga Fernández, de Vitoria, Brasil; Georges Mercier, obispo de Laghouat, Sahara, Argelia; Michel Darmancier, obispo de Wallis et Futuna, Oceanía; Armand Hubert, Heliópolis, Egipto; Angel Cuniberti, Florencia, Colombia; Serverino de Aguiar, Pernambuco, Brasil; Frank Franic, Split, Yugoslavia; Francisco Austregesilo de Mesquita, Pernambuco, Brasil; Grégoire Haddad, Melquita, Beirut, Líbano; Manuel Pereira da Costa, Paraibo, Brasil; Charles Van Melckebebke, China; Antonio Batista Fragoso, Ceará, Brasil; Étienne Loosdregt, Laos; Waldir Calheiros de Novais, Volta Redonda, Brasil; Jacques Grent, Maluku, Indonesia; y David Picao, obispo de Santos, Brasil.

1775 . Cf. De Biase, Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica , p. 114; Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 34.

1776 . Remitimos a la obra de Martín, que realiza una descripción del estado de situación de las diócesis con referencias a sus grupos sacerdotales y estado de conflictividad en el tiempo de la adhesión al Manifiesto. Ibíd., pp. 35-42.

1777 . Estructura conformada por un responsable general, tres o más integrantes de un secretariado, los coordinadores que abarcaban zonas del país con varias diócesis, y los encargados de la promoción y el enlace en cada diócesis, llamados delegados o responsables. El responsable general de 1968 a 1973 fue Miguel Ramondetti, cuya memoria evocaremos en el apartado dedicado a pasiones; cf. en este capítulo pp. 550 y ss. Más datos acerca de la estructura del MSTM y sus miembros, cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , pp. 43 y ss. También cf. Natalia G. Arce, «Buscando el cielo en la tierra. Política y teología en la construcción de un discurso revolucionario desde el cristianismo. El caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1968-1974)», 3º Jornadas de Jóvenes Investigadores (2008); Gabriel Seisdedos, *Hasta los oídos de Dios: la historia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , Buenos Aires, San Pablo, 1999.

1778 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mund o, p. 45.

1779 . La relación entre el MSTM de los grupos sindicales ha sido rica en contactos epistolares en publicaciones cruzadas en los órganos respectivos y en apoyos políticos y prácticos. La fuerza de la relación consistía en el fin común de oposición al gobierno militar de Onganía y en el empeño por el retorno de Juan Domingo Perón; esta relación se entorpece cuando la lucha política divide al mismo peronismo a partir de 1973.

1780 . El jesuita Gustavo Morello se adentra en una de las vías de acceso a esas claves, la del proceso de radicalización de la juventud católica en el contexto de la profunda transformación de la Iglesia en la década de 1960. Cf. Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina* , Córdoba, EDUCC, 2003.

1781 . Martín realiza un esbozo de periodización de la actividad del MSTM en el que distingue cinco momentos y tiene como criterio de demarcación los cambios observados en la conformación interna del movimiento en su relación con el poder político, en su relación con la jerarquía episcopal, y en su relación con el movimiento peronista. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mund* o, p. 71.

1782 . Politi, *Teología del pueblo* , p. 146.

1783 . El MSTM publicaba el boletín interno titulado *Enlace* , que fue el medio de comunicación más visible entre sus miembros. Se imprimieron 28 números bimestrales entre septiembre de 1968 y junio de 1973. Su primer director fue Alberto Carbone, quien a partir de mayo de 1971 fue reemplazado por Miguel Ramondetti. La edición se realizó primeramente en Buenos Aires y posteriormente en Corrientes. Martín afirma que los 28 números del boletín *Enlace* constituyen la columna vertebral de su trabajo de investigación sobre la historia de las ideas. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 45.

1784 . Ignacio Elacurría, «Utopía y profetismo», en Ignacio Elacurría, Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación* , Valladolid, Trotta, 1990, p. 394.

1785 . La profecía no es simplemente la aplicación de normas eternas a la situación humana particular, sino más bien una interpretación de un momento especial de la historia, un entendimiento divino de la situación humana. La profecía, entonces, puede definirse como la exégesis de la existencia desde la perspectiva divina. Cf. Abraham J. Heschel, Marshall Meyer, *Los profetas. El profeta y su vocación* , Buenos Aires, Paidós, 1973, p. 28.

1786 . Karl Löwith, Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia , Bogotá, Katz, 2007, p. 19.

1787 . Cf. Lucio Gera, «Reflexion teologica», en Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión , p. 213.

1788 . Ibíd., pp. 214 y ss.

1789 . Rolando Concatti, «Profetismo y política», *Enlace* , nº 10, mayo de 1970.

1790 . Cf. Suma Teológica II-II q.108, a.1.

1791 . La carta completa en Bresci, *Historia de un compromiso. A cincuenta años del MSTM* , *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 55. En el mismo mes se realiza el I Encuentro sacerdotal Golconda, en Bogotá, Colombia, con ciertas semejanzas al MSTM.

1792 . Es importante notar aquí que los juicios de Medellín sobre la realidad no son hipotéticos sino categóricos. Se habla de situación

de dependencia, de colonialismo interno y de neocolonialismo externo, se denuncia el imperialismo de cualquier signo ideológico que se ejerce en América Latina, se incorpora la perspectiva sobre el origen de la violencia al denunciar una situación de injusticia que puede llamarse violencia institucionalizada, se auspicia una concientización en orden al cambio de estructuras, en el marco de un proceso de socialización. Se ha vinculado a Medellín con la teoría de la dependencia, que, en términos generales, es un conjunto de modelos y tesis que se propusieron explicar las causas del atraso de los países latinoamericanos y sus dificultades para alcanzar el desarrollo. Esta teoría fue impulsada primeramente por el economista cepalino Raúl Prebisch y se desarrolló principalmente entre 1950 y 1970. Se afirmaba que la dinámica propia de la relación centro-periferia reforzaba la situación de dependencia de los países latinoamericanos y subdesarrollados en general. Otros autores como Cardoso y Faletto y Gunder Frank acentuaron la impronta marxista de la Teoría de la Dependencia. Cf. Claudia Touris, «Profetismo, política y neoclericalismo en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) en Argentina», *Anuario IEHS* , nº 24, 2009; Raúl Prebisch, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano* , Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1967. Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 298.

1793 . Bresci, Historia de un compromiso , p. 237.

1794 . Gera, «Reflexión teológica», p. 229. El destacado pertenece al original.

1795 . Ibíd., p. 229.

1796 . Una buena muestra de los argumentos de entonces se encuentra en Gonzalo Arroyo, «Violencia institucionalizada en América Latina», *Mensaje* , nº 174, 1968, pp. 534-544. Agradecemos la información a Carlos Schickendantz.

1797 . La importancia de la encíclica *Populorum progressio* para la vida de la Iglesia de estos años en América Latina puede verificarse desde distintos ángulos, uno de ellos, su significado relevante para estos grupos sacerdotales.

1798 . Puebladas: movilizaciones populares de fuerte impacto social en la época. Cronología de las más importantes: 13 de mayo, en Tucumán (ex trabajadores del ingenio Amalia); 14 de mayo, en Córdoba (3500 obreros de la industria automotriz); 15 de mayo, en Corrientes (anuncio del aumento del 500% del boleto al comedor

universitario, la represión policial provoca la muerte del estudiante Juan José Cabral); 16 y 17 de mayo, en Rosario (represión a estudiantes y asesinato del estudiante Adolfo Bello); 20 de mayo, los estudiantes rosarinos anuncian un paro nacional, en Córdoba se efectúa una Marcha del Silencio, en Corrientes los docentes piden la destitución de las autoridades universitarias, en Mendoza los estudiantes y sindicatos declaran un paro de actividades además de una Marcha del Silencio y en casi todas las ciudades argentinas se efectúan marchas u otras manifestaciones estudiantiles; 21 de mayo, primer Rosariazo (cae asesinado por la policía el estudiante y obrero rosarino Luis Blanco, de 15 años); 29 de mayo, Cordobazo (paro de 36 horas, insurrección urbana, represión policial y militar, luchas de barricadas); 30 de mayo, paro nacional dispuesto por la CGT. Cf. Julio Carreras, *La política armada* , Santiago del Estero, Quipu, 2003, pp. 159-161. Rosario y Corrientes acapararon la atención de todo el país por la muerte de tres estudiantes en manifestaciones de protesta, José Cabral, Adolfo Bello y Luis Blanco.

1799 . Sergio Nicanoff, Sebastián Rodríguez, «La "Revolución Argentina" y la crisis de la sociedad posperonista (1966-1973)», en Mabel S. Scaltritti y otros, *Historia Argentina contemporánea. Pasados presentes de la política, la economía y el conflicto social* , Buenos Aires, Dialektik, Historia y Sociedad, 2008. María E. Barral por su parte afirma que «la presencia de sacerdotes, obispos o militantes cristianos, tan ostensible para quienes participaron en este ciclo de revueltas —que incluyó tanto el Cordobazo como el Rosariazo o el Tucumanazo— no ha sido, sin embargo, considerada relevante en muchos de los análisis posteriores centrados, prioritariamente, en el papel de los sindicatos, sobre todo los clasistas, y de los estudiantes. Pese a ello, aquella protesta obrero-estudiantil, que con el paso de las horas se transformó en rebelión popular y en insurrección urbana, se sostuvo e intensificó con la participación de distintos actores, entre ellos los provenientes de un mundo católico en plena transformación». Barral, «Conflictividad política y clero en perspectiva histórica. Apuntes para una reflexión sobre el Cordobazo», p. 159.

1800 . Vicente Vetrano, en M99E, p. 163.

1801 . En sus entrevistas, Martín recoge el testimonio de sacerdotes que rescatan aquella experiencia hacia 1965. Cf. Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 69, 127, 160 y ss., 279, 339. Una buena muestra del diálogo entre cristianos y marxistas fue el encuentro de militantes de ambas tendencias en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, el 18 de octubre de 1965. Allí debatieron Juan Rosales y Fernando Nadra, del PC, con Carlos Mugica, contando con la

asistencia de Juan García Elorrio. Como observa Morello, el encuentro era un producto «de importación» en Argentina, pero efectivamente contribuyó a romper los «ghettos» que encerraban a la militancia cristiana y de izquierdas. Cf. Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina* , pp. 103 y ss. Todavía un año antes, en la Universidad Nacional de Córdoba, la Federación Universitaria Chilena de Córdoba había organizado estos «diálogos» del 1 al 5 de junio de 1964. Uno de los que participó fue el sacerdote Milan Viscovich. Diario *Córdoba* , 27 de mayo de 1964.

1802 . Citado en Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 182.

1803 . Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», pp. 15-45, 31. Recordemos que algunos miembros de la Iglesia cubana mantuvieron una actitud de colaboración y hasta de simpatía en los comienzos de la revolución.

1804 . Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina* , Buenos Aires, Alianza, 2011, p. 560.

1805 . Orlando Yorio, «Reflexión crítica desde la teología. Crónica de la discusión», *Stromata* , nº 29/1, 1973, p. 190.

1806 . Aunque sobre el punto no se observen estudios específicos, cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 182.

1807 . Esteban Campos, «Redes juveniles católicas, itinerarios militantes y radicalización ideológica en la fundación de Cristianismo y Revolución: del diálogo entre cristianos y marxistas al Comando Camilo Torres (1965-1967)», en Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina, V Jornadas de Historia de las Izquierdas «¿Las «ideas fuera de lugar»*? El problema de la recepción y la circulación de ideas en América Latina* , Buenos Aires, Cedinci, 2009, p. 13. Este trabajo observa las formas de rechazo o apropiación del marxismo, según las variaciones que aparecen en grupos cercanos a la Juventud Estudiantil Católica del Colegio Nacional de Buenos Aires y la Juventud Universitaria Católica. También reconstruye la primera acción directa del Comando Camilo Torres, la interrupción de la misa del Día del Trabajador en la Catedral Metropolitana, el 1º de mayo de 1967. Cristianos en busca de una tradición emancipatoria para seguir el mandato de Camilo Torres, que predicaba la lucha armada y el socialismo como la única manera de realizar el «amor eficaz» para los pobres. En el camino se encontraron con el peronismo.

1808 . A este fenómeno histórico, Michäel Löwy lo denominó certeramente «cristianismo de liberación». La «afinidad electiva» es un concepto tomado de Max Weber, que Michäel Löwy utiliza para explicar la contigüidad entre un ethos cristiano anticapitalista, y el giro a la izquierda de sectores cristianos desde la década de 1960. Lo define como un movimiento de protesta social y cultural que surgió en la década de 1960, al ritmo de la reforma conciliar de la Iglesia católica y que fue una condición necesaria de la elaboración ideológica de la teología de la liberación en los años setenta. Cf. Michäel Löwy, *Guerra de dioses: religión y política en América Latina* , Buenos Aires, Siglo XXI, 1999, p. 31. Entre las usinas de pensamiento debemos mencionar la revista *Cristianismo y Revolución* . «No es, a su vez, resultado y producto del Concilio ni de las sucesivas instancias colegiadas institucionales, sino más bien uno de sus impulsores», Germán Gil, «*Cristianismo y Revolución* : una voz del jacobinismo revolucionario en la Argentina»; acceso 15 de agosto de 2021, http://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2016/07/cristianismo-y-revolucion_estudio2.pdf, 4. En otros países el debate socialismo-cristianismo: Cf. Marcos Fernández Labbé, «Sacerdocio y política: fragmentos del debate político-intelectual en torno a Cristianos por el Socialismo», *Revista de Historia* , vol. 2, nº 23, 2017, pp. 211-239.

1809 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 182.

1810 . Alberto Devoto, Hélder Câmara, *El Manifesto de los obispos del tercer mundo: una respuesta al clamor de los pobres* , Buenos Aires, Búsqueda, 1968, nº 14. En opinión de Martín, el MSTM en materia económica quiso ir más allá de la *Populorum progressio* en momentos en que el gran mundo estaba concluyendo con éxito la tarea de olvidarla. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 197.

1811 . Enrique Dussel, «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata* , nº 28-1/2, 1972, p. 89. Cf. ibíd., pp. 78, 96.

1812 . MSTM, Documento «Nuestra Reflexión», 4 de octubre de 1970, en Bresci, *Historia de un compromiso* , p. 317.

1813 . Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mund* o, p. 106. Las citas pertenecen a las publicaciones del MSTM en la revista *Enlace* .

1814 . *Enlace* , nº 10, pp. 3-4.

1815 . *Enlace* , nº 17, p. 7.

1816 . Cf. Rolando Concatti, Nuestra opción por el peronismo , Mendoza, MSTM, 1972; Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 187.

1817 . Cf. Gera, «Reflexion teológica», pp. 200-230.

1818 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , pp. 185 y ss.

1819 . Ibíd., p. 186. Martín trabaja las relaciones históricas del movimiento con la cultura marxista y en particular con su misión económico-política. Para quienes se acercaban al marxismo, era corriente en aquellos años distinguir «la filosofía atea materialista», por una parte, y «el análisis marxista de la sociedad», por otra. La primera se decía inaceptable para el cristiano, el segundo pudo ser considerado útil para algunos. Ronaldo Muñoz y otros juzgan que el mismo magisterio católico ha hecho uso de este análisis.

1820 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 186.

1821 . MSTM, Coincidencias básicas, en Bresci, *Historia de un compromiso* , p. 75.

1822 . Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 201. Más elementos para comprender el socialismo cristiano en las ideas teológicas de la época en el nº 29 de la revista *Stromata* . Cf. Alcira Argumedo, «La socialización del poder y de los medios de producción: desde la perspectiva peronista», *Stromata* , nº 29-1/2, 1973; Yorio, «Reflexión crítica desde la teología. Crónica de la discusión», p. 190.

1823 . *Enlace* , nº 12, p. 4.

1824 . En orden a la comprensión de las ideas del «cristianismo revolucionario», algunos estudios encaran la investigación en torno a la revista *Cristianismo y Revolución* , publicada en Buenos Aires entre septiembre de 1966 y septiembre de 1971, cuyo objetivo fue esclarecer el papel del cristiano en la Revolución Socialista en Argentina. Cf. Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina* , p. 35.

1825 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 176.

1826 . Gera, «Reflexión teológica», pp. 225, 230.

1827 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 186.

1828 . Ibíd., p. 190.

1829 . Ibíd., p. 192. La cita textual del libro de Concatti, *Nuestra opción por el peronismo* , p. 153.

1830 . Concatti, *Nuestra opción por el peronismo* , pp. 153 y ss. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 192. Valiosa la memoria de Concatti al respecto: «El otro tema rector era la juventud peronista. Teníamos que pensar desde y para esa juventud que se mueve hacia la política [...] es la primera vez que escribo una cosa política. Allí lo cristiano está como adjetivo, un adjetivo presupuesto yo no quiero tener en cuenta las polémicas internas. Había que definir claramente lo que se afirmaba, nosotros estábamos frente a un movimiento marxista-leninista y había que enfrentarlo. [...] el libro está escrito en una mecánica de argumentación marxista. Estábamos de acuerdo con el valor iluminador respecto del marxismo. Esa época exageró ese aspecto. Uno de los problemas de América Latina fue ese marxismo "al uso" [...] Más que marxismo lo que hubo acá fue leninismo. Yo relativizo mucho el valor político de los "razonamientos científicos"», Concatti en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 215 y ss.

1831 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 193.

1832 . Juan Domingo Perón. La frase pertenece al diálogo del general Perón con los STM, el 9 de diciembre de 1972. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 248.

1833 . Cf. ibíd., p. 237.

1834 . Entre los múltiples intermediarios que se mueven entre Barajas y Ezeiza llega a tener muy destacada actuación Ezequiel Perteagudo director de *Imagen del País* , una revista ligada al obispo de Avellaneda, Jerónimo Podestá. En su número 24 del 16 de octubre de 1967 aparece un reportaje a Perón en el que este declara que ha llegado el momento de la toma del Poder y que el modelo para seguir es el del socialismo que la Iglesia quiere en referencia a la encíclica *Populorum progressio* . Cf. M99E, pp. 27, 67, 156.

1835 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

, p. 167.

1836 . Formaciones especiales era la denominación de los diversos grupos guerrilleros, tanto los más afines al peronismo (FAP, FAR, Montoneros «son nuestros compañeros» según la consigna del 25 de mayo de 1973) o aquellos otros que respondían a ideologías filomarxistas (ERP). Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 284.

1837 . Cf. Marta Cichero, *Cartas peligrosas de Perón* , Buenos Aires, Planeta, 1992.

1838 . Juan Domingo Perón, «Carta del general Perón a los Sacerdotes del Tercer Mundo», en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* , p. 159. «Perón a su vez desde Madrid alentaba a sus formaciones especiales, a la columna vertebral y a los queridos sacerdotes», Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 240.

1839 . Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 190. Respecto del componente utópico del peronismo setentista, también cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», pp. 191, 194 y ss. En lo que hace a ese «paradigma bíblico de socialismo» está presente ya en el Manifiesto de los Obispos del tercer mundo como una esperanza de alcanzar sociológicamente una coparticipación total de los bienes tal como habían descrito los profetas y los primeros cristianos. Cf. en este capítulo p. 521.

1840 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 50

1841 . Ibíd., p. 49.

1842 . Cf. ibíd., pp. 49 y ss

1843 . Ibíd., p. 162.

1844 . Cf. en este capítulo p. 562.

1845 . MSTM, Comunicado del tercer encuentro nacional, en Bresci, *Historia de un compromiso* , pp. 82-84. Subrayado nuestro.

1846 . Juan D. Perón, *La hora de los pueblos* , 1968, s/m/d, p. 132.

1847 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 72.

1848 . Ibíd., p. 72.

1849 . Touris, «Profetismo, política y neoclericalismo en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) en Argentina», p. 497.

1850 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 235.

1851 . Concatti, Nuestra opción por el peronismo , p. 112.

1852 . MSTM-Capital: «Sacerdotes para el Tercer Mundo, hoy», en *Boletín del CIAS* , nº 16, mayo de 1974.

1853 . MSTM-Capital Federal, *El pueblo ¿dónde está?* , Buenos Aires, MSTM, 1975.

1854 . Según Martín, más que identificarse de lleno con la tradición nacionalista criolla, aquí el MSTM se acerca más bien a una de sus ramas que puede identificarse con el nacionalismo revolucionario. Aquí se representa la posición más claramente antiliberal e hispanista de los documentos del MSTM, en seria disidencia respecto de las ideas de los dos primeros encuentros en 1968 y 1969. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 170.

1855 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 170.

1856 . Gera y Rodríguez Melgarejo, Apuntes para una interpretación de la Iglesia en Argentina , p. 25.

1857 . Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 201.

1858 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 92.

1859 . Recordemos que para el Che Guevara la situación de proscripción del peronismo se asemejaba a la opresión en la Cuba de Batista. Cf. Ernesto Guevara, *La revolución. Escritos esenciales* , Buenos Aires, Taurus, 1997, p. 245.

1860 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 92.

1861 . Ibíd., p. 73.

1862 . «Nuestras coincidencias básicas», en Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas, documentos, reflexión , p. 83.

1863 . Por ejemplo, las ideas del integrismo católico que profundizamos en el capítulo 8 de este volumen, pp. 475 y ss.

1864 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 73. Cf. Martín, Ruptura ideológica , pp. 37, 201, 158, 392, 400.

1865 . Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 73. Cf. en este capítulo p. 544.

1866 . Cf. capítulo 8 de este volumen, p. 475.

1867 . Héctor Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 165.

1868 . Vernazza, Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros , p. 21.

1869 . Cf. Bresci, en Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión , pp. 89, 101.

1870 . Cf. ibíd., p. 126.

1871 . Cf. Bresci, *Historia de un compromiso* , p. 270. «Carta donde se repudia la iniciativa del general Onganía de consagrar el país a la Virgen», cf. Forni, «3. Catolicismo y peronismo (Partes I, II y III)», p. 214.

1872 . Bresci, *Historia de un compromiso* , pp. 273 y ss.

1873 . Entre mayo y septiembre de 1970 se produjeron los principales acontecimientos que marcaron el inicio a Montoneros: el secuestro y posterior fusilamiento de Aramburu, el copamiento de la localidad cordobesa de La Calera. El jesuita Gustavo Morello se adentra en una de las vías de acceso a esas claves, la del proceso de radicalización de la juventud católica en el contexto de la profunda transformación de la Iglesia en la década de 1960. Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina.* Cf. Bresci, en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* , p. 128. Además se produjo el tiroteo en la estación William Morris, Buenos Aires, con la muerte de Abal Medina, Ramus y la detención de Rodeiro. Cf. De Biase, *Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica* , pp. 172-176. Cf. Capítulo 4 de Albelda, p.

193 de la presente obra.

1874 . Un testimonio del mismo Alberto Carbone sobre lo sucedido puede leerse en Diana, *Buscando el reino* , p. 70. Ver también el libro reciente de Miguel Velo, *Padre Alberto Carbone: por los caminos del pueblo* , Buenos Aires, Didajé, 2019.

1875 . Cf. Bresci, en Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión , pp. 129 y ss.

1876 . El documento de la Conferencia Episcopal Argentina del 12 de agosto de 1970 es el único en el que los obispos argentinos citan expresamente el nombre de MSTM. Así, los obispos afirman que no pertenece a la doctrina de la Iglesia adherir al proceso revolucionario y la toma del poder por auténticos revolucionarios y la alianza del evangelio y de la violencia en busca de la justicia social. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 109.

1877 . Cf. Declaración de Sacerdotes Argentinos (1970), en Anexo documental: Sacheri*, La Iglesia clandestina* , pp. 155-160.

1878 . Bresci, *Historia de un compromiso* , pp. 278-327.

1879 . Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 148.

1880 . En el vuelo del año siguiente durante los conflictos de Ezeiza, también acompañan a Perón los STM Héctor Botán y Rodolfo Ricciardelli.

1881 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 243.

1882 . Cf. ibíd., p. 243.

1883 . Ramondetti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 401.

1884 . Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 247. Los destacados pertenecen al original.

1885 . Ibíd.

1886 . Cf. ibíd., p. 251.

1887 . Cf. De Biase, Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica , p. 119.

1888 . Bresci, Historia de un compromiso , p. 158.

1889 . Ibíd., p. 161.

1890 . Rafael Tello, «Aporte», para el sexto encuentro nacional (1973), en Bresci, *Historia de un compromiso* , pp. 163-172, 164.

1891 . Ibíd., p. 167. El término milenarismo, tomado tanto en sentido estricto como simbólico, se refiere a la esperanza de mil años de felicidad terrenal. Históricamente el milenarismo alcanza una gran resonancia gracias a Joaquín de Fiore, monje calabrés que anuncia la venida de un tiempo del Espíritu en el que la humanidad vivirá en una santa pobreza, en piedad y en paz. El milenarismo ha caracterizado tanto a las utopías como a la ideología del progreso. Cf. Jean Delumeau, «Historia del milenarismo en Occidente», *Historia Crítica* , nº 23, 2002. Un análisis del tema en América Latina en José F. Castrillón Restrepo, *Escatología de la liberación: pensamiento utópico y teología de la liberación* , Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2016.

1892 . Tello, «Aporte», p. 167.

1893 . Ibíd., p. 169.

1894 . Ibíd., p. 169.

1895 . De significativa importancia esta sugerencia de articular en el MSTM una «democracia real» si tenemos en cuenta que supo contar con la adhesión de medio millar de sacerdotes, el 9% del clero del país.

1896 . La frase «mi único heredero es el pueblo» pertenece al último discurso de Juan Domingo Perón en Plaza de Mayo, el 12 de junio de 1974.

1897 . MSTM-Capital Federal, *El pueblo ¿dónde está?*

1898 . César Sánchez en Diana, *Buscando el reino* , p. 207.

1899 . Cf. capítulo 4 en este volumen, p. 193. «Bajo la oleada de la revolución castrista en Cuba, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), de impronta trotskista, y el Movimiento Peronista Montonero (MPM) darán la salida a un movimiento de guerrilla que cometerá, en el decenio de 1969-1979, más de 800 homicidios y 1.748 secuestros, además de innumerables atentados en el corazón de las ciudades», Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica y mística* , Madrid, Encuentro, 2018, p. 57.

1900 . Cf. capítulo 4 en este volumen, p. 193.

1901 . Cf. Larraquy, *Argentina. Un siglo de violencia política 1890-1990. De Roca a Menem. La historia del país* , Buenos Aires, Sudamericana, 2017, pp. 307 y ss. Cf. capítulo 4 de este volumen, p. 193.

1902 . Nos referimos aquí a la primera edición de la obra Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , Buenos Aires, Castañeda/Guadalupe, 1992.

1903 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 50.

1904 . Dirigido en el año académico 1997 por el doctor Tulio Ortiz; cf. José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y su relación con la guerrilla* (mimeo). Seminario de posgrado dirigido por el profesor doctor Tulio Ortiz, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Fondo Domingo Bresci, Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales (UNCPBA) 1997, pp. 1-15.

1905 . Ibíd., p. 1.

1906 . Muy rico todo el análisis interpretativo ofrecido por el texto. Valga la aclaración de que el mismo permanece inédito y llegó a nuestras manos cuando esta obra colectiva había iniciado ya el proceso editorial. Recomendamos especialmente su lectura completa. Accesible en https://bit.ly/3zp9yLv.

1907 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y su relación con la guerrilla (mimeo), p. 1.

1908 . Ibíd., p. 5.

1909 . Ibíd., p. 6.

1910 . Ibíd., p. 6.

1911 . Ibíd., cf. en este capítulo p. 524.

1912 . Ibíd., p. 7.

1913 . Ibíd.

1914 . Tal como dice Martín al inicio del texto, «una de las principales dificultades de este estudio consiste en el hecho de que

algunas de las primeras afirmaciones vertidas sobre este tópico, y muchas de las que siguieron, han sido hechas para engañar. En efecto, si la guerrilla y su represión son actos de fuerza, engañar es parte de esa fuerza». Ibíd., p. 1.

1915 . Ibíd., p. 1.

1916 . Cf. ibíd., pp. 7-12.

1917 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y su relación con la guerrilla (mimeo), p. 11.

1918 . Cf. en este capítulo p. 554.

1919 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 50.

1920 . Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mund* o, pp. 50 y ss. Martín se autolimita «al estudio de las argumentaciones de estos compuestos grupos internos del movimiento y a la forma de las acusaciones y defensas producidas por fuerzas externas. Un amplio campo, por tanto, permanecerá abierto al esfuerzo de futuras investigaciones».

1921 . El más resonante de los casos fue el del religioso asuncionista Jorge Adur que en 1978 en el exilio europeo se proclama como capellán montonero. Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 591, y capítulo 10 en el Tomo II.

1922 . Este dato del libro publicado en 1992 difiere levemente del texto de 1997 donde habla de «unos cuarenta o más». Cf. en este capítulo pp. 545 y ss. Algunos ejemplos: los STM de Córdoba conocían a los guerrilleros del asalto a La Calera, ligados a ellos por actividades religiosas desde la juventud, y egresados del Liceo Militar cordobés. En el área de Buenos Aires lo mismo decimos del grupo de egresados del Colegio Nacional donde Carlos Mugica era asesor de la Juventud Estudiantil Católica. Desde 1964 conocía a Fernando Abal Medina, Mario Firmenich y Carlos Ramus, todos con edades que oscilaban entre los 17 y los 19 años, y cuyo subsiguiente rumbo revolucionario, primero en los «Comandos Camilo Torres» y luego en la «Agrupación Montoneros» no puede achacársele al sacerdote.

1923 . Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 258. Cf. Martín, Ruptura ideológica , p. 12.

1924 . Ibíd., p. 258.

1925 . Cf. capítulo 8 de este volumen, pp. 485. 505.

1926 . Antes del golpe de Estado numerosos sacerdotes sufrieron la violencia política de la Triple A. El 11 de mayo de 1974 es asesinado Carlos Mugica. En marzo de 1975 asesinaron a Juan Carlos Dorñak, un salesiano a cargo del Instituto Juan XXIII en Bahía Blanca. La mayoría de los católicos vinculados al «Juan XXIII» estaba en las listas negras de la Triple A y la Juventud Sindical Peronista. La noche en que asesinaron a Dorñak atentaron contra Cáritas diocesana. El 3 de abril incendiaron una parroquia y amenazaron a tres sacerdotes y dos monjas de distintos centros pastorales bahienses. La acusación era que llevaban a los alumnos a visitar villas miserias y en los sermones criticaban a los capellanes militares. En octubre de 1975 explota una bomba en la parroquia jesuita de Sierra Grande, Río Negro. El obispo de Mar del Plata, Eduardo Pironio recibió amenazas de muerte de la Triple A y tuvo que dejar el país en septiembre de 1975, luego de que una bomba explotara en una iglesia en la que él estaba, matando a una florista, y el asesinato en mayo del mismo año de María del Carmen Maggi, decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata, que el obispo gestionaba. El 1º de enero de 1976 secuestraron y asesinaron al salesiano Miguel Ángel Urusa Nicolau en Rosario y a José Palacios, un laico del Movimiento Familiar Cristiano. Un mes más tarde mataron al lasallano Julio San Cristóbal. En San Isidro asesinaron a la catequista Rosa María Casariego y a su marido, un sindicalista local. El padre Francisco Soares, quien dio los nombres de los criminales en su velorio, fue ultimado el 13 de febrero de 1976 en Tigre. Cf. Morello, «Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década de los setenta», pp. 179-181. Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 578.

1927 . En el punto dedicado a pasiones recogemos algunos testimonios y en el anexo cronológico final ofrecemos la lista que hemos podido reconstruir en base a archivos e investigaciones sobre el particular. También cf. Obregón, *La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)* , p. 23. Cf. Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura* , pp. 251 y ss.; Bresci, *Historia de un compromiso* , p. 328.

1928 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 280.

1929 . Cf. ibíd., p. 260.

1930 . PP 31: «Sin embargo, como es sabido, la insurrección

revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país». Cf. DM II, 19.

1931 . Aunque recapitulamos estos valores en nuestro momento conclusivo final, el segundo momento de esta obra colectiva dedicado a la hermenéutica teológica tendrá la tarea de ahondar en un juicio más completo sobre esta cuestión. Por nuestra parte, el campo abierto a la investigación histórica de la actuación sacerdotal solo nos ha resultado posible atendiendo al flujo consciente que han constituido los elementos de control de la actividad humana. Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 171. Subrayado nuestro.

1932 . Oscar Campana, *Su sangre en el lodo. Enrique Angelelli, mártir riojano* , Buenos Aires, San Pablo, 2019, p. 148. Entre paréntesis, la aplicación biográfica de esta descripción a la figura del mártir riojano: «No es esto lo que se percibe en las palabras de Angelelli, sobre todo en las de sus últimos tiempos. Hay mucho dolor en sus palabras. Pero no desesperanza. Él sabía y lo repetía muchas veces, que los caminos de Dios no son los de los hombres».

1933 . Boasso, Sacerdocio y política , p. 8.

1934 . Las entrevistas reunidas por José P. Martín y Marta Diana, Cf. Martín, *Ruptura ideológica* ; M99E; Diana, *Buscando el reino* .

1935 . Héctor Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 165.

1936 . Carbone, en Diana, *Buscando el reino* , p. 70.

1937 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 118.

1938 . Mariano Ibañez, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 220.

1939 . Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 164 y ss.

1940 . Testimonio de Orlando Yorio. Acceso 25 de febrero de 2020, https://www.youtube.com/watch?v=SbeTtFMNCYk.

1941 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 152.

1942 . Roque Carmona, en Diana, *Buscando el reino* , p. 79. De Raúl Sánchez consignamos su estremecedor relato más arriba; cf. en este capítulo, p. 507.

1943 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 458, nota 185.

1944 . Botán, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 164 y ss.

1945 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 218.

1946 . Cf. capítulo 7 de este volumen, pp. 460.

1947 . Martín, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 365.

1948 . Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 365. Muchos otros testimonios coinciden con la memoria del obispo; cf. la entrevista a Raúl Trotz, en Martín, *Ruptura ideológica* , pp. 84-90, y la entrevista a Piguillén, en Diana, *Buscando el reino* , pp. 187-196. Lo mismo podría decirse de otras diócesis que activaron el proceso conciliar como La Rioja, San Nicolás, Goya, Rafaela, entre otras.

1949 . Arroyo, en Diana, *Buscando el reino* , p. 40.

1950 . Se refiere al documento de la Conferencia Episcopal Argentina del 12 de agosto de 1970 antes citado. Cf. en este capítulo p. 539. Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 109.

1951 . Raspanti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 372.

1952 . Ibíd., p. 372.

1953 . Cf. en este capítulo pp. 539, 547, 551.

1954 . Carbone, en Diana, *Buscando el reino* , p. 73.

1955 . Reale, en Diana, *Buscando el reino* , p. 201.

1956 . Giustozzi, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 271.

1957 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 152.

1958 . Silvio Liuzzi, en Diana, *Buscando el reino* , p. 168. El dato de los STM en la mira de los servicios de inteligencia, cf. en este capítulo p. 548.

1959 . Sánchez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 207.

1960 . Vicente Berardo, en Diana, *Buscando el reino* , p. 53.

1961 . Juan Á. Dieuzeide, en Diana, *Buscando el reino* , p. 118.

1962 . Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 146.

1963 . Cf. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo , p. 53.

1964 . García Gómez, en Diana, *Buscando el reino* , p. 153.

1965 . Néstor Ciarnello, en Diana, *Buscando el reino* , p. 98.

1966 . Lucio Gera en 1971, entre los peritos de la Coepal, citado en Rafael Tello, y otros, «Reunión de los peritos de la Coepal, 6 de marzo de 1971», Ediciones Volveré ,1p. 8. Acceso 6 de junio de 2020, http://bit.ly/2iEAf6Q.

1967 . Bresci, en Diana, *Buscando el reino* , p. 61.

1968 . Ramondetti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 75.

1969 . Piguillém, en Diana, *Buscando el reino* , p. 191. Di Stefano, Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», pp. 15-45, 31. Recordemos que algunos miembros de la Iglesia cubana mantuvieron una actitud de colaboración y hasta de simpatía en los comienzos de la revolución.

1970 . Cf. capítulo 7 de este volumen, p. 447.

1971 . Farinello, en Diana, *Buscando el reino* , p. 136.

1972 . Cf. PP 55.

1973 . Gera, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 118.

1974 . Giustozzi, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 271.

1975 . Farinello, en Diana, *Buscando el reino* , p. 134.

1976 . Macheta, en M99E 64.

1977 . Bresci, en Diana, *Buscando el reino* , p. 59.

1978 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 217.

1979 . Ferrari, en Diana, *Buscando el reino* , p. 148.

1980 . Bresci, en Diana, *Buscando el reino* , p. 60. Sobre la acusación del marxismo se expresa también Scannone, «Pudo haber influjos de prácticas marxistas, pero la mayoría reaccionó en contra». Juan C. Scanonne, en M99E, p. 128. Sobre la tantas veces mentada entrega de Bergoglio a los jesuitas Yorio y Jalics, el testimonio de Scanonne así se expresa: «Eso es una calumnia. A mí me consta que el provincial se mueve para encontrarlos y que en ningún momento los entrega o los abandona. Te digo porque el provincial hablaba conmigo en esos momentos y estoy en conocimiento de todos los pasos que se dieron». Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 606.

1981 . Dieuzeide, en Diana, *Buscando el reino* , p. 117.

1982 . Concatti, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 218.

1983 . Farinello, en Diana, *Buscando el reino* , p. 134.

1984 . Podestá, en M99E, p. 156.

1985 . Ibíd., p. 46.

1986 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 4 de marzo de 1976, Prot. 492/76, SdS, 4 AAPPEE ARG.665, 52-117 (81-82).

1987 . «Carta de sacerdotes latinoamericanos al Sínodo de los obispos, octubre de 1971», en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas, documentos, reflexión* , pp. 190-199, 194.

1988 . Ricardo Faifer, en Diana, *Buscando el reino* , p. 130.

1989 . Gerardo Farrell, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 282.

1990 . Juan Ferrante, en Diana, *Buscando el reino* , p. 141.

1991 . Cf. capítulo 1 de este volumen, p. 60.

1992 . Farrell, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 281.

1993 . Cf. Tello, «Aporte», p. 164.

1994 . Cf. Gabriel Rivero (comp.), *El viejo Tello y la pastoral popular* , Buenos Aires, Patria Grande/Fundación Saracho, 2013, p. 98. El extracto pertenece a una inédita «Desgrabación de la clase del jueves 12 de junio de 1986».

1995 . En estos años (1985-1987), en el marco a la convocatoria del papa Juan Pablo II a una *Nueva Evangelización del continente americano* , Tello en diálogo con el mismo Jorge Vernazza y un pequeño grupo de sacerdotes deseosos de un trabajo con los más pobres, ofrece a la propuesta final de esta conversación el cauce de una pastoral popular, desde los pobres y hacia todos. A ello dedica la redacción de distintos libros que aparecieron primero policopiados y más recientemente fueron publicados: Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales* , Buenos Aires, Ágape, 2008; Rafael Tello, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II* , Buenos Aires, Ágape, 2013; Rafael Tello, *Fundamentos de una Nueva*

Evangelización , Buenos Aires, Ágape/Fundación Saracho/Patria Grande, 2015. Puede resultar significativa la recepción que Tello realiza de los documentos de la Santa Sede sobre algunos aspectos de la teología de la liberación. Cf. Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización* , pp. 94 y ss. Cf. *Congregación para la doctrina de la Fe, Instrucción libertatis conscientia sobre libertad cristiana y liberación* . Acceso 18 de marzo de 2021, http://www.vatican.va/roman_curia/ congregations /cfaith/documents/_sp.html.

1996 . Martín, en la entrevista al arzobispo Antonio Quarracino, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 247.

1997 . FT 248.

1998 . FT 249.

1999 . Cf. capítulo 9 de este volumen, p. 518. Cf. Barral, «Conflictividad política y clero en perspectiva histórica. Apuntes para una reflexión sobre el Cordobazo», p. 154.

2000 . Cf. Rolando Ibérico Ruiz, Juan Miguel Espinoza Portocarrero, A 1b. Contexto social, en The Church in Latin America and the Caribbean and the II Vatican Council, Parte A: The situation of Church and Theology at the time of the Second Vatican Council (inédito, en elaboración).

2001 . La Comisión Ejecutiva de la CEA expresó su indignación al presidente Videla en relación a que toda acción social era inmediatamente sospechada de comunista. Informe de la visita de la Comisión Ejecutiva de la CEA al Presidente de la República, Jorge R. Videla, 10 de abril de 1978, ACEA, 56 Gobierno Nacional, 1978 XV, s/ f., cf. capítulo 9 en el Tomo II.

2002 . Cf. capítulo 8 en este volumen, p. 493.

2003 . Cf. capítulo 8 de este volumen, pp. 474, 498. En un registro histórico de más largo plazo, esa dimensión se observó en la formación castrense que desde los años sesenta articulaba el nacional-catolicismo y la Doctrina de la Seguridad Nacional.

2004 . Cf. capítulo 8 de este volumen, p. 492.

2005 . Cf. ibíd., p. 493.

2006 . Cf. Diana, Buscando el reino .

2007 . Como señala María Elena Barral, esta relación entre el sacerdocio y la política se construyó a partir de una experiencia secular de interrelaciones con poderes civiles que asignaron «a los curas lugares centrales como autoridades, agentes o funcionarios tanto de la monarquía católica como de las sucesivas construcciones políticas republicanas». Barral, «Conflictividad política y clero en perspectiva histórica. Apuntes para una reflexión sobre el Cordobazo», p. 155.

2008 . Cf. capítulo 9 de este volumen, p. 532.

2009 . «Profecía, justicia y martirio, forman una ecuación trágica que se repite a lo largo de la Biblia y que Jesús no hará sino confirmar llevándola a plenitud». Concatti, «Profetismo y política», *Enlace* , nº 10, mayo de 1970.

2010 . DM II, 15-19 refiere al reconocimiento de una violencia institucionalizada y las estrictas condiciones para reconocer una posible respuesta violenta a ella «en caso de tiranía evidente y prolongada» (PP 31).

2011 . «En ninguna documentación pública o privada se puede apoyar la afirmación de que el MSTM participaba en actividades armadas». Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 258. Cf. capítulo 9 de este volumen, pp. 544 y ss.

2012 . Cf. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , p. 260. Señalamos oportunamente que la participación de algunos STM a título personal en los cuadros de las fuerzas irregulares se estima en un número que puede oscilar entre 10 y 15, el 2% del total. Cf. *supra* , pp. 331, 335.

2013 . Cf. capítulo 9 de este volumen, p. 549.

2014 . Cf. ibíd., pp. 543, 547, 552. Cf. papa Francisco, *Discurso a la Pontificia Comisión para América Latina* , 28 de febrero de 2014; acceso 28 de septiembre de 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140228_pontificia-commissione-america-latina.html. «Nosotros en América Latina hemos tenido la experiencia de un manejo no del todo equilibrado de la utopía y que, en algún lugar, en algunos lugares, no en todos, en algún momento nos desbordó. Al menos en el caso de Argentina podemos decir cuántos muchachos de la Acción Católica, por una mala educación de la utopía, terminaron en la guerrilla de los años 70».

2015 . Cf. ibíd., pp. 551, 557 y ss.

2016 . Cf. capítulo 7, p. 424; capítulo 8, p. 468, y capítulo 9 de este volumen, p. 536.

2017 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 258.

CAPÍTULO 10

Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada

JOSEFINA LLACH ACI - ZULEMA RAMÍREZ ACI - MARÍA LAURA ROGERS CDM - SOLEDAD URRESTARAZU MCR - MARCOS VANZINI

1. El marco para mirar la Vida consagrada en el período

El Concilio Vaticano II ha sido el mayor acontecimiento del Espíritu del siglo XX. Sus frutos en la Iglesia y en la Vida consagrada (2018) fueron y son muchos. Si bien su influencia abarcó a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia, en este momento queremos centrarnos en lo que significó para la Vida consagrada en la Argentina entre 1966 y 1983, tiempos de violencia política, terrorismo de Estado y derechos humanos.

Conviene observar desde qué parámetros se vivía esta forma de vida. La Iglesia entera en muchos aspectos no había podido adaptarse a la modernidad y la Vida consagrada vivió hasta principios de los años sesenta anquilosada en estructuras de siglos anteriores.

La novedad en las numerosas fundaciones de institutos religiosos en los siglos XIX y XX fue el componente apostólico: todas estas nacieron en respuesta a necesidades de la gente, descubiertas a la luz del amor a Jesús y su evangelio. Sin embargo, la necesaria adecuación para llevar adelante los carismas apostólicos nacientes no había acontecido aún en los albores del Concilio Vaticano II.

Siendo constitutivamente apostólica, la Vida consagrada conservaba el modelo monástico que no le era propio y que había asumido sin discernir si era el adecuado a la propia identidad y misión. La separación del mundo, la vida regular, la estabilidad, ciertamente no le pertenecían, más bien entorpecían la experiencia de Dios, la vida comunitaria y la misión a la que había sido llamada. Si a esto se le agrega la observancia minuciosa y obsesiva de las prácticas religiosas consagradas por la tradición sin adaptación y el formalismo en las relaciones humanas, el panorama general era ciertamente desalentador.

1.1. Una nueva fisonomía de la vida consagrada

En el Concilio, la Iglesia adquiere una nueva fisonomía. Ya no se entendía a sí misma como la barca fuera de la cual no había salvación. Ahora se veía como sacramento de la unión de los hombres con Dios y entre sí. Se trataba de una Iglesia signo, servidora, testigo. El mundo, el pensamiento moderno, habían sido vistos hasta entonces como una amenaza para la Iglesia. Se descubrían ahora como ámbitos hacia los cuales había que dirigirse con actitud de escucha y disposición al diálogo.

Si miramos la historia de la Iglesia constatamos que, en muchas etapas, la Vida consagrada movida por el Espíritu Santo, marchó abriendo caminos de espiritualidad y profetismo que luego fueron asumidos y profundizados por toda la comunidad eclesial. Pensemos por ejemplo en el movimiento que emprendió Francisco de Asís, viviendo una espiritualidad de la pobreza y atendiendo a los pobres como los preferidos del Señor. De este modo él propuso a la Iglesia un camino de conversión que fue seguido por muchos cristianos, incluso la jerarquía, en tiempos en que se vivía la opulencia y el despilfarro.

Al momento del Concilio, la Vida consagrada se encontraba en una situación muy distinta. Era la Iglesia, a través de los padres conciliares, la que le pedía *aggiornarse* . Se le proponía hacer experiencias de renovación y revisar sus Constituciones para ponerlas al día. Esos tiempos nuevos exigían poner en cuestión las estructuras modificándolas todo lo que hiciera falta, para recuperar la originalidad carismática, para que se pudiera dar un encuentro fecundo entre la fe y la vida.

Este abrir puertas y ventanas iba a significar una revolución en la Vida consagrada. La vitalidad que se desplegó para obedecer las orientaciones conciliares fue muy significativa. Las congregaciones de vida activa se vieron estimuladas por este encuentro con el mundo, se sintieron invitadas a redefinir y precisar un rostro propio donde no hubiera divorcio entre contemplación y acción, entre la clausura y la calle, entre las obras propias y la iglesia local.

Se trataba de recuperar la afirmación de que «los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren, son a la vez y gozos, esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1). El distinguirse de la vida civil no era para alejarse de la gente común, ni menos aún para privilegiarse, sino para sumergirse en las «entrañas de Cristo», donde realmente encontramos la fuente de la

sintonía mayor con hermanos y hermanas: «Nadie piense que por su consagración se hacen extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena», sino que «los tienen presentes de manera más íntima en las entrañas de Cristo» (LG 46).

1.2. La recepción del Concilio Vaticano II en la vida de América Latina

Un Concilio Ecuménico reúne a todos los obispos del mundo. El que se inició en 1962 vivía una situación nueva: después de cien años del Vaticano I —finalizado en 1870—, los viajes y las comunicaciones eran mucho más accesibles. En 1955 representantes de los episcopados se habían reunido en Río de Janeiro, pero nunca habían podido juntarse todos los obispos del continente. Aunque su participación directa haya sido menor que la de los europeos, los pasillos del Vaticano fueron espacio de encuentro de obispos de México con los de Argentina, los de Brasil con los de Cuba. Y todos podían conocerse y entenderse por la misma fe y la iberoamericana lengua común. Fue un terreno fecundo de hermandad nueva, que abrió horizontes, identificó problemas comunes, como la enorme pobreza de nuestros pueblos, y también generó autoconciencia de la riqueza del continente, alentando así una gran esperanza.

Acabado el Concilio, llegó la hora de que fuera recepcionado en las iglesias de los distintos continentes. En América Latina y en Argentina se recibió con entusiasmo y se lo relee a la luz de las propias circunstancias históricas y sociales. Medellín, San Miguel, Puebla… van a particularizar las enseñanzas y orientaciones del Concilio.

Las congregaciones religiosas advierten que el distanciamiento del «mundo» que supone la consagración indica mayor capacidad de cercanía. También la relectura de los carismas hace descubrir la especial vocación de servicio y amor a los pobres que tuvieron los fundadores de las congregaciones y que tal vez el tiempo y los largos procesos de institucionalización habían ido desdibujando.

La Vida consagrada descubrió nuevas perspectivas de su vida y misión al encuentro con los pobres y con el evangelio. Se vivió una experiencia espiritual de éxodo y se percibió la propia misión como liberadora. Las injusticias clamaban al cielo y provocaron compromisos de promoción humana de parte de los religiosos.

La opción preferencial por los pobres despertó nuevas dinámicas: de ahora en más todo se emprendió desde esta perspectiva: la

educación, la formación, los emprendimientos pastorales. La Vida consagrada no solo asistía a los pobres, sino que inauguraba procesos de inserción y de vida compartida. Los pobres experimentaban la ternura y la compañía de la Vida Consagrada, a la vez que esta era evangelizada por la fe de los sencillos. Las liturgias se hacían más vivas, enriquecidas por el catolicismo popular que vivía nuestra gente y por el reencuentro con la Biblia, que el Concilio volvió a poner en manos del pueblo fiel. Se vivía en el desafío de nuevos aprendizajes para la interacción con los laicos y los sacerdotes, en experiencias que en su mayor parte fueron gozosas, pero también supusieron rupturas, dificultades, reaprender místicas y ascesis.

La Iglesia en el Concilio se percibió como Pueblo de Dios. Si bien esta es una categoría bíblica, es muy fácil la trasposición de este a lo político, especialmente en la Argentina, donde el pueblo se siente tantas veces huérfano, abandonado por las autoridades que deberían ampararlo. Muchos religiosos, al encuentro con los pobres, escucharon el llamado de la justicia social.

Se emprendió el aprendizaje de la doble pertenencia a la Iglesia y al pueblo. Esto se vivió con alegría, pero a veces en tensión. Los compromisos simultáneos de esa doble pertenencia muchas veces fueron difíciles de conciliar.

Este proceso de cambio se vivió desde una fuerte espiritualidad. El Dios de Jesús actuaba en la historia, caminaba junto a nosotros y somos partícipes de su misión. No había que esperar el fin de los tiempos para que viniera su Reino, había que instaurarlo ya. Había que construir «el hombre feliz, el hombre nuevo, el hombre que te debo mi país», como decía una canción de la época.

Esta transformación que había propuesto el Concilio también había traído muchos problemas. Algunos se embanderaron en el cambio con entusiasmo y esperanza. Otros lo miraron con recelo, temerosos de que se perdieran cosas fundamentales que hacían a la esencia de la Vida consagrada. Algunos más asumieron banderas políticas, a veces con discernimiento y otras veces no tanto. El temor se fue acrecentando y estalló en muchas salidas, en rupturas entre hermanos que a veces desembocaron en divisiones de las congregaciones. No faltaron conflictos con la jerarquía eclesiástica y las comunidades parroquiales.

2. La violencia sociopolítica y sus debates

La violencia fue un tema presente en mucho de lo vivido en estos

años en la Argentina. Partimos de un texto de Matilde Ollier que se refiere a los contextos políticos y su relación con las creencias en el marco de la Izquierda Revolucionaria, y nos abre a la comprensión de lo experimentado también en el ambiente de la vida consagrada. Este texto es citado por Luis Alberto Romero. (2019) En una primera parte vamos a poner en diálogo lo constatado por María Matilde Ollier (2020) con el testimonio de una consagrada que vivió de primera mano «los 70», y por tanto representa la misma generación de los «sobrevivientes» (2021) en los que basa su trabajo Ollier. (2022)

[Ollier] constata en las etapas juveniles de estos militantes la recepción de un clima de ideas de orígenes múltiples —de izquierda, católicos o genéricamente progresistas—, pero con rasgos comunes, simples y movilizantes: la proyección de una sociedad mejor, la constatación de una opresora injusticia social, y la percepción de la liberación como el camino superador. En la coyuntura creada por la dictadura militar de 1966, los partidos de izquierda pudieron resignificar esos contenidos, organizarlos conforme a teorías y darles una expresión radicalizada. La radicalización ideológica fue común a muchos, pero solo algunos la transformaron en compromiso político militante; aquí el componente personal resultó decisivo. Del estudio de las experiencias de estos militantes en sus organizaciones, Ollier concluye que la convivencia entre los ideales iniciales, libertarios e igualitarios, y las exigencias de la militancia fue difícil: la subordinación exigida de lo privado a lo político, de lo individual a lo colectivo, el pasaje de la lucha política a la lucha militar, y, sobre todo, la cuestión de los medios y los fines. Entre los «sobrevivientes» que entrevistó —un grupo por definición no representativo del conjunto— constata que, a diferencia de lo que suele plantearse en términos generales, ellos no perdieron de vista la política, ni colocaron la revolución por encima de todo, ni creyeron que siempre el fin justificaba los medios.

Reflexionamos desde lo vivido. Desde allí procuraremos, teniendo en cuenta la obra de Ollier, comprender cómo se vivió la violencia en la vida consagrada. La autora habla de «un clima de ideas». El Vaticano II y el posconcilio, con las reuniones del CELAM, afectaron particularmente a la vida consagrada. En todo el país se vivió un ambiente renovador, optimista y con frecuencia conflictivo.

Los religiosos fueron muy sensibles a este clima social, tanto en lo sociopolítico como en lo eclesial: «Fueron años muy hermosos a pesar de que el país ardía de violencia y destrucción». (2023) La afirmación suena paradójica, pero a la vez refleja ese apasionamiento ante los intereses comunes, «con rasgos comunes, simples y movilizantes». «Un

cristiano tiene que poder vivir su fe en amigable interacción con el mundo». (2024) Conmovían la pobreza, y las desigualdades; las palabras de Jesús conmovían. Entre los consagrados se dio un traslado casi masivo hacia los barrios: ya sea formando en ellas pequeñas comunidades, o bien yendo, desde una comunidad más grande, a aportar allí. Estas salidas de campo incluían a otras personas, sobre todo jóvenes, pero también adultos, de la comunidad generadora. Hubo diálogos y discusiones. Muchos consagrados/as vieron afectada su vida. Como dice Ollier, «la proyección de una sociedad mejor, la constatación de una opresora injusticia social y la percepción de la liberación como el camino superador». (2025) Parecía impostergable tomar decisiones que afectarían la vida personal y comunitaria.

a) **Decisiones y pertenencias.** «La radicalización ideológica fue común a muchos, pero solo algunos la transformaron en compromiso político militante». (2026) Ese fervor, esa pasión empezó a mostrar sus aristas:

Mónica [Mignone] me dijo si me animaba a hacer un apoyo en la villa a chicos con dificultades de aprendizaje… Comenté esto a algunos de mis amigos y uno de ellos me dijo que de ninguna manera lo hiciera, porque era poner un parche y todo lo asistencial desaceleraba la revolución. Había que hacer acciones que agudizaran las contradicciones. Allí definitivamente me di cuenta de que ese modo de pensar no era el mío y lo que era peor, no era el modo de pensar de Jesús. (2027)

b) **Dudas y ambigüedades** , gran diversidad:

[…] yo misma estuve en una interamericana en Chile… para toda América Latina, y dije: «¿Qué responsabilidad debemos tener los adultos en las actividades que ponemos en los jóvenes?». Porque nosotros ponemos ideas en los jóvenes, y los jóvenes que no tienen historia se lanzan… Todavía se levantó el cardenal Pironio, que era prefecto de la Sagrada Congregación, (2028) y dijo: «Escuchen a la hermana, porque yo eso también lo viví en la Argentina…». Eso fue en el «81». (2029)

Y los jóvenes:

En los grupos se notaba una simpatía por los montoneros. En una ocasión se me acercó una compañera y me dijo: «Esto te va a alegrar», y me mostró un artículo del diario donde informaban que había sido asesinado un militar norteamericano… que enseñaba contrainsurgencia en Uruguay. Este incidente me hizo pensar qué

imagen daba yo o se hacían de mí. No me alegraba en absoluto la noticia, pero no tuve el coraje de decírselo. (2030)

Las dudas y las ambigüedades estaban en relación con las pertenencias. Coexistían ambigüedades, dudas, ingenuidades. Dice el sacerdote Pepe Piguillem, que trabajaba con las Hermanas Pasionistas:

Yo nunca milité desde una organización de base. Siempre hice un trabajo religioso, con un espíritu de apertura, pero desde el espacio parroquial. Este espacio, a su vez, estaba inserto en la realidad política del país, por lo que nuestro trabajo —que convivía con los acontecimientos— se iban desarrollando con grandes tensiones en la base. Los jóvenes de los barrios construían la capilla, la unidad básica y la escuela. En ese ámbito común de trabajo, era imposible saber quién militaba o no en una organización, porque el reclutamiento se hacía muy sutilmente. El problema más serio en aquel momento, para los que creíamos que la violencia engendra la violencia, era afrontar la preocupación concreta por esos jóvenes con los que trabajábamos. Lo único que se podía hacer era hablar con ellos, un recurso que siempre dejaba el sabor amargo de no saber si era suficiente. Muchas veces me respondieron: «¿Acaso no hay que dar la vida por Cristo?». Posiblemente, la decisión de algunos sacerdotes que se radicalizaron se alimentó de aquel tipo de reflexiones. (2031)

Las mismas palabras del Evangelio pueden inspirar opciones muy diversas.

Íbamos en un auto —desde La Rioja— con unos muchachos que me hablaban de la Juventud Peronista, o no sé qué… me acuerdo que ellos intentaron hablarnos de tener armas, de la lucha armada y ahí… me planteé por dónde íbamos a salir nosotros con la respuesta, si tenía sentido la lucha armada o resistir sin las armas. Y yo me acuerdo que por dentro decidí sin las armas… fue como una propuesta medio en el aire, pero yo decidí que no nos iba a llevar a nada. (2032)

Al lado estaban los que ya habían entrado en organizaciones guerrilleras, aunque fuera con distintos grados de compromiso. Luis Dourron, compañero de Jalics y Yorio dice: «Algunos curas nos hicimos autocríticas. El haber mezclado los tantos, lo político con lo religioso, sobre todo con los jóvenes…». (2033)

c) **Al interior de las comunidades y los grupos.** Hubo dudas, diálogos, y compromisos muy diferentes. En la vida consagrada presentamos estos dos testimonios: «Hubo mucha estupidez en el juego con la guerrilla. En Victoria (provincia de Buenos Aires), por

ejemplo, vino el Ejército a revisar nuestra casa. Después nos enteramos de que alguien tenía dos kilos de trotyl en su dormitorio». (2034)

El otro testimonio es de Enrique de Solan, de la Fraternidad del Evangelio:

El tema de las opciones políticas provocó un conflicto en la Fraternidad. Tuvimos el caso de Nelio, que optó por el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo) y el caso de Héctor, que optó por Montoneros, aunque nunca llegué a saber el nivel de compromiso que los dos asumieron con esas organizaciones. A mí me parecía que el caso de ellos planteaba una contradicción, porque no podían decir en qué cosas andaban. (2035)

La cita de Luis Alberto Romero expresa situaciones parecidas en las organizaciones políticas: «La radicalización ideológica fue común a muchos, pero solo algunos la transformaron en compromiso político militante; aquí el componente personal resultó decisivo; la convivencia entre los ideales iniciales, libertarios e igualitarios, y las exigencias de la militancia fue difícil». (2036)

d) **Las palabras.** Pueden ser ejercicio de violencia, o llevar a ello. Lo hemos comentado anteriormente en algunos casos. Muchos miembros de la Iglesia, obispos, presbíteros, laicos y consagrados mostraron situaciones de injusticia, la predicaron y denunciaron en una diversidad de espacios: documentos, homilías, textos, catequesis, diálogos personales o grupales. Hubo una diversidad grande de receptores. Y sin duda algunos de estos percibieron lo oído como llamado a la acción, incluso a la acción violenta.

e) **Las acciones.** Tenemos evidencia de un corto número de consagrados que formaron parte de los grupos que optaron por la lucha armada y probablemente la ejercieron. El caso de Marcos Cirio es significativo en cuanto católico comprometido:

Llegó a entrar como novicio a la Fraternidad del Evangelio lo que le valió ser apresado en Tucumán en ocasión de un allanamiento a la casa religiosa. Adhirió a los principios del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Vivió en la villa de emergencia «La Cava» siguiendo la suerte de los más pobres y humildes. Peronista montonero en Zona Norte del Gran Buenos Aires. Secuestrado-desaparecido el 17 de noviembre de 1976. (2037)

Las motivaciones que lo movieron a relacionarse con la lucha

armada, las expresó así:

Fui viendo que esa entrega a Cristo, a los pobres, a un compromiso por la justicia me llevaba a un compromiso mayor: a una opción política que de alguna manera resumió todo lo anterior… Porque descubro esta opción, mi lugar concreto desde donde yo con toda mi historia personal, tengo que aportar… A esta altura de mi vida (tenía 21 años) no me pertenece ni les pertenece a ustedes, le pertenece al Señor y al lugar y la misión que Él ha elegido para mí: anunciar no de palabras sino con la vida el Reino de la justicia, de la paz y del amor… la entrega total para ser el amor, hasta el final y sin límites. Esto es lo que intento vivir. (2038)

La distancia entre «mayor compromiso», «opción política», por las armas, es en este como en otros casos, un misterio, donde muchas veces se mezclaban esas formas de vivirlo.

Otros casos: Emilio Barletti, uno de los palotinos asesinados; Ignacio Bertrán, que había entrado a la Compañía de Jesús, era estudiante en los jesuitas, habiendo hecho ya los primeros votos; Pablo Gazarri, que postulaba a la Fraternidad del Evangelio; Héctor Oscar Lauge; Juan Ferrantes, que fue sacerdote dominico… Aunque todos ellos tuvieron relaciones con los grupos armados.

De Jorge Adur, agustino asuncionista, sabemos en cambio, por su propia declaración, que fue activo participante de Montoneros, organización de la que se reconoció capellán oficial.

f) **Utopías y mesianismos.** Tanto en los proyectos del ejército en estos años, como en los de las organizaciones armadas, se percibe el convencimiento que la violencia que ejercían lograría cambiar la sociedad. Este contenido de conciencia era también fuertemente emotivo, pasional. Eran proyectos mesiánicos. «Dar la vida por los pobres», «una Argentina occidental y cristiana», «la justicia social», «la seguridad nacional»: una enorme mezcla.

g) **Violencia y tortura.** En la violencia ejercida por el gobierno militar tenemos muchísimos testimonios de la tortura. No se trataba solo de matar a los peligrosos, a los delincuentes, sino también de la tortura sistemática, incansable, denigrante para la víctima y más aún para los victimarios. Se mezclan ideales obscenos con deformidades psicológicas, buscar los fines a cualquier precio, el placer de ejercitar un poder absoluto. Matar resultaba insuficiente.

h) **Los «apremios ilegales».** Adquirieron deformidades supremas

en el caso de las víctimas mujeres. El infierno de las violaciones. Testigos cuentan que Alice Domon, aún viva, había quedado tan deshecha, que no podía caminar, tenían que llevarla al baño. Un paraíso de femicidios. El más grande espanto de esta historia.

i) **La violencia del poder en los grupos armados.** Queda esta otra forma de violencia que fue el poder absoluto, ahora sí, ejercido tanto en el ejército como en las organizaciones guerrilleras.

Las personas consagradas, por ejemplo, hacen votos perpetuos de castidad, pobreza y obediencia. Cuando los profesan, la fórmula establece que se califique esa promesa indicando que los votos se hacen «según las Constituciones», es decir, dentro de ese marco. El que se hizo obediente hasta la muerte y «muerte de cruz» dice que el poder de los superiores nunca es absoluto, que tiene que ejercerse «según las Constituciones» de cada institución y según los 10 mandamientos. Esto descalifica toda obediencia como «debida».

Se vivió un gran choque de interpretaciones, por una especie de fundamentalismo. No habían sido formados en la autonomía relativa de la realidad secular, tan bien tratada por el Concilio Vaticano II. (2039) No todo era tan simple, tan directo. Pero la mezcla de la formación espiritual para el compromiso religioso, con los cambios de paradigma que supuso el Concilio dieron lugar a estas posturas confusas y angustiosas. Todo se mezclaba: el discurso del héroe y del mártir, del compromiso y de culpabilidades: no se pudieron evitar procesos sinuosos, conflictos en las pertenencias y los llamados.

Sin embargo, la mayoría de las personas supieron mantener formas de autonomía y claridad para pensar y actuar, aunque no todo fuera prolijo.

Dos observaciones más: una es distinguir entre ser actores de violencia política o inspiradores de la misma. Los consagrados fueron pocas veces actores. Fueron más fácilmente de lo deseado inspiradores: no tanto de la violencia, sino de la radicalidad en la entrega a Jesús y su Reino, a la justicia social, al estar al lado de los pobres, a una religiosidad que fuera del pueblo y no principalmente de las élites.

Pero en esta situación surgieron acciones de signo positivo. Quizás esa inmediatez de su discernimiento sobre la justicia, sobre la opción por los pobres, y sobre su percepción de que la ternura, la misericordia, la compasión forman el eje de las verdades teológicas, los llevó a inclinarse sobre todas las calamidades: las de izquierdas y

las de derechas. Ponerse al lado del que sufre sin preguntarse por su camiseta.

Las instituciones educativas, asistenciales, hospitalarias, parroquiales de los religiosos incluían la relación con personas de muchas banderas: eran ecuménicas quizá no tanto en cuanto a los aspectos religiosos sino en cuanto a la condición humana. Una persona que sufre es suficiente realidad para ser objeto de atención generosa para un consagrado. Y aunque en este trabajo nos hemos dedicado sobre todo a las víctimas de la violencia «de arriba», muchas veces los religiosos se acercaron, y atendieron, a quienes habían sufrido la violencia de las izquierdas revolucionarias, o de otros grupos no estatales. Un solo ejemplo: Paula Lambruschini —de quince años— fue asesinada mientras dormía por una bomba que habían colocado los Montoneros. Hija del almirante, culpable de delitos de lesa humanidad, cursaba tercer año del bachillerato en el colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, en Buenos Aires. Toda la comunidad religiosa del mismo, sobre todo la hermana Francisca Silvetti, acompañaron a padres y hermanos de la víctima, durante mucho tiempo y de diversas maneras. Así sucedió en tantos otros casos. La compasión es esencialmente universal, o no es.

3. Persecución, martirio y compromiso

3.1. Asesinatos y desapariciones

La violencia que tiñó esos años la vida argentina tocó también a varias personas integrantes de comunidades religiosas que buscaban, muchas veces a tientas, la forma de vivir con mayor coherencia su consagración a Dios y a sus hermanos y hermanas. En esta parte consignaremos brevemente algunos aspectos de la vida de aquellos que murieron o desaparecieron como consecuencia de esos días de terror. (2040)

3.1.1. LOS RELIGIOSOS ASESINADOS POR VENGANZA

En este primer punto señalamos dos ataques trágicos, ambos relacionados con venganzas injustas hacia casas religiosas: la salesiana del Instituto Juan XXIII, en Bahía Blanca (1975), y la palotina, de la parroquia San Patricio, en Buenos Aires (1976).

En el contexto de transformación eclesial que venimos señalando, era significativo el camino educativo de esa casa salesiana. Había sido fundada para proporcionar carreras terciarias. Hasta 1973 estuvo el frente del mismo el padre Osvaldo Francella; a partir de ese año

asume como rector interino el padre Benito Santecchia. Además de él, formaban parte de la comunidad los padres Carlos Dorñak, (2041) José Juan Del Col y Benjamín Stocchetti.

Durante el rectorado de Santecchia «el Juan XXIII» se caracterizó como un espacio de búsqueda y reflexión, con espíritu renovador y comprometido frente a la realidad de los más pobres. Santecchia era «un precursor y promotor de lo que hoy se llama la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura». (2042) Su línea pastoral y pedagógica fue provocado un creciente clima de enfrentamiento.

Desde el periódico *La Nueva Provincia* , entre otros, propiedad de la familia Massot, se venía criticando explícitamente varios aspectos de las reformas conciliares puestas en práctica en la iglesia diocesana. Benito Santecchia reflexionaba unos años después:

De esta manera, la opinión pública indefensa absorbía esta división «entre buenos y malos» («buenos y malos obispos; buenos y malos sacerdotes; buenos y malos católicos») y digería como palabra de la Iglesia las más disparatadas versiones. En tanto, los responsables [eclesiales] guardaban silencio (no pocas veces aparecieron apoyando). De hecho el magisterio profético de la Iglesia había sido arrebatado por la prensa local, que aparecía como el paladín de la ortodoxia, especialmente por sus páginas «marianas» (santo rosario y mes de María). (2043)

A este tipo de escritos se le sumaba la actitud hostil de «la otra parte del clero» y una actitud no siempre clara de parte de las autoridades eclesiásticas:

Homilías, discursos, declaraciones de igual procedencia sobre el deber de reprimir, en defensa de las Instituciones, autorizaba a grupos católicos de ultraderecha a hacer justicia a vivos y muertos. [...] Los terroristas católicos de ultraderecha encuentran en esas «reflexiones» su fundamento teológico, así como en un conocido sacerdote antisemita, hallan la justificación de la ejecución de los judíos. ¿Cómo se hará para reparar esta gravísima distorsión? (2044)

Sin tener en cuenta este contexto, es difícil poder entender el porqué del ataque al Juan XXIII, que le costó la vida al sacerdote Carlos Dorñak. Alrededor de las 22 del jueves 20 de marzo de 1975, el segundo jefe del Servicio de Investigaciones de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, subcomisario José Héctor Ramos, estacionaba su auto frente a su casa acompañado de su hija de once años. En ese momento, un grupo armado, que algunos identifican

como miembros de Montoneros, lo interceptó, causándole la muerte. El asesinato de Ramos desató una réplica de venganza y muerte por parte de los grupos de derecha, sobre todo de la Triple A.

En las primeras horas del viernes 21 de marzo, comienza un raid cuyo primer objetivo era el padre Benito Santecchia y su «peligrosa comunidad» del Juan XXIII.

Hacia las 3:30 de ese día, unos sujetos desconocidos penetraron en nuestra residencia privada, forzando la ventana de una pieza ubicada sobre la calle Gorriti. Ahí dormía el padre Benito Santecchia. Despertado por el ruido de un vidrio roto, intuyó enseguida el peligro, saltó de la cama, y sin detenerse ante la intimidación que se le hizo, salió corriendo a despertar a los otros tres Hermanos. En un operativo rapidísimo, los asaltantes arrojaron unos artefactos incendiarios y balearon al padre Dorñak [...] muerto, en el vestíbulo de la casa. (2045)

El ataque al «Juan XXIII» fue solo el comienzo. Siguieron los asesinatos de Jorge Riganti, dirigente de la Juventud Universitaria Peronista; Fernando Aldubino, estudiante; Marisa Mendivil de Ponte, esposa del profesor Roberto Ponte; la tortura al casero de las Hermanas de la Compañía de María, cuando no encontraron a la religiosa Norma Gorriarán.

Algunos días después del asalto al Juan XXIII, aparecieron algunas pintadas en sus paredes que reconocían, con exaltada sinceridad, la autoría del crimen: «Las AAA son nuestros compañeros/ sigan reventando zurdos/ los apoya el pueblo entero». «Papá no quiero ser guerrillero/ ayuda a terminar con los bolches. Firma: AAA Reg. B. Bca.». (2046) Estos mensajes tenían una firma: «AAA Reg. B. Bca.». (2047)

Después del asesinato del padre Dorñak, se multiplicaron tanto las amenazas y los ataques como las difamaciones y denuncias a distintos miembros de la iglesia de Bahía Blanca. Esto provocó el exilio de los salesianos Santecchia y Stocchetti, la hermana Norma Gorriarán de la Compañía de María, y los diocesanos José Zamorano (al que le quemaron la iglesia parroquial), Hugo Segovia y Hugo Navarro. En los próximos años varios jóvenes laicos fueron víctimas de esta espiral de violencia.

El asesinato de la comunidad palotina de la Parroquia San Patricio es uno de los más conocidos. (2048) No es nuestra intención repetir en estas páginas lo ya relatado con tanta extensión en otros

trabajos y notas periodísticas. Sí nos interesa señalar algunas similitudes de este hecho con el ataque a la comunidad salesiana en Bahía Blanca.

Se considera que el asesinato de los sacerdotes Alfredo Kelly, Pedro Duffau y Alfredo Leaden, junto con los estudiantes Emilio Barletti y Salvador Barbeito, fue una venganza por el atentado que, dos días antes, Montoneros había realizado en el comedor de la Superintendencia de Seguridad Federal, de la Policía Federal, donde fallecieron 23 personas. (2049) Esto motivó una represalia de asesinatos de militantes secuestrados en distintas dependencias estatales.

Según el testimonio de Patricio Rice, que en esos años era responsable de la Fraternidad del Evangelio en Buenos Aires, y que fue secuestrado, liberado y expulsado entre octubre y diciembre de 1976, este raid vengativo concluyó con la masacre de San Patricio:

Tiempo después se supo que el comando militar, autor del asesinato de los Palotinos, había pasado por la iglesia capuchina donde normalmente residía Carlos Bustos y también por la parroquia de Pablo (Gazzarri) antes de llegar a la parroquia de San Patricio en Belgrano, donde consumaron una horrible masacre. En ese momento, Carlos y Pablo estaban con nosotros en la Fraternidad de La Boca. (2050)

Para que no quedaran dudas, en la puerta de la habitación de uno de los palotinos dejaron escrito: «Por los camaradas dinamitados en Seguridad Federal. Venceremos. Viva la Patria». (2051)

El motivo de la «elección» no ha encontrado hasta el día de hoy una respuesta clara y satisfactoria. La ejecución a sangre fría de todos los religiosos presentes y el hecho de dejar mensajes escritos, hablan del deseo de dar una palabra contundente, sin matices: no es la oscuridad de una desaparición jamás reconocida, sino más bien, el salvajismo de una amenaza a toda la Iglesia.

Esta fue la primera oportunidad para que un representante de la Vida Religiosa en Argentina levantara la voz denunciando la situación que se iba generalizando. Ante la ausencia en el país del padre Leonardo Cappelluti scj, presidente de la Conferencia Argentina de Religiosos, le tocó al provincial asuncionista, Roberto Favre, hablar en nombre de toda la vida religiosa, en la misa por los hermanos palotinos asesinados.

Un sentimiento de estupor nos conmueve en esta hora, en que un nuevo crimen se agrega a la interminable lista de muertes injustas y sin sentido. Los Religiosos y Religiosas del país quieren unir hoy su voz dolorida, a la plegaria y el llanto con que se expresa a la vez nuestra impotencia humana y la cristiana confianza en el Señor de la misericordia y de la paz. Estas muertes vienen a sumarse a otras, de todos los días, y a los innumerables desaparecidos de los que nadie sabe dar razón. Son hechos que constituyen una injuria a Dios y a la humanidad, y por eso no pueden dejarnos indiferentes en cuanto Iglesia […]. Pero queremos también que el Pueblo de Dios y todos los hombres de buena voluntad sepan que estamos junto a ellos. (2052)

3.1.2. EL ASESINATO COMO UN MENSAJE SOBRE LAS CONSECUENCIAS DEL COMPROMISO CON LOS POBRES

El caso de los Palotinos nos remite al asesinato de algunos religiosos comprometidos con los sectores más pobres de la sociedad, que transformaban su testimonio, e incluso su palabra, como una denuncia profética a esta situación. Con los crímenes se quería dar un mensaje rotundo a toda la comunidad eclesial. La presencia del cuerpo de la víctima hace palpable la consecuencia de seguir con las mismas opciones. Fue una práctica más habitual en tiempos donde las fuerzas parapoliciales se manejaban a sus anchas, antes de que se optara plenamente por el secuestro y la desaparición. Como una especie de continuidad, podemos señalar tres casos emblemáticos:

3.1.2.1. JOSÉ TEDESCHI (2053)

El padre José Tedeschi fue enviado a la parroquia San Juan Bosco, en Bernal (partido de Quilmes); desde allí comenzó su presencia en la Villa Itatí, un asentamiento nacido desde los años sesenta en una hondonada surgida al construir el Acceso Sudoeste. Allí maduró su compromiso con los más pobres hasta decidir instalarse entre ellos. (2054) Su oficio de carpintero le facilitó el ingreso a las familias para ayudar a levantar sus ranchos. De ahí nacieron distintas iniciativas, además de la capilla: escuela, sala de primeros auxilios, cooperativa, biblioteca.

Se unió en esos años al grupo de sacerdotes de la diócesis de Avellaneda que adherían al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, junto con Luis Farinello, Roberto Zardini, Juan Loison, entre otros. (2055) Según algunas fuentes, también participó del Movimiento Villero Peronista a partir de 1973. (2056)

El nivel de su compromiso cada vez más profundo, viviendo con

los villeros de Itatí, le deparó conflictos con los salesianos; de hecho en los elencos de la congregación entre 1973 y 1975 aparece como destinado a la casa inspectorial de La Plata, testimonio esto de su situación inestable y de que ya no formaba parte de la comunidad de Bernal. (2057)

A principios de 1975, José Tedeschi conoce a Juana Evangelina Ríos, una joven formoseña de veinticinco años. Al poco tiempo comienzan una relación que presentan abiertamente a la comunidad de la capilla. Ella recuerda: «Enseguida le avisó a la gente en una reunión. Les explicó que estábamos enamorados y dijo que si a ellos les parecía mal, no seguíamos. Pero nadie se opuso». (2058)

El lunes 2 de febrero de 1976, José Tedeschi se encontraba en la cooperativa del barrio, junto a Juanita, embarazada de casi nueve meses. Ella recuerda:

En ese momento llegó un Torino blanco, con cuatro hombres. Se bajaron y dijeron que estaban buscando a José Tedeschi. «Soy yo», contestó José. Inmediatamente se tiraron encima de él y empezaron a arrastrarlo hacia el auto. José se resistía y se agarró al paragolpe del auto. Entonces lo golpearon con una Itaka, pero él seguía aferrado. […] Los tipos dijeron: «La llevamos a ella también», y José dijo que no, que yo no tenía nada que ver y soltó el paragolpe. Entonces se lo llevaron. (2059)

José Tedeschi fue brutalmente torturado y asesinado por la llamada Triple A, y si bien su cuerpo se encontró al poco tiempo en la intersección de las calles 6 y 636 de La Plata, recién pudo ser identificado el 16 de febrero. Tres días después nació su hija, que fue llamada como él lo deseaba: Itatí.

Para los salesianos, su asesinato provocó distintas reacciones. Recuerda José Pablo Martín, que fuera compañero de Tedeschi:

Cuando regreso a la Argentina, en marzo del 76, una de las cosas terroríficas que encuentro es la noticia sobre el estado en el que habían encontrado el cadáver de Tedeschi. […] Cuando me encontraba con algunos salesianos que tenían poder de decisión, les decía que la congregación tendría que hacer algo, protestar, averiguar, recordar. Algunos me daban la razón pero me advertían que había muchos asesinos sueltos. Otros, en cambio, me recordaban simplemente que el Viejo había abandonado voluntariamente la congregación mucho tiempo antes del asesinato. (2060)

Sin embargo, recuerda José María Barbano: «La congregación salesiana nunca tomó medidas contra Tedeschi. Actualmente sus restos descansan en el cementerio de la Inspectoría, en la calle 44». (2061)

3.1.2.2. FRANCISCO SOARES (2062)

Antes de instalarse en la zona bonaerense de Carupá, «Pancho» Soares había desarrollado su vida cristiana como religioso de los Padres Agustinos Asuncionistas, a la que había ingresado a los once años. Después de varios años como sacerdote, tanto en Argentina como en Chile, comenzó a enfrentar tensiones con sus superiores, sobre todo por sus iniciativas en lo referido a proyectos sociales. Esto provocó su decisión de dejar la congregación e incorporarse al clero diocesano. El 9 de octubre de 1963 firmó su incardinación en la diócesis de San Isidro. El padre Oeyen, en la biografía escrita sobre Soares, recuerda:

Ante su solicitud insistente, el obispo (Antonio María Aguirre) le permitió instalarse en una de las zonas más pobres: atendería Villa Adalgisa y parte del Arroyo Cordero, que correspondían geográficamente al territorio de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, en San Fernando. Se le confió también la atención pastoral de Villa Barragán y todo Carupá, en Tigre. (2063)

Allí desplegó el padre Pancho sus más profundos deseos de compromiso con los pobres, la identificación de su vida cotidiana con la de los obreros, viviendo de su propio trabajo y compartiendo sus sueños y proyectos. Generó desde lo religioso y lo social distintas iniciativas, en bien de su pueblo. Participó de algunas acciones y declaraciones del Movimiento de Sacerdote del Tercer Mundo. (2064)

Su compromiso lo llevó también a acercarse a las opciones políticas mayoritarias en ese entonces. Miembros de la Juventud Peronista participaban de las actividades de la capilla del padre Pancho. Según testimonios, en varias ocasiones utilizaban sus locales para reunirse. (2065) Como era frecuente en ese momento la radicalidad del compromiso llevó a algunos de estos jóvenes a integrarse en Montoneros. Pancho estaba cerca y en algunas ocasiones celebró la eucaristía en sus actos. Así el 9 de marzo de 1974, al cumplirse tres años de la caída de dos militantes de la Fuerzas Armadas Peronistas, la Juventud Peronista (JP) Regional 1 organizó una misa que Soares celebró en la capilla Ntra. Sra. del Perpetuo Socorro, en Rincón de Milberg. (2066)

La actitud del sacerdote era clara y valiente, frente a los abusos y la violencia que empezó a desplegarse. Así, según consta en el archivo del Juzgado Federal de 1ra Instancia de San Isidro (Expediente 14280/74), el 11 de noviembre de 1974 se presentó a las autoridades judiciales para denunciar la detención y las torturas por parte de la policía, de Antonio Borda, obrero del Astillero Tarrab. (2067)

Pero el detonante que terminó decidiendo su asesinato ocurrió algunos años después: el 3 de febrero de 1976 fueron secuestrados dos integrantes del gremio de los navales, Héctor Oscar Echeverría y Luis Alberto Cabrera; con este último también fue llevada su compañera Rosa María Casariego. Los tres militaban en la Juventud Trabajadora Peronista. (2068) A los pocos días sus cuerpos aparecieron en un descampado de la localidad de Moreno, con signos de haber sido salvajemente torturados. «Pancho asistió al velorio y pronunció una conmovedora homilía condenando el hecho brutal. Algunos afirman que denunció a los asesinos, otros no coinciden en esto». (2069)

En la madrugada del viernes 13 de febrero, Juan Carlos Vergara, vecino de la capilla escuchó varios disparos; al levantarse vio cómo se alejaba un automóvil en dirección a la Panamericana. Junto con otros vecinos se acercaron a la casa del padre Pancho. Y pudieron ver el cuerpo del sacerdote en medio de un charco de sangre, ya sin vida. A pocos metros se encontraba el cuerpo herido de gravedad del hermano discapacitado de Soares, Arnaldo, quien vivía con él y moriría un tiempo después. (2070) El padre Oeyen, afirma: «Nunca se completó la investigación oficial sobre este asesinato. A pesar de todas las investigaciones realizadas, no se encontró ningún rastro en los Tribunales de San Isidro del expediente por homicidio». (2071)

3.1.2.3. BEATO CARLOS DE DIOS MURIAS OFM CONV (2072)

Debemos enmarcar el caso del Beato entre los llamados «Mártires Riojanos». Aquí lo tratamos por separado por ser el único representante de la Vida Religiosa entre este grupo de testigos. No puede entenderse su trágica muerte sin prestar atención a la sistemática persecución a la que se sometió a la Iglesia católica de La Rioja, sobre todo en la figura de su pastor: monseñor Enrique Angelelli. El obispo proponía: «En mi primer mensaje a la Diócesis, traté de delinear los mojones por donde deberemos caminar; el espíritu que nos debe animar: SERVICIO; la gran meta que alcanzar: PASTORAL DE CONJUNTO; el contenido que llevar: EL CONCILIO; desde donde continuar: NUESTRA REALIDAD socio-religiosa del pueblo». (2073)

Como tantos otros religiosos en nuestro país, la atracción que provocaba la pastoral de la Iglesia de La Rioja, despertó en Murias el deseo de que su familia franciscana se hiciera presente allí. Dice fray Domingo Rehin:

Su propuesta concreta fue ir a La Rioja y colaborar como hermanos franciscanos con el obispo y su iglesia particular, en aquello que la providencia les fuera presentando. […] A fuerza de insistir, consiguió el beneplácito de sus superiores, quienes lo enviaron a La Rioja, a fin de que fuera trabajando el terreno para una fundación de los Franciscanos Conventuales. (2074)

Así, entre marzo y julio de 1975 fray Carlos recorrió los parajes, sobre todo en El Chamical. El 27 de febrero de 1976, monseñor Angelelli lo destinó a ese pueblo para que acompañara al sacerdote francés Gabriel Longueville, que regresaría a su patria. Fue nombrado vicario cooperador de la Parroquia «El Salvador» el 6 de mayo de 1976.

Tomamos el testimonio de la hermana Rosario Funes, más conocida como «Charo», de las Religiosas de San José, testigo de los últimos momentos de fray Carlos ese 18 de julio de 1976:

En la casa de las hermanas, los sacerdotes compartieron la cena con la comunidad. Eran alrededor de las 21:00; golpearon a la puerta y atendió el padre Carlos. Preguntaron por el padre Gabriel: «Acá está», contestó. «¿Y el padre Carlos?». «Soy yo», respondió. Salieron y luego pasaron a una habitación que teníamos frente a la cocina comedor. Pasados unos minutos, los padres volvieron a la cocina y el padre Gabriel dijo: «No vamos a poder viajar juntos a la reunión de mañana porque esta noche viajamos con estas personas a La Rioja ya que quieren tomarnos declaraciones acerca de unos presos». En ese momento, efectivamente, había gente presa: el intendente, los sacerdotes de Olta y otros. Nosotras les preguntamos: «¿Les pidieron la credencial? ¿Saben quiénes son?». El padre Gabriel contestó: «Sí, son de la Federal». […] El padre Carlitos pasó al cine y le dijo a María del Huerto (Cata), que era responsable del equipo encargado: «Nos vienen a buscar, nos llevan a La Rioja; si no volvemos, búsquennos». (2075)

Días después, unos empleados ferroviarios encontraron los cuerpos acribillados y con signos de tortura de los dos sacerdotes, a la vera de las vías en el Bajo de Luna, un paraje a siete kilómetros de El Chamical. Fue el primer mensaje claro que recibió monseñor Angelelli sobre el círculo que se cerraba sobre su persona; el 25 de julio fue asesinado frente a su familia el laico comprometido con la pastoral

rural Wenceslao Pedernera, y finalmente el 4 de agosto en un accidente fraguado le llega el momento al obispo riojano.

Carlos de Dios Murias, junto a Gabriel Longueville, Wenceslao Pedernera y monseñor Enrique Angelelli, fueron reconocidos como mártires por la Iglesia católica. Su misa de beatificación se celebró en esa querida tierra riojana el 27 de abril de 2019.

3.1.3. DEL COMPROMISO CRISTIANO A LA MILITANCIA REVOLUCIONARIA

En algunos casos, jóvenes cristianos con inquietudes hacia la vida religiosa, hicieron un proceso personal en el que sintieron que la radicalidad del Evangelio les pedía la opción por la lucha armada, en pro de la «liberación de los pobres».

3.1.3.1. HÉCTOR «TITO» CAMPOS

«Tito» Campos llegó como clérigo salesiano a la ciudad de Viedma, para comenzar los estudios de filosofía. Formó parte de esa comunidad religiosa desde 1967 a 1969. Como recuerda un compañero: «Era un hombre sencillo, generoso, tranquilo, trabajador incansable, siempre de muy buen humor y a la mano… con una ancha mansedumbre tranquila, provinciana y evangélica». (2076)

Más tarde, Campos descubrió que no era a través de la vida religiosa donde podría cumplir con sus deseos de mayor compromiso en favor de los más pobres y desprotegidos. Retornó a su pueblo y comenzó a estudiar Trabajo Social en la Universidad. El 16 de noviembre de 1972 ingresó como operario en YPF. Paralelamente comenzó su militancia política en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). Lo recibido en sus años de seminario le dio la oportunidad de aportar en la formación de los jóvenes que se iban acercando al partido. El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), rama armada del PRT, había comenzado acciones en la provincia de Tucumán desde mediados de 1974. Gladis Sepúlveda, oriunda de Cipolletti y militante del Partido, recuerda:

En el 75, el PRT reclutó a compañeros que quisieran ir a Tucumán a reforzar la lucha de los guerrilleros; de acá se anotaron algunos. Tengo conocimiento de dos, de Adriano Ramírez y de Héctor «Tito» Campos […]. Yo no sabía en ese entonces que se habían ido. Adriano dijo que dejaba la carrera de Letras y Tito que se iba a estudiar a La Plata por problemas familiares. (2077)

También Dora Seguel, militante adolescente del PRT y, tanto ella

como su familia, muy cercana a Campos, nos dejó su testimonio:

Tito había estudiado para ser cura, pero se dio cuenta de que repartiendo hostias no iba a cambiar el mundo y empezó Servicio Social, pero después también se dio cuenta de que repartiendo chapas no iba a cambiar el mundo y entró en el partido, y al final se fue a luchar a Tucumán porque vio que sin las armas no era posible ningún cambio. Para nosotros fue un impacto, porque hasta ese momento nuestra militancia era más que nada formación. Mi mamá le dijo: «No vayas, no naciste para matar», pero él le dijo que lo necesitaban y le prometió que iba a volver. (2078)

Héctor «Tito» Campos cayó el 9 de octubre de 1975 en el llamado «Combate de San Gabriel», en el Arroyo San Gabriel y la Ruta Nacional 38, Acheral (Monteros, provincia de Tucumán) durante el Operativo Independencia, llevado a cabo por las Fuerzas Armadas. Los cuerpos de los fallecidos fueron enterrados como NN. (2079)

3.1.3.2. IGNACIO JOSÉ BERTRÁN (2080)

Después de concluir sus estudios secundarios y como fruto de su maduración cristiana ingresó a la Compañía de Jesús. Terminado el noviciado pasó a estudiar filosofía y teología en el Colegio Máximo, en San Miguel. Trabajó un tiempo con el padre José María «Macuca» Llorens sj, en Mendoza.

A partir de febrero de 1970 un grupo de seis estudiantes de teología, acompañados por los sacerdotes Francisco Jalics y Orlando Yorio, se instalaron en una casa en Ituzaingó. Si bien dependían del Colegio Máximo, desarrollaron un estilo de vida religiosa con características más parecidas al común de la gente de la zona, incluyendo el procurar su propio sustento económico. Ese mismo año fue elegido como primer consejero estudiantil en el Consejo de la Facultad de Teología y Filosofía de San Miguel de la Universidad del Salvador y, como tal, colaboró en la organización de las Jornadas Académicas, desde 1970 hasta 1975. (2081) A la vez realizaba el apostolado en el barrio Santa Brígida de San Miguel. Sus compromisos se fueron ampliando, como dice su hermana María Teresa:

[Allí] además de hablar de Jesucristo, ayudaba como aprendiz de albañil a levantar paredes de casas de compañeros del barrio. Poco a poco fue dejando para otro momento su tarea evangelizadora formal, y comenzó a hablar del barrio, de la clase obrera, de política, mientras los ayudaba en la construcción de sus casas. Eso sí, estaba seguro de estar evangelizando. [...] Estaba convencido de que esos amigos y

Jesús eran la misma razón por la que estaba ahí. (2082)

Ignacio dejó la vida religiosa y se incorporó a la militancia revolucionaria, ingresando a la organización Montoneros. Llegó a ser oficial primero y parte del Secretariado Político Nacional. El 29 de septiembre de 1976 murió en un operativo en el barrio de Villa Luro, de la Ciudad de Buenos Aires. Junto con él murieron los otros integrantes del secretariado, entre ellos María Victoria Walsh, hija del periodista Rodolfo Walsh. (2083)

3.1.3.3. OSCAR HODOLA (2084)

Concluido el noviciado salesiano se trasladó a estudiar filosofía en Viedma (provincia de Río Negro). Luego de tres años estudiando filosofía, en 1969, Oscar decidió dejar la congregación. Volvió a su pueblo y se empleó en la llamada «obra del siglo»: la construcción de la represa del Chocón. Estando allí, participó del conflicto entre los obreros y la empresa entre 1969 y 1970. Los apoyó el obispo diocesano Jaime de Nevares.

Más adelante, en la empresa Pilas Vidor SA, (2085) las condiciones de trabajo, la falta de pago de los sueldos y la no aceptación de la empresa de la representación obrera de Hodola, llevaron a la realización de diversos paros. Más tarde militó en el Partido Revolucionario de los Trabajadores.

El 2 de septiembre de 1975 nació de su unión con Sirena Acuña, Pablo Marcelo. El niño tenía apenas un año y dos meses cuando tuvo que ser internado por bronquiolitis. En la madrugada del 16 de noviembre de 1976, estando en el hospital de Cutral Co, se enteraron de que se había realizado un operativo con gente de civil en su casa. Hodola era considerado «contacto de la organización político-militar ERP en la zona», y a partir de ahí tuvo pedido de captura. Los Hodola pasaron a la clandestinidad.

El 12 de mayo de 1977 un grupo de hombres armados secuestraron a Oscar y Sirena; Pablo tenía un año y ocho meses. El grupo de tareas lo dejó en la casa de una vecina, donde luego fue retirado por sus abuelos. (2086)

3.1.3.4. REGINO ADOLFO GONZÁLEZ

Como salesiano comenzó sus estudios de filosofía en Viedma (provincia de Río Negro), donde estuvo desde 1965 a 1967. Testimonia un compañero: «Era un tipo que estaba como en otro nivel […] muy capaz y muy inteligente. Creo que sobresalía con respecto a

los otros. Naturalmente salía en él el tipo organizador, medio líder que podía tomar roles de conducción. Sobre todo, intelectualmente creo que era sobresaliente». (2087)

En 1968, dejó la congregación salesiana; mantuvo contacto con varios integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Trabajó en una empresa de computadoras, ingresó a la Universidad para continuar estudiando filosofía, y se incorporó a la Juventud Peronista. Se casó con María Consuelo y tuvieron tres hijas. Entre ese año y 1976 nacieron sus tres hijas: Delia Teresa, Eva Judit y Mariana.

Participó políticamente en el Frente Justicialista de Liberación. Se integró a Montoneros y a partir de 1975 asumió la dirección del Área Internacional. Después del golpe de 1976 comenzó a viajar con su familia por distintos países. Cuenta su esposa: «Acompañado del ex gobernador de Buenos Aires, Oscar Bidegain y otros líderes peronistas colabora con la formación de un movimiento que represente a la izquierda del peronismo en el exterior». (2088)

Así se sumó a la llamada «contraofensiva» de Montoneros. Vuelto a Argentina, a partir del trabajo internacional realizado, tuvo una mirada distinta de las corrientes dominantes en el Movimiento; sobre todo rechazaba el verticalismo que se imponía cada vez más. Meses después, sin la autorización de sus superiores, logró traer al país a su esposa e hijas y se instalaron en una casa en Munro.

El 13 de septiembre de 1979, un operativo militar secuestró a su familia; las niñas tenían entre cinco y tres años. También fue arrestado González, y llevado al campo de concentración de Campo de Mayo. Sus hijas fueron entregadas a sus abuelos; su esposa, que no era militante montonera, estuvo en prisión hasta 1983. Regino nunca apareció.

3.1.3.5. MIGUEL ÁNGEL NICOLAU (2089)

Siendo todavía seminarista salesiano, Miguel Ángel Nicolau, fue destinado al colegio Don Bosco de San Nicolás (provincia de Buenos Aires) hacia 1972. Allí daba clases de religión e historia, y se relacionó intensamente con los distintos grupos de jóvenes. Como en tantos otros colegios, las actividades religiosas se potenciaban especialmente con quienes soñaban con un mundo distinto. La complejidad de esa época no presentaba límites tan definidos entre el compromiso político y el religioso. Miguel acompañó al Movimiento Mallinista. Este grupo nacía de una experiencia de retiro. Mientras se organizaban estos

movimientos, paralelamente nacía el centro de estudiantes, cercano a la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y a Montoneros, con los que el joven salesiano empezó a relacionarse.

Nicolau fue ordenado sacerdote, en 1974, por el obispo de San Nicolás monseñor Carlos Ponce de León, y destinado al Colegio San José de Rosario (provincia de Santa Fe). A finales de ese año organizó una misión en Puerto Aragón, una zona de pescadores. Participan también alumnas del Colegio María Auxiliadora de Rosario junto a la hermana Inés Wenk. Ese mes y medio de convivencia con los pobres, fue decisiva en las opciones de ese grupo

En su nuevo destino, el padre Nicolau comenzó a estudiar psicología en la Universidad Nacional de Rosario, y desde su trabajo en el Colegio San José, animó la creación y desarrollo de lla UES. «Luego del golpe, Miguel Ángel dejó el San José tras la caída de varios compañeros que estaban en su grupo. Pidió entonces una licencia eclesiástica por un año y se fue a vivir a casas de estudiantes, mientras tenía militancia clandestina». (2090)

El inspector salesiano de Rosario, Francisco Tessarolo le planteó que para seguir con su compromiso político debía hacerlo desde el laicado. Miguel se mudó a una pensión. El 27 de enero de 1977 fue secuestrado de su vivienda y se lo trasladó al Servicio de Información. En el juicio oral denominado «Causa Díaz Bessone», la testigo María del Carmen Sillato describió los «tremendos tormentos aplicados contra el cura Miguel Ángel Nicolau».

Un detalle ilustrativo sobre este caso y la mentalidad reinante en esos tiempos lo ofrece Nagib Nasser, que relata:

Durante una reunión de decanato de mi parroquia, allá por el 77, todos hablábamos mal del seminario (de Córdoba) […] Entonces [el padre Miguel Ángel] Regueiro, capellán militar, se puso a defender la política que se llevaba para el seminario: que finalmente se estaba poniendo orden. Y como ejemplo de lo mal que andaba el seminario […] dijo: «Nicolau se había puesto tan marxista que fue necesario matarlo». Yo le dije: «Pero ¿estás loco? ¿Cómo es posible razonar de esa manera?». (2091)

3.1.3.6. EL PADRE JORGE ADUR (2092)

En 1968, el sacerdote Jorge Adur se hizo cargo de la formación de los jóvenes aspirantes a la vida religiosa de los Agustinos Asuncionistas. Fue designado superior del Centro Vocacional

Asuncionista, en Olivos (zona norte del gran Buenos Aires). Fue nombrado también delegado del provincial de América del Sur. (2093)

No era un tiempo calmo para los asuncionistas; las ansias de redefinición de su carisma generaban tensiones ásperas, y una esperanza de estar gestando algo nuevo, aunque no se vislumbrara con claridad sus perfiles. Cuenta el padre Juan Donoso sobre el Capítulo Provincial en 1968:

[…] se evidenciaron dos tendencias sobre el modo de entender el compromiso político y social […] una línea radical, que lo equiparaba con el compromiso político (de tipo) partidista, sostenida por el padre Jorge Adur y los jóvenes estudiantes de la Argentina, junto con dos o tres religiosos de Chile […]; otra línea moderada, [para la cual este compromiso consistía en] llevar una vida pobre, [asumir] la lucha por la justicia social e insertarse en los ambientes populares. (2094)

El padre Jorge llevó a la práctica esa línea en su actividad sacerdotal. El núcleo del mensaje era que el cristiano se caracteriza un compromiso de vida, que en ese momento no debía dejar de lado lo político, expresión suprema del amor.

Discutían, seminaristas, religiosos y laicos, si la opción por la violencia armada como parte de este compromiso estaba justificada. En distintas situaciones se tomaron opciones diversas ante la violencia. El padre Jorge Adur no la rechazaba, pero en los distintos testimonios que hemos recogido no queda claro si la alentaba o no.

El compromiso político lo llevó a acercarse a la Juventud Peronista, y a los distintos grupos que iban surgiendo en esos días. Con su presencia fácilmente alentó esos vientos de búsqueda, cambio y lucha. Integró el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y fue asesor nacional de Acción Misionera Argentina y participó en una diversidad de ámbitos.

Las misas del domingo a la tarde en «La Unidad» desbordaban de jóvenes deseosos de encontrar caminos para sus deseos de cambios. Uno de aquellos jóvenes recuerda: «Eran misas invitando al compromiso social fuerte. Yo no quería responder con la violencia, y eso me separaba de algunos. Siendo jóvenes era difícil discernir qué era lo violento, qué no era, y si era bueno o no. Nunca oí decir explícitamente algo violento a Jorge Adur. Pero sí eran misas que llevaban a comprometerse hasta dar la vida». (2095)

Muy tempranamente Jorge Adur se relacionó con Montoneros. El

14 de septiembre de 1970 concelebró en la parroquia San Francisco Solano, de Villa Luro, con los padres Hernán Benítez, Carlos Mugica, Jorge Vernazza, Rodolfo Ricciardelli ante los cuerpos de Fernando Abal Medina y Carlos Gustavo Ramus, muertos en un enfrentamiento. Era habitual que algún grupo Montonero se reuniera en los salones parroquiales. (2096) La relación y el acompañamiento de Adur a los jóvenes que militaban en la UES, la JP e incluso en Montoneros, eran activos por lo menos hasta 1974. En algún momento de este año entró en crisis con la organización de la izquierda peronista, y dejó la militancia por varios meses. (2097)

A partir de 1972, algunos seminaristas vivieron insertos en un barrio popular del Gran Buenos Aires: Luis Ramón Rendón, Pablo Smolders y Carlos Di Pietro fueron a vivir al Barrio Luna en Villa Tesei (actual partido de Hurlingham). La comunidad no tenía superior propio ya que seguía dependiendo de la casa de Olivos. Pasado un tiempo, el obispo de Morón, monseñor Miguel Raspanti, que deseaba la presencia estable de un sacerdote, pidió a los asuncionistas que se cerrara la casa. Paralelamente, la congregación decidió que el padre Ramiro López Sotelino se hiciera cargo del noviciado en Nuestra Señora de la Unidad, desde principios de 1975.

Debido a esto el padre Adur consiguió del padre Jorge Bergoglio, provincial de los jesuitas, la autorización para encargarse de la capilla del barrio La Manuelita (partido de San Miguel), cercano al Colegio Máximo. Allí, al grupo que estaba en Villa Tesei, se sumó Raúl Rodríguez. (2098) Sobre la acción del padre Jorge en La Manuelita, recuerda Gerardo Burton: «En 1975, Adur ya estaba viviendo en San Miguel y tuvo varios problemas. Uno de ellos fue un enfrentamiento con un funcionario de la embajada norteamericana, que vivía en la zona […] Adur habló en contra suya en un sermón y a partir de ese momento comenzó a recibir amenazas». (2099)

Formó parte de Cristianos para la Liberación, una iniciativa dentro de Montoneros para reagrupar a los cristianos, laicos y sacerdotes. Entre el 20 y el 22 de marzo de 1976 realizaron su encuentro más numeroso con representantes de algunas provincias. Dos días después las Fuerzas Armadas tomaron el poder con un golpe de Estado.

Dentro de los que formaron parte de las comunidades asuncionistas, la primera víctima fue *Jorge Abelardo Flaccavento* , (2100) un joven de 29 años, empleado de una fábrica textil, ex alumno del colegio San Román, que fue postulante con Jorge Adur. Fue secuestrado en Buenos Aires el 14 de mayo de 1976. Entre el 3 y

el 4 de junio de ese año, fue secuestrado y asesinado *Juan Isla Casares* , ex seminarista asuncionista de 22 años.

[Ese mismo día] aproximadamente a las 7 de la mañana, un grupo de personas llega hasta el lugar en varios automóviles. Varias personas armadas quedaron apostadas en las inmediaciones, los demás rodean la casa, ingresan a la misma y, al cabo de aproximadamente media hora, se retiran todos. Al retirarse conducen consigo en los automóviles a los Hnos. Carlos Antonio Felipe Di Pietro y Raúl Eduardo Rodríguez, ambos profesos perpetuos, alumnos de teología del Colegio Máximo. Eran los únicos integrantes de la comunidad que en ese momento se encuentran en la casa. (2101)

Los otros dos integrantes de la comunidad no estaban. *Luis Ramón Rendón* , que ya era diácono, estaba regresando de visitar a sus padres y fue avisado antes de ingresar al barrio. Se trasladó a Santos Lugares y de allí fue enviado a Chile. Avisado el padre Adur del operativo, e intuyendo que era él la persona que buscaban, siguió escondiéndose en distintos lugares hasta trasladarse al Monasterio benedictino de Santa María de Los Toldos. Un mes después, el 20 de julio de 1976, por intervención de la Nunciatura Apostólica dejó Argentina rumbo a Roma, y de allí se trasladó a Francia.

Antes de continuar con el derrotero del padre Adur, quisiéramos volver a poner la mirada en algunas víctimas de sus comunidades: (2102)

Juan Isla Casares o «Juan el Bueno», como le decían en el barrio, era hijo de una familia numerosa de San Isidro, y había nacido el 26 de septiembre de 1953. Participaba, como tantos otros jóvenes de la comunidad de Nuestra Sra. de la Unidad, en Olivos. Allí se integró a los grupos de la Juventud Independiente Católica y se relacionó con militantes del peronismo revolucionario. Ingresó al noviciado asuncionista donde estuvo entre 1974 y 1975. Ese año se retiró sin llegar a hacer los primeros votos y comenzó a militar en Montoneros. Se cree que fue abatido en un tiroteo en la madrugada del 4 de junio. Su hermano Marcelo, que había sido llevado por la fuerza cuando lo buscaban, vio que lo subían a un auto, pero supone que ya estaba sin vida. (2103)

Carlos Antonio Felipe Di Pietro nació el 8 de agosto de 1944 en la ciudad de Buenos Aires. A sus 16 años, falleció su papá, y tuvo que conseguir trabajo por ser hijo único. Era vecino de la Parroquia de Nuestra Señora de la Unidad de Olivos; allí despertó su deseo de consagración. El 6 de marzo de 1967 ingresó en el Centro Vocacional

Asuncionista. En 1970, siendo postulante, terminó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional Domingo F. Sarmiento. En esos años fue asesor de Acción Misionera Argentina y trabajó en la pastoral vocacional de la congregación y de la Conferencia Argentina de Religiosos. Después de hacer el noviciado, emitió sus primeros votos el 25 de marzo de 1972. Estudió filosofía y teología en el Colegio Máximo de los jesuitas, en San Miguel. Formó parte de la experiencia de inserción que hicieron los asuncionistas, primero en el Barrio Luna (Villa Tesei, actual partido de Hurlingham) y luego en el Barrio La Manuelita (partido de San Miguel), donde fue secuestrado el 4 de junio de 1976. Había realizado sus votos perpetuos el 30 de noviembre de 1975, en el Santuario Nuestra Señora de Lourdes en Santos Lugares.

Raúl Eduardo Rodríguez nació en Lobos (provincia de Buenos Aires) el 29 de marzo de 1947. Conoció a los asuncionistas a través de la revista *Esquiú* . El 1º de octubre de 1967 ingresó en el Centro Vocacional y completó la secundaria en el Colegio Nacional Domingo F. Sarmiento. Junto con Carlos Di Pietro redactaron un catecismo rural para las misiones de AMA. Emitió los votos simples el 25 de marzo de 1972. Estudió en el Colegio Máximo y algunas materias de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Fue parte de la comunidad en Barrio Luna y en La Manuelita, donde era catequista. En esos años fue instructor de yoga rítmica en el Centro Al Yogui (al lado del Hospital de San Isidro). Hizo los votos perpetuos el 30 de noviembre de 1975, en el Santuario Nuestra Señora de Lourdes en Santos Lugares. También fue secuestrado el 4 de junio de 1976.

En los primeros meses de 1976, Carlos y Raúl habían pedido a la congregación un permiso para hacer una experiencia de vida contemplativa, enmarcado en el Movimiento «Soledad Mariana» fundada en ese tiempo por el monje trapense Bernardo Olivera. La solicitud no fue aceptada en su totalidad, y las limitaciones propuestas hicieron posponer el proyecto que quedó trunco por su desaparición. Las cartas que escriben ambos a los superiores, en esos días, tienen un marcado tinte martirial y profético que nos parece oportuno señalar. En el día de Pascua, 18 de abril de 1976, escribe Raúl Rodríguez: «Creo firmemente que la Cruz del Señor cubre con su sombra no solo nuestras vidas, sino toda la realidad del país y del mundo, y donde hay cruz hay resurrección, por lo tanto Aleluya!!!». (2104)

Jorge Adur, instalado en París, se desempeñó en distintas actividades pastorales, además de ponerse en contacto con los movimientos que denunciaban los crímenes de la dictadura argentina y con los exiliados. El 1º de julio de 1978, en una carta firmada de

puño y letra, Adur informa que ha decidido aceptar el pedido de la Comandancia y convertirse en Capellán del Ejército Montonero:

Antes que nada es el Evangelio el que me dice: «Cuando alguien te pida hacer mil pasos con él, harás dos mil». Pero es también, y sobre todo, la Iglesia, que busca la justicia y la debe practicar, la que me lleva a mostrar a mi pueblo la voluntad irrenunciable de acompañar a aquellos que asumen integralmente la lucha por la liberación de nuestra querida patria. (2105)

Esta designación por parte de Montoneros fue comunicada oficialmente a la Santa Sede, por carta del 10 de julio de ese año, enviada por Horacio Mendizábal, comandante del Ejército Montonero al cardenal Jean Villot, Secretario de Estado Vaticano. (2106) ¿Cuál fue la actitud de la Curia Romana y de los Asuncionistas frente a esta situación tan atípica? Cuenta el padre Roberto Favre:

El hecho es que, una vez conocida la designación que le otorgó la cúpula montonera, la Santa Sede pidió informes a la Congregación acerca de su actuación y sugirió que la Congregación buscara una solución adecuada para una situación que se consideraba a todas luces irregular. Después de esto, la autoridad del Instituto hizo conocer al padre Adur la posición de la Santa Sede y le sugirió que él mismo buscara la decisión más conveniente, vista la incompatibilidad señalada entre ambas situaciones. Esto supone indudablemente dos cosas: Que la Congregación nunca lo autorizó [...] a asumir los compromisos que tomó por propia iniciativa; y que cuando se produjeron su detención y su desaparición seguía siendo religioso y ejercía las facultades propias del sacerdocio, pues nunca le fue impuesta tal sanción. (2107)

Ejerciendo su rol de capellán, acompañó la preparación de los militantes montoneros para la llamada «contraofensiva». Eso hizo que varias veces ingresara y saliera de Argentina. El 26 de junio de 1980 fue secuestrado en la frontera entre Paso de los Libres y Uruguayana. Se cree que fue fusilado en Campo de Mayo. Nunca más se supo de su destino.

3.1.4. VÍCTIMAS POR SU COMPROMISO CON LOS POBRES Y CON FAMILIARES DE LOS DESAPARECIDOS

3.1.4.1. MARÍA DE LAS MERCEDES GÓMEZ (2108)

A finales de la década de 1960, María de las Mercedes ingresó en el noviciado de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires, en la ciudad de Córdoba. No llegó a emitir los votos religiosos. (2109) Participó en los acontecimientos del «Cordobazo» el 29 y 30 de mayo de ese año. El sociólogo Lisandro Silva Mariños dice sobre esta época de su vida: «Con… dos catequistas actuaron en los asentamientos cercanos al río de la villa del Bajo Yapeyú… Fue un paso más en la ruptura de Mercedes con su mandato familiar y religioso». (2110)

Conoció en la villa al padre Carlos Fugante, cura obrero y parte del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Luego se relacionó con el Partido Revolucionario de los Trabajadores ligado al Ejército Revolucionario del Pueblo. Carlos y Mercedes se casaron por civil y por Iglesia, en una celebración presidida por Nelio Rougier.

El 21 marzo de 1975, en la esquina de avenida Patria y Libertad del barrio General Paz, de la ciudad de Córdoba, Mercedes y Graciela Maorenzic fueron secuestradas y desaparecidas. «Mecha» estaba cursando su séptimo mes de embarazo; se cree que fue ejecutada después de dar a luz. Es considerada una de las primeras desaparecidas de la provincia de Córdoba.

3.1.4.2. MÓNICA QUINTEIRO (2111)

La búsqueda de la renovación producía con frecuencia a menudo incomprensiones y desgarros. Las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia no fueron la excepción. Alrededor de veinte religiosas dejaron la comunidad en esos años. En 1972, las hermanas Graciela (Mónica Quinteiro) y Cecilia se mudaron a la villa del Bajo Flores, en una casa adquirida por la congregación, para estar más cerca de los pobres.

En ese lugar, algunos jóvenes entre quienes se encontraban algunas ex alumnas, como Mónica Mignone y Martha Vásquez, desarrollaban en la «Escuelita de Belén» una intensa actividad evangelizadora y social, acompañadas por dos salesianos jóvenes: Roberto «Tito» González y Esteban Felgueras. Algunos de ellos participaron de las columnas del barrio que marcharon a Ezeiza a recibir al general Perón, el 17 de noviembre de 1972.

A partir de 1975 participaron en el Movimiento Villero Peronista. Al no poder consultar los archivos de la congregación, no hemos podido saber con exactitud cuál era en ese año la situación canónica

de la hermana Graciela. Según su sobrino, el fiscal Diego Molina Pico: «Debía resolver una encrucijada personal: ingresar como monja de clausura o colgar los hábitos. Fue durante esa transición —asegura— cuando empezó a trabajar como administrativa en las dependencias de la Sociedad Militar Seguro de Vida». (2112)

El 14 de mayo de 1976, en operativos sucesivos, fueron secuestrados los jóvenes del llamado «Grupo de Bajo Flores»: María Marta Vásquez (embarazada) y su marido, César Amadeo Lugones; Beatriz Carolina Carbonel junto a su esposo Horacio Pérez Weiss; María Ester Lorusso Lammle y Mónica Candelaria Mignone. Su desaparición y búsqueda tuvieron la particularidad de ser ella misma de una familia que se movía en el ámbito de la Armada. Nunca más se tuvieron noticias de ella. Solo en el testimonio que ofreció el padre Orlando Yorio, que fuera secuestrado en mayo de 1976 junto con Francisco Jalics, se hace referencia a la presencia de Mónica en la ESMA.

3.1.4.3. CÉSAR HUGO LOKER COOK

En 1976, los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que discernían cómo estar más presentes entre los pobres, fundaron una comunidad en San Salvador de Jujuy. Allí fue el hermano César. Se instalaron el 23 de abril de 1971, en el barrio San Pedrito, ubicado en las afueras de la ciudad. Vivían con el padre Oscar Catari, a cargo de la parroquia San Pedro y San Pablo. Unos días después el hermano César escribía, «A diario se presentan novedades. La catequesis de iniciación en la zona y el entretenimiento de los changos cuenta con nuestra colaboración. La gente grande poco a poco va conociendo nuestra existencia; ya tuvimos una reunión con los padres y diversos contactos». (2113)

Esta realidad les exigía un fuerte compromiso espiritual y humano. La opción de mantenerse con su propio trabajo hizo que decidieran elaborar artículos regionales y de camas cuchetas. El hermano César además empezó a dar clases en distintos establecimientos.

Hacia 1972 los tres hermanos se desempeñaban en el Ministerio de Bienestar Social de la Provincia; el hermano César trabajó en la Dirección de Asistencia a la Comunidad como psicopedagogo. Allí conoció a la psicóloga Carmen Rosa Vilte. En el mismo año, Loker dejó la congregación y tiempo después se casó con Carmen. Ambos continuaron como empleados del gobierno provincial. El 24 de mayo de 1976 fueron secuestrados; César tenía 41 años, y Carmen, 30 años.

Nunca se supo más de ellos. (2114)

3.1.4.4. ALICE DOMON Y LÉONIE DUQUET (2115)

El hecho mismo del secuestro y desaparición de las «monjas francesas» es uno de los más conocidos y referidos por distintos autores o por la prensa. Haremos aquí una breve reseña de las circunstancias previas a su secuestro y desaparición.

Alice Domon llegó a la Argentina el 5 de febrero de 1967. Trabajó primero en el obispado de Morón (provincia de Buenos Aires), donde se encontró con sor Léonie Duquet, ambas hermanas de las Misiones Extranjeras. Se dedicaron a la catequesis especial, en la Casa de la Caridad y en el Barrio Belgrano, cercano a la Base Aérea Militar.

Léonie partió ese mismo año a El Malleo (provincia de Neuquén). En 1969 volvió al Gran Buenos Aires: vivió en una capilla en Ramos Mejía y trabajó en la catequesis del Colegio Sagrado Corazón de Castelar. Mientras tanto, Alice se insertó en Villa Lugano junto con la hermana Monserrat. El 28 de noviembre de 1973 se trasladó a Perugorría (provincia de Corrientes) donde colaboraban con las Ligas Agrarias, promovidas por el obispo de Goya, monseñor Alberto Devoto.

La hermana Alice vivió allí un hondo compromiso cristiano en favor de la justicia social. El 9 de julio de 1974 escribía a sus padres:

Para mí está todo bien, como mi trabajo en medio de los campesinos con los que comparto la vida familiar y la lucha por un mundo mejor, donde todos juntos vamos a tener las mismas oportunidades, derechos y deberes. Por el momento, estamos muy lejos de esto, sobre todo aquí, en un país donde la tierra es rica y produce todo lo que se quiere y hay personas que pasan hambre a pesar de una vida entera de trabajo duro y penoso. Los ricos piensan todo a su favor y oprimen a los pobres, los intimidan, toman sus decisiones sin pensar en los demás, que son los trabajadores o los que están sin trabajo. (2116)

En 1975 fue elegida para participar en el Capítulo General de su congregación. Durante los meses de encuentro, Sor Alice puso su vida y la de sus amigos ante Dios, y tomó una determinación; el 30 de agosto, en una carta a la superiora general, sor Marie Joseph Cotteau, se desvinculó formalmente de su familia religiosa: «Como ya les he explicado durante el Capítulo de 1975, vengo hoy a solicitar ser liberada de mi pertenencia al Instituto de las Hermanas de las

Misiones Extranjeras, con el que me he comprometido hace quince años por mi profesión religiosa. Es por una inserción más profunda entre los pobres que doy este paso». (2117)

Léonie Duquet se encontraba también en esa reunión y acompañó la elección de Alice. Poco después, Alice entró en contacto con el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, que había comenzado a funcionar el 27 de febrero de 1976. (2118) Desde allí, se puso al servicio de los «nuevos pobres» de esos días: los familiares de los cientos de desaparecidos que empezaban a teñir de dolor la vida argentina. Así, comenzó a participar de reuniones y manifestaciones, acompañar trámites, y hacer junto a las Madres de Plaza de Mayo, la ronda de los jueves. El 20 de septiembre de 1977 escribió:

Siento más de cerca la situación de las familias destruidas por la represión. ¿Cómo ayudarlos a interpretar la pasión que se vive con la separación forzosa de un ser querido, con tantas otras familias? Hay curas, hermanas, laicos consagrados, e incluso un obispo, que buscan con nosotros una respuesta del Señor y se comprometen a trasmitirla. (2119)

En la última carta que se conoce de Alice Domon, del 8 de noviembre de 1977, expresó el grado de compromiso con el dolor que acompaña, y la forma como intenta aportar desde su fe:

[…] realmente me siento más en comunión con tantas familias que sufren el mismo drama [el secuestro de sus seres queridos]. Tratamos de buscar la respuesta del Señor a la luz del Evangelio. Nuestra oración debe hacerse extensiva a todos y se expresa en diferentes formas: puede ser una huelga de hambre, una concentración, una carta abierta a los obispos […]. (2120)

En la organización de uno de estos actos fue secuestrada un mes después. El 8 de diciembre de 1977, con un grupo de Madres de Plaza de Mayo, junto a otros familiares. Se había infiltrado ahí el teniente de fragata Alfredo Astiz, que se había hecho pasar por hermano de un desaparecido. Dos días después en la capilla San Pablo, fue secuestrada la hermana Léonie Duquet. Según los testigos, fueron conducidas a la Escuela de Mecánica de la Armada, donde padecieron ultrajes y torturas terribles. En uno de los llamados «vuelos de la muerte» fueron arrojadas al mar. Nunca más se tuvo noticias de Sor Alice, pero el 29 de agosto de 2005 fueron identificados los restos de Sor Léonie, que habían aparecido en las playas entre Santa Teresita y Mar del Tuyú, y fueron enterrados como NN en el cementerio de General Lavalle (provincia de Buenos Aires).

3.1.5. VÍCTIMAS POR EL COMPROMISO SINDICAL Y OTROS

3.1.5.1. HÉCTOR OSCAR LAUGE (2121)

Nació el 11 de febrero de 1951 en Benito Juárez (provincia de Buenos Aires). Fue alumno del Colegio San José que los Hermanos de la Sagrada Familia tienen en la ciudad de Tandil (provincia de Buenos Aires), y luego seminarista, dato que no hemos podido corroborar. (2122)

En 1971 comenzó a estudiar derecho en la Universidad Nacional de Córdoba. Se integró a la organización Montoneros. Hasta el 21 de noviembre de 1975 trabajó como oficial administrativo en la Fiscalía de Estado, del Gobierno de Córdoba; después de esa fecha ingresó como operario en la FIAT-Materfer, dedicada a la fabricación de material ferroviario.

Junto a otro obrero, Alfredo Fornosari, fueron secuestrados el 20 de diciembre de 1976, y trasladados al centro de detención conocido como «La Perla». El 27 de diciembre fueron asesinados por parte del grupo de Operaciones Especiales 3, en el barrio Santa Ana de Córdoba capital.

3.1.5.2. DOMINGO CACCIAMANI (2123)

Hacia principios de los años setenta se desempeñaba como sacerdote en la parroquia San Pablo y San Juan Bosco, en Mar del Plata. En los elencos salesianos a partir de 1973 hasta 1975 aparece como parte de la casa inspectorial; como se acostumbraba cuando los sacerdotes estaban en proceso de dejar la congregación.

En esos años se acercó a la militancia política participando del Peronismo de Base. El 7 de octubre de 1976 se encontraba en su trabajo en la Facultad de Turismo. Aproximadamente a las 20, respondiendo a un llamado telefónico, salió, dejando sus efectos personales. Según los testimonios recogidos, fue llevado al centro clandestino de detención «La Cueva», ubicado en la Base Aérea Militar de Mar del Plata. Allí sufrió, torturas y vejaciones. El recuerdo de sus últimos momentos lo tomamos de las palabras de Miguel Marcelo Garrote López:

Una noche […] uno de los compañeros que estaba ahí detenido, secuestrado, comienza a quejarse: «Dios mío cómo puede ser que pasen estas cosas, cómo el Señor permite estas cosas», la queja se incrementa. Uno de los represores entra y se pone a hablar con esta persona y […] escuché una discusión teológica absurda. En un

momento escuchamos un ruido, un cuerpo que cae y otro que comienza a correr. Ignoro si su intención era escaparse o que lo mataran para terminar con el sufrimiento. El represor […] disparó […]. Su compañero Eduardo Miranda también fue testigo del hecho. (2124)

Nunca se supo nada más de su destino. En la Conadep figura en el legajo 4680. Su caso fue incluido en causa judicial en la que se investigaron, probaron y condenaron delitos de lesa humanidad. (2125)

3.1.5.3. JULIO SANCRISTÓBAL MORALES (2126)

El hermano Julio vivía en la comunidad de Talca (Chile), después de haber pasado varios años en Argentina, donde había tenido distintos conflictos con la comunidad, los padres y algunos alumnos de los colegios. En el verano de 1977 vino a nuestro país acompañando los equipos de básquet de su colegio. Al finalizar sus compromisos decidió visitar algunos amigos en Rosario. En esa ciudad fue secuestrado en la noche del 5 de febrero. Según la colección de biografías de Hermanos de La Salle, llamada «Brillan como Estrellas»: (2127)

Enterados el Ejército y la policía de su presencia en la ciudad, decidieron su desaparición por una venganza personal, fruto de los problemas tenidos en aquella ciudad en 1975. La violencia y el desorden de aquellos años permitieron que un comando encapuchado ingresara al hotel donde estaba alojado y terminaran con su vida, echando el cadáver al río el 5 de febrero de 1977. (2128)

Figura en el informe de la Conadep, denuncia 6684, caso 24. (2129)

3.1.6. CASO PARADIGMÁTICO I: LA FRATERNIDAD DEL EVANGELIO

Un caso particular que nos ayuda a mirar las búsquedas, y opciones que durante estos años realizaron muchos hombres y mujeres dentro de la Vida Consagrada, es el del comienzo, desarrollo y fin de la Fraternidad del Evangelio en la Argentina. Esta comunidad, nacida dentro de la espiritualidad de Charles de Foucauld, comenzó su camino en julio de 1958, en Camargue, sur de Francia, por iniciativa de René Voillaume y de monseñor de Provenchères, arzobispo de Aix-en-Provence. A diferencia de los Hermanos de Jesús, con un acento más contemplativo, la Fraternidad del Evangelio se centra en la

cercanía con los pobres como lugar desde donde realizar su misión evangelizadora.

Debemos recordar el impacto que provocó, en muchos cristianos de nuestro país, la traducción al español del libro de René Voillaume, *En el corazón de las masas* . Las ansias de renovación de la vida a partir del Evangelio de Jesús, presentaba en las palabras encontradas en sus páginas una fuente de inspiración muy grande y convocante. Para una mejor comprensión de lo sucedido con la Fraternidad del Evangelio, vamos a dividirla en tres etapas.

3.1.6.1. PRIMERA ETAPA. INSERCIÓN, RENOVACIÓN Y COMPROMISO (1960-1969)

A partir de la fundación de los Hermanos del Evangelio, la dinámica de esta comunidad hace que se multipliquen en pocos años pequeñas fraternidades en varios lugares. En ese contexto de expansión es que se ubica la llegada del primer grupo a la Argentina: Arturo Paoli, Marcelo Laffage y Esteban de Quirini, (2130) en enero de 1960. A partir de un contrato con monseñor Iriarte, obispo de Resistencia, la pequeña comunidad recorrió distintos parajes que habían pertenecido a la empresa La Forestal, que al retirarse dejó un tendal de miseria. (2131) Por fin, el lugar elegido para instalarse fue Fortín Olmos.

La Fraternidad ponía su acento en compartir la vida de los pobres, su amistad y lucha. (2132) Lentamente, los tres religiosos van adentrándose en la historia y la vida de esta pequeña población, compartiendo su tiempo, anhelos y dolores. La falta de trabajo era la consecuencia inmediata del abandono de la empresa inglesa. Los hombres de Fortín Olmos se dividían en un pequeño grupo de los llamados «contratistas» o antiguos capataces y por otro lado estaba la mayoría compuesta por los hacheros, arrastrados a una vida de semiesclavitud y explotación. (2133)

La respuesta que los Hermanos del Evangelio ofrecieron fue la del trabajo en Cooperativa. Con este objetivo impulsaron la fundación de «Ayuda Fraternal Fortín Olmos, Cooperativa Agraria y Forestal Limitada» en mayo de 1962, con el objetivo de la compra de terrenos disponibles para explotarlos en forma común. (2134) La iniciativa tuvo un fuerte espaldarazo con la donación de 20.000 dólares por parte del papa Pablo VI, amigo de Paoli. (2135)

Paralelamente a esta tarea, el padre Arturo Paoli desplegó una intensa actividad dando charlas y retiros, encontrándose con distintos

tipos de grupos, tanto en Santa Fe como en Buenos Aires y otros puntos del país. Centrado en el mensaje de la renovación evangélica de la vida de la Iglesia y en su experiencia en Fortín Olmos, se fue encontrando con distintos jóvenes ansiosos de una vida de fe con mayor coherencia. (2136) Así fueron llegando a Fortín Olmos la educadora Ana María Seghezzo y su esposo, el doctor Rubén D'Urbano, los agrónomos Iván Bartolucci y Camilo Quarim; Juan Francisco Beláustegui con su esposa Mirta, entre otros.

Para esa comunidad de cristianos que vivían el posconcilio, la experiencia en Fortín Olmos era tan exigente y desafiante como maravillosa. De ese encuentro fueron naciendo talleres de tejido, que llegaron a vender sus prendas en Bélgica, un aserradero, el almacén de ramos generales, la capilla, entre otras realizaciones.

Pero tantos años de sumisión e injusticia no podían de cambiar en poco tiempo. Las diferencias entre hacheros y contratistas seguían teniendo muchos de los males heredados de otras épocas. Decía el padre Paoli: «Nuestro ideal, en principio, fue un ideal de reconciliación, de unión de todas las partes, de ser imparciales frente a las personas que encontrábamos. Después nos dimos cuenta de que no era posible, porque prácticamente se daba una separación tan absoluta, tan marcada, tan injusta… Que tuvimos que tomar partido, decididamente en nombre del Evangelio». (2137)

El ponerse con tanta fuerza del lado de los hacheros fue generando suspicacias, rechazo y persecución. La incomprensión sobre esta forma de actuar se puede ver reflejada en el testimonio que brinda para un documental doña Amadea Velazco de Bártolo, histórica docente de Fortín Olmos:

El padre Arturo Paoli con sus colaboradores, Marcelo Laffage, que ejercía su acción marxista […] Porque aparentemente ellos eran muy buenitos, pero yo veía que estaban desgastando la educación nacionalista que teníamos. A mí lo que más me impactó fue una conversación que tenía el padre con los jóvenes, diciéndoles que ellos eran libres, que no tenían que estar sujetos al autoritarismo paterno, que Dios los hizo libres y que ellos hagan su voluntad. Y eso lo oí en mi escuela. Porque el padre Paoli, su actividad era esa: las cabezas del pueblo, contra la cabeza de Amadea. (2138)

Las calumnias y hostilidades se fueron extendiendo, y paralelamente, la experiencia de la cooperativa entró en una etapa crítica de confrontación y agotamiento por parte de los que animaban el proyecto. Denuncias de todo tipo, la presencia de algunos militantes

que querían aprovechar la movilización de los pobres, los debates sobre el uso de la violencia, y las primeras detenciones de Arturo Paoli y Esteban de Quirini en 1968, fueron anunciando el fin de esta primera etapa que concentró todas las fuerzas de la Fraternidad en los proyectos de Fortín Olmos.

3.1.6.2. SEGUNDA ETAPA. EXPANSIÓN, RADICALIZACIÓN Y COMIENZO DE LA PERSECUCIÓN (1970-1974)

Más allá de estar pasando por una etapa crítica en el desarrollo de la experiencia de Fortín Olmos, esa presencia eclesial y las palabras de Arturo Paoli, suscitaba la admiración de muchos hombres y mujeres deseosos de un cristianismo renovado comprometido con el destino de los más pobres. Eran varios los que se habían acercado a formar parte de la Fraternidad, tanto laicos, como clérigos, y entre ellos, tanto sacerdotes diocesanos como religiosos. Además, en la segunda mitad de la década de 1960 se habían incorporado los Hermanos Mario Grippo y Enrique de Solan. (2139) Estas circunstancias favorecieron el multiplicar las presencias en Argentina. Así, Marcelo Laffage marcha a Buenos Aires, con la intención de comenzar una experiencia en La Boca. Esteban de Quirini ya hacía un tiempo se había trasladado a algunos kilómetros de Fortín Olmos, comunidad que a partir de 1970 estaba bajo control policial.

A finales de 1969, en un retiro de los Hermanitos y Hermanitas del Evangelio de América Latina, realizado en Venezuela, decidieron abrir una comunidad de estudios eclesiásticos regional, y optaron por la cercanía de la Facultad de Teología y Filosofía de los Jesuitas en San Miguel (Buenos Aires). A cargo quedaría el padre Arturo Paoli, cuya presencia en Santa Fe costaba sostener. A principios de 1971 comenzó la presencia en la zona de Trujui (partido de Moreno, provincia de Buenos Aires), conformada por hermanos llegados de distintos lugares.

En los años siguientes se multiplicaron la cantidad de hermanos y las pequeñas comunidades se fueron expandiendo. Hacia principios de 1971 fundaron en las afueras de la ciudad de Córdoba. La integraban Nelio Rougier (ex sacerdote de Paraná), Felipe González (ex seminarista), Pascual Ranz y César Torres. Comprometidos con los vecinos y los recolectores de basura, ya en marzo de ese año son arrestados Torres y Rougier por su participación en el llamado «Viborazo». (2140) Este último fue radicalizando su compromiso político hasta ser aceptado como miembro del PRT. A mediados de 1974, luego de la muerte del general Perón, la persecución empezó a tener tonos más oscuros: tuvieron que irse de la villa.

A finales de 1971, bajo el auspicio de monseñor Enrique Angelelli, la Fraternidad se instaló en un molino abandonado en Suriyaco (provincia de La Rioja). Esta será la comunidad de «desierto» de los Hermanitos donde hicieron su noviciado varios nuevos miembros. Para quienes buscaban un cristianismo más comprometido con los pobres, Suriyaco será sinónimo de encuentro, reflexión y discernimiento. Allí la Fraternidad del Evangelio se reunió frecuentemente para discutir las distintas miradas sobre el nivel de compromiso que la realidad argentina exigía; se discutía el tema de la opción por la violencia y no todos estaban de acuerdo. El compromiso de los hermanos con las iniciativas de los vecinos, en el contexto de la creciente persecución de la Iglesia riojana, derivó en allanamientos y controles policiales continuos.

Otras tantas comunidades se afianzaron y nacieron en esta etapa, las que tuvieron distinta duración y desarrollo. Así, la fraternidad La Boca, nacida en 1970 con la presencia de Marcelo Laffage y Enzo Bona, fue echando raíces con el servicio en el Cottolengo de Don Orione, además de con exiliados y prostitutas, esto último a cargo de Ada D'Alessandro, consagrada laica. También surgió una fraternidad en el Barrio Abascal (José C. Paz) entre emigrados del interior de la Argentina, junto a paraguayos y bolivianos. Estará formada por Francisco Hulsen, Rogelio Vedovaldi y Héctor Artola; estos dos últimos junto a Antonio Lazzaroto y Marcos Cirio, en 1974 abrieron una comunidad en Campo Grande, treinta kilómetros al sur de la ciudad de Tucumán. Otras iniciativas tuvieron una duración efímera, como la de Paraná, o la de Rosario, acompañando a los recolectores de basura. Al no tener éxito en esta iniciativa, Mauricio Silva marchó a Buenos Aires para vivir su compromiso religioso entre los barrenderos de la ciudad.

Esta multiplicación de presencias entre los más pobres provocó la reacción del poder político y militar: con los allanamientos en las comunidades se iniciaron los primeros exilios de hermanos. Así, en 1972 salieron del país Max Decrop, de la fraternidad de Paraná y José Pineau, de la de Suriyaco, después de haber sido demorados por la policía. En mayo de 1974 la Policía Federal Argentina detuvo en Tucumán a los hermanos Rogelio Vedovaldi, Héctor Artola, Antonio Lazzaroto y Marcos Cirio. Después de doce días de ser golpeados y humillados, los liberaron. En ese mismo mes allanaron y se llevaron documentos de las oficinas de Ada D'Alessandro. La policía realizó un operativo en Barranca Yaco en busca de Nelio Rougier; al no encontrarlo detuvieron al matrimonio que vivía con él y que formaba parte de la fraternidad laica: Marita González, Felipe González y su hijo Carlos de un año.

En esos días aparecieron en la vía pública carteles con los nombres de los condenados a muerte por la Triple A, figurando Paoli en segundo lugar después de monseñor Angelelli. Ante esta situación crítica, los hermanos a través de la Nunciatura consiguieron que en diciembre de 1974 saliera al exilio el padre Arturo Paoli. (2141)

3.1.6.3. TERCERA ETAPA: REPRESIÓN Y FIN (1975-1977)

Esta última etapa muestra el destino trágico de la presencia de la Fraternidad del Evangelio en Argentina: el exilio, la cárcel, el asesinato o la desaparición forzada fue el destino de hombres y mujeres de la Iglesia.

El año 1975 marca el fin de la presencia de la Fraternidad del Evangelio en Fortín Olmos y Suriyaco, dos de las comunidades más emblemáticas e influyentes en la Argentina. Pero los hermanos, a pesar de este clima adverso, siguieron gestando el nacimiento de nuevas casas; así, en ese año se entrevistaron con monseñor Pironio y monseñor De Nevares en vistas a fundar en Mar del Plata y Neuquén, respectivamente. Si bien no se concretaron estos proyectos, sí se logró abrir una comunidad en Villa Soldati, donde se instalaron Chiche Kratzer y Patricio Rice.

En este año varios miembros o simpatizantes tuvieron que marchar al exilio. Dejaron el país los hermanos: Roger Gagnon, Rogelio Vedovaldi, Héctor Artola, Antonio Lazzaroto y Jerry Sullivan, además del matrimonio formado por Rubén D'Urbano y Ana María Seghezzo, tan importantes en el desarrollo del proyecto en Fortín Olmos. Pocos meses antes de que finalizara el año, la Fraternidad sufió el primer golpe fatal: el padre Nelio Rougier fue secuestrado en Tucumán, y no se tuvo más noticia de él.

En 1976 solo existían tres comunidades, todas en la Ciudad de Buenos Aires: La Boca, Malabia y Villa Soldati, cerrada en mayo de ese año. A pesar de esta frágil situación se acercaron a los hermanos nuevas vocaciones que provenían de otros ámbitos eclesiales: Pablo Gazzarri, del clero porteño, Carlos Bustos, de los Frailes Capuchinos, y Emilio Barletti, seminarista palotino.

Con el gobierno militar recrudecieron las persecuciones de una forma cada vez más violenta. Se decidió dejar la comunidad de Soldati, y los hermanos empezaron a dispersarse buscando cada uno el lugar más seguro para vivir. Se comunicaron mejor con el cardenal Aramburu, arzobispo de Buenos Aires y con el Nuncio Apostólico. Las detenciones, con aberrantes sesiones de tortura, recayeron también en

laicos cercanos a las comunidades: matrimonios amigos, el médico del barrio, etc.

El punto sin retorno se dio el 4 de julio con la Masacre de San Patricio; entre esa comunidad religiosa asesinada se encontraba Emilio Barletti que si bien era seminarista palotino estaba en diálogo para incorporarse a la Fraternidad. Refiriéndose a esto, afirmaba Patricio Rice: «Tiempo después se supo que el comando militar autor de la masacre de los palotinos había pasado por la iglesia capuchina donde normalmente residía Carlos Bustos y también por la parroquia de Pablo (Gazzarri) antes de llegar a la casa palotina en Belgrano. Ellos estaban en la fraternidad de La Boca en ese momento». (2142)

Después de los asesinatos de La Rioja, y denunciándolos, Patricio Rice, Carlos Bustos y Pablo Gazzarri se trasladaron a La Rioja y redactaron el «Informe sobre la violencia contra las comunidades parroquiales de Capital Federal y Gran Buenos Aires». Estas hojas mimeografiadas en septiembre de 1976, se publicaron en Londres bajo el título «Death and Violence in Argentine», por el Catholic Institute for International Relations. (2143)

Algunos meses después fue secuestrado Patricio Rice, junto a una catequista, Fátima Cabrera. Gracias a la acción de la embajada de Irlanda lograron la libertad para Rice, expulsado después de haber pasado por varias sesiones de torturas, en diciembre de 1976. No tuvieron la misma suerte otros miembros de la comunidad: en noviembre fueron secuestrados Marcos Cirio y Pablo Gazzarri, desaparecidos. Ya no había vuelta atrás. Varios pudieron escapar y marchar al exilio: Julio Saquero, Elsa Graciela Langlois, Juan José «Chiche» Kratzer, Enrique de Solan y Ada D'Alessandro. Esta última, junto a un grupo de la Fraternidad Laica francesa formó el GAS (Groupe Accueil el Solidarité) a favor de los refugiados argentinos.

Desde principios de 1977 solo quedaba la comunidad amplia de Malabia, integrada por Mauricio Silva y Marta Garaygochea. Carlos Bustos había vuelto provisoriamente a convivir con los capuchinos por seguridad. En febrero secuestraron en Ezeiza a Nélida Azucena Sosa de Forti, que mantenía una fuerte relación con Arturo Paoli y los Hermanitos de Córdoba. El 8 de abril, Viernes Santo, fue secuestrado Fray Armando Carlos Bustos, mientras se trasladaba a una celebración. El 31 de mayo, Roberto Ricardo Van Gelderen, perteneciente a la Fraternidad laica, fue detenido por un grupo de tareas y nunca más apareció.

Ante esta devastadora situación el Hermano João Cara,

responsable regional latinoamericano de la Fraternidad, llegó a Argentina para acompañar a Mauricio Silva, que seguía viviendo su consagración religiosa como barrendero en la ciudad. Con él visitó la Nunciatura, y se entrevistaron con el secretario, monseñor Kevin Müller; al día siguiente hicieron lo mismo con el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Juan Carlos Aramburu. El hermano Cara cuenta:

[…] nos aseguró que podíamos andar tranquilos porque, durante la última Asamblea de los obispos, un general los había ido a visitar —en helicóptero— con el fin de asegurarles que el gobierno militar no tenía nada en contra de los curas o religiosos. […] Le pedí al arzobispo si podía extender un documento de reconocimiento a Mauricio en nombre de la arquidiócesis. Lo hizo redactar enseguida con el celebret, y fue firmado por el propio cardenal. (2144)

Sin embargo, unos días después de este encuentro, el 14 de junio de 1977, mientras barría la esquina de Magariños Cervantes y Terrero, en el barrio porteño de Villa General Mitre, Mauricio Kleber Silva Iribarnegaray (uruguayo) fue secuestrado/desaparecido. Se pudo averiguar que lo llevaron a Campo de Mayo y luego a La Plata, pero después se perdió el rastro. Con Mauricio concluye la presencia de la Fraternidad de Evangelio en Argentina.

3.2. Detenidos y secuestrados

Como en otros apartados de este trabajo, vamos a desarrollar algunos casos, y luego nombraremos otros de forma más concisa. Indicamos en el mismo apartado lo que llamamos «secuestros» y «detenciones», aunque hubo casos muy diferentes en ambos. Ambos fueron acciones ilegales. No hubo orden judicial. En esos años las fuerzas del ejército o de la policía con frecuencia privaron de la libertad a personas bajo propia iniciativa, sin orden judicial.

3.2.1. LOS JESUITAS FRANCISCO JALICS Y ORLANDO YORIO

Analizamos en este apartado lo sucedido con los sacerdotes Jalics y Yorio en estos años. Seguiremos las fuentes que hemos considerado más directas, confiables y objetivas.

Conocemos diversos testimonios del secuestro de los jesuitas Francisco Jalics (Hungría 1927-2021) (2145) y Orlando Yorio (2146) (Santos Lugares 1932-Montevideo 2000). Ambos fueron profesores de Teología en el Colegio Máximo San José (San Miguel, provincia de Buenos Aires), el primero dedicado a la Teología Fundamental y la Espiritualidad, el segundo a la Dogmática, en especial, al Tratado de

Dios Uno y Trino, así como temas sociales.



NUNCIATURA APOSTOLICA
BUENOS AIRES

2742/76

Buenos Aires, 27 ottobre 1976

OGGETTO: Liberazione dei Rev.di
Orlando Yorio e
Francisco Jalics

Eminenza,

mi do premura di informarLa che il 24 ottobre u.s. sono stati rimessi in libertà i Rev.di Orlando Yorio e Francisco Jalics, appartenenti alla Compagnia di Gesù, che, nel corso di una operazione "para-militare", svoltasi nel pomeriggio della domenica 23 maggio in una "villa miseria" dipendente dalla Parrocchia di Santa Maria del Popolo, archidiocesi di Buenos Aires, furono sequestrati.

Per tutto questo tempo, nonostante i nostri reiterati interventi presso Autorità Militari, nulla si sapeva del destino dei due sacerdoti: era perfino corsa la voce che fossero stati eliminati.

Ne feci parola, il 15 settembre, con il Presidente della Nazione, Gen. Jorge Rafael Videla, il quale mi assicurò che avrebbe posto il suo interessamento nel caso, aggiungendo che, per il momento, non era in grado di spiegare la scomparsa dei due e che non sapeva dove essi fossero detenuti.

REG.

PROT.

6674/76

A Sua Eminenza
il Signor Cardinale GIOVANNI VILLOT
Prefetto del Consiglio per gli
Affari Pubblici della Chiesa
CITTA' DEL VATICANO

(con allegato)

S.AAPPEE ARG 671 422(1-5)

Carta del Nuncio Apostólico en Argentina, Pío Laghi, al prefecto para el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot,

Buenos Aire 27 de octubre de 1976. Laghi informa al Vaticano sobre la liberación de los sacerdotes Jalics y Yorio y de las gestiones que había realizado frente al presidente Videla (ASdE).

Con deseos de vivir una vida religiosa más directamente inspirada por el Concilio Vaticano II y la Asamblea Episcopal celebrada en Medellín, Colombia, los religiosos de diversas congregaciones buscaron formar pequeñas comunidades, donde estar más cerca de la gente común, y dedicarse a servir a los más pobres. Compartiendo esa tendencia, Jalics y Yorio fueron inspiradores y parte de comunidades ubicadas sucesivamente en Ituzaingó (1970-1971; conurbano de Buenos Aires), Parque Patricios (1973-1974) y Barrio Rivadavia (1975-1976), estas dos últimas en la ciudad de Buenos Aires. La del barrio Rivadavia lindaba con la villa 1-11-14, llamada ahora (2021) Padre Rodolfo Ricciardelli en memoria del sacerdote que trabajó y promocionó allí durante muchos años. Entre 1971 y 1972, el padre Yorio había residido en el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS),

95

VIII- 4.50

COMPAÑIA DE JESUS

San Miguel, 11 de noviembre de 1976

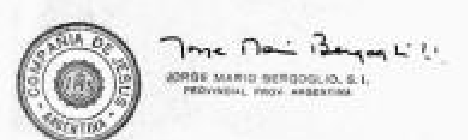
Exmo. Sr.
Nuncio Apostólico de Su Santidad
Mons. Pío Laghi
S. / D.

Muy apreciado Sr. Nuncio:

En vísperas de partir para Europa, en donde estaré hasta el 7 de diciembre próximo, quiero hacer llegar a Usted estas líneas de reconocimiento y agradecimiento por su ayuda reciente para las gestiones policiales de los PP. Jálics . Me he sentido muy apoyado por Ud., y quiero agradecérselo muy de veras.

Le ruego trasmita también mi agradecimiento al P. Martínez que tanto se desvivió en este asunto.

Ruego por Usted. No me olvide en su oración. Afmo., en el Señor de todos,



17 BS91nal 12b 70-134

Carta del provincial jesuita Jorge Bergoglio al Nuncio Apostólico en Argentina, Pío Laghi, Buenos Aires, 11 de noviembre de 1976, en la que le agradece sus gestiones en favor de los padres Jalics y Yorio. (ASdE)

destinado por el provincial, padre Ricardo O’Farrell, para dedicarse a trabajar sobre teología social en la perspectiva de Latinoamérica.

En Ituzaingó la comunidad fue más numerosa; allí vivían estudiantes jesuitas alumnos del Colegio Máximo de San Miguel. En Parque de los Patricios estuvieron con los padres Luis Dourron,

Enrique Rastellini y Luis Casalotto. Este último pidió pasar al clero diocesano, a la vez que los otros cuatro se mudaban al Barrio Rivadavia. Buscaban una fuerte vida comunitaria, de oración y apostolado, sobre todo con los más pobres. Una comunidad que empezaba a llamar la atención por ese compromiso fuerte, dentro y fuera de la Compañía. Surgieron comentarios de diverso sentido, a favor y con sospechas, aunque no se pudo precisar las razones de estas. Todavía se agitaban los fuertes vientos del posconcilio, que favorecían posiciones extremas de varios lados, en pro y en contra. Y a esto se agregaba la inestabilidad política, también con desencuentros y violencias.

Al establecer la comunidad del Barrio Rivadavia, los jesuitas se integraron en un conjunto de sacerdotes, religiosas/os y laicos/as, en una movida pastoral dentro de la opción por los pobres, en la villa 1-11-14. Las ideas encontradas que se vivían en el país también se reflejaban en este ambiente, en el que algunos de estos agentes recibieron amenazas y provocaciones. El padre Yorio no había hecho su profesión solemne:

En 1974, con ocasión del paso del padre general por Argentina, el padre provincial (2147) me ofreció hiciera mis últimos votos. En ese momento había sido muy reciente una de las avalanchas de críticas secretas de parte de sectores de la provincia… y le contesté al provincial que no me sentía con deseos de hacer mis últimos votos hasta que pasara un tiempo y las cosas se pacificaran. (2148)

Cuando más adelante se mostró dispuesto a hacer la profesión, el provincial le dijo que había recibido informaciones contrarias y contradictorias de sus consultores sobre este tema y que le parecía mejor esperar. (2149)

Esta comunidad de cuatro jesuitas se reunió numerosas veces con el provincial, que ahora era Jorge Bergoglio, para discernir sobre la situación de ellos, incluso en un momento por dos días seguidos, en una casa de retiro. Tenían un buen diálogo con Bergoglio. Este les manifestó su preocupación sobre la disponibilidad de ellos. Les expresó que se sentía muy presionado por las habladurías en su contra que circulaban en la provincia, incluso acusaciones, pero poco o nada precisas:

Nos preguntó sobre si estábamos dispuestos a disolver la comunidad. Le dijimos que sí… Nos dijo que no tenía nada en contra de lo que habíamos hecho… y que nuestra comunidad y nuestro trabajo eran una misión que él nos daba… En cuanto a las críticas nos

insistió que no nos preocupáramos, que tuviéramos paciencia con la situación y siguiéramos adelante. (2150)

Dada la violencia que se fue instalando en la sociedad argentina, muchos superiores de las comunidades de religiosas y religiosos, desde 1974, propusieron que las pequeñas comunidades en lugares más desamparados se trasladaran a residencias más seguras. El superior provincial de los jesuitas, junto con sus consultores y de acuerdo con el superior general, Pedro Arrupe, adhirieron a este criterio. « Bergoglio quería a Yorio y Jalics en una comunidad residencial jesuita (como el padre Pichi Meisegeier) pero que no renunciaran a su trabajo en el barrio». (2151)

Jalics y Yorio, que formaban comunidad con Enrique Rastellini y Luis Dourron, llevaban una vida muy centrada en lo comunitario y en la oración, junto con los trabajos apostólicos que cada uno realizaba (profesores en universidades y colegios, asistencia espiritual, animación de grupos, sobre todo de catequesis y de jóvenes, y promoción humana en barrios pobres). Los testimonios coinciden en que vivían seriamente su vida religiosa. Jalics era un gran maestro espiritual. Elaboraba un tipo de oración contemplativa, siguiendo a San Ignacio e integrando elementos de la espiritualidad oriental: relajación, concentración, pasividad. Acompañaba espiritualmente a personas, consagradas y laicas, de proveniencias diversas.

Yorio se dedicaba más a la teología y a la pastoral. Enseñaba en la Facultad de Teología de San Miguel (Colegio Máximo San José), y en 1969 asumió como vicedecano de esta —no podía ser decano porque no había hecho la profesión de los 4 votos, último compromiso que hacen los jesuitas y necesario para ejercer algunas responsabilidades en la Orden—. Como Jalics, Yorio era brillante. Unía a su profundidad especulativa la creatividad, la capacidad de incluir una diversidad de imágenes en su discurso, el hacer teología «inductiva» partiendo de la realidad. Comunicaba la teología con lucidez, de forma profunda, sencilla y expresiva.

Algunos testimonios avalan la idea de que ellos iban intuyendo la conveniencia de crear una nueva Asociación de Consagrados, que tendría como centro la fuerte vida comunitaria, el tomar las decisiones por consenso —sin necesidad de que hubiera un superior— y la dedicación pastoral a las personas, en especial a los más pobres. Jalics y Yorio escribieron al cardenal Pironio, prefecto de la Sagrada Congregación de los Religiosos, sobre estas situaciones, pidiéndole «un juicio de Iglesia sobre nuestro trabajo, sea desde la Compañía, sea desde fuera de la Compañía y si había posibilidad para continuar la

experiencia dentro o fuera de la Compañía». Le comunicaron también «un esbozo de estructuración de vida religiosa en caso de que no pudiéramos seguir en la Compañía y fuese posible realizarla fuera». (2152) Hablaron también con los obispos Vicente Zazpe de Santa Fe y Mario Serra, auxiliar de Buenos Aires. «Ambos nos trataron con mucha amabilidad, pero era evidente que no querían intervenir en el problema». (2153)

El provincial les comunicó la propuesta de reintegrar las pequeñas comunidades en otras mayores, más sólidas, que parecían más seguras en esos tiempos peligrosos, de tanta inestabilidad política. Ellos tenían un compromiso claro con los pobres y su promoción, pero no se involucraban con los movimientos guerrilleros. Años más tarde Bergoglio manifestó que quiso protegerlos porque «quedaban demasiado expuestos a la paranoia de la caza de brujas» (2154) . Ellos expusieron al provincial que no veían conveniente la decisión de disolver la comunidad. Dialogaron desde principios de 1974 hasta principios de 1976. El padre Enrique Rastellini fue destinado a Yuto, en Jujuy. «Afortunadamente para Enrique, la orden coincidió con un momento en que él había planteado su temor de que las comunidades quedaran encerradas en sí mismas. Sobre esta base, él aceptó de buen grado el nuevo destino, esperando que su decisión permitiera al resto de la comunidad seguir adelante con su proyecto» (2155) . En todo este tiempo el provincial se sentía muy tironeado por las presiones que recibía de otros jesuitas acerca de la comunidad de Barrio Rivadavia, en la que reconocían lo positivo de su búsqueda, pero que no se integraba en la provincia.

Los mismos jesuitas cuestionados eran conscientes de ello. Jalics en carta al padre Arrupe, superior de Compañía de Jesús, escribía a fines de 1975:

[…] sé que las «pequeñas comunidades» han creado serios problemas, y dados los objetivos de la Compañía, no pueden ser asumidas… aunque esté de acuerdo de que la Compañía no pueda asumir este modo de vida para ella misma, creo que vivir en comunidades más reducidas es un signo de los tiempos y es muy buscado por la juventud que quiere consagrarse a Dios… Lamentablemente —como nos dice el padre provincial— la incomprensión local es ya muy grande. Se ha degenerado en juicios que no siempre responden a la verdad. El padre provincial [Bergoglio] lo sabe. (2156)

Bergoglio viajó a Roma a principios de 1976 llevando las cartas donde Jalics, Yorio y Dourron exponían al padre Arrupe el deseo ya

discernido de seguir en la comunidad de Barrio Rivadavia. La respuesta fue que resolvieran ellos si obedecer al envío de integrarse en las otras comunidades o dejar la Orden. El 3 de marzo Yorio comunicó al provincial su decisión de dejar la Orden (2157) y seguir el camino que veían era mejor. Esto supuso para Yorio y Dourron desligarse de su pertenencia a la Compañía de Jesús. El padre Jalics permanecía en ella porque había hecho la profesión solemne. Para desligarse de la orden tenía que recibir el indulto de secularización. Bergoglio les ofreció ir a vivir a la casa del provincial mientras se resolvía dónde se incardinarían como sacerdotes Orlando Yorio y Luis Dourron. Ellos prefirieron permanecer donde vivían hasta ver dónde y cómo concretaban su futuro.

Jalics, que pudo conocer hacia fines de 1975 algunas cartas que el superior general de la Compañía de Jesús había enviado al provincial, notó que a partir de ellas se podía entender que los dos provinciales, Ricardo O'Farrell y Jorge Bergoglio, le habían enviado a Arrupe informes negativos sobre su desempeño: «recién ahora tuve conocimiento de varias cartas que usted [Arrupe] dirigió a los dos últimos padres provinciales de Argentina, O'Farrell y Bergoglio. Estas cartas revelan que usted había recibido informaciones muy negativas acerca de nosotros. Quiero pedirle que escuche también la otra parte». (2158)

Jalics explicó a Arrupe que nunca se habían apartado de las normas generales de la Compañía, que nunca habían desobedecido y que todo el proceso de la comunidad había sido elaborado con los superiores, y que estos sabían siempre lo que ellos hacían. A partir de lo que Jalics refirió a Arrupe pueden entreverse algunas de las razones principales, que a partir de los rumores en torno a la vida de la comunidad, pudieron ser interpretadas como motivo de su disolución:

[…] algunos de nosotros han sido heroicamente sinceros en las cuentas de conciencia. (2159) Nunca hemos hecho intrigas en la provincia como se lo afirmó en los informes. Nunca hemos tenido problemas de castidad religiosa. Vivimos en un barrio pobre, sin teléfono y sin coche. Se nos ha acusado de no mostrar nuestra administración a los superiores. Nuestros libros han estado siempre abiertos a ellos, y ellos sabían que nunca habíamos manejado más dinero de lo que es necesario para vivir. Hemos buscado —y quizás encontrado— un estilo de oración adaptada a este estilo de vida. Eso ha dado ocasión a burlas. Nos llamaron «comunidad orante» como usted lo sabe muy bien, por una pregunta que usted mismo hizo al padre Ricardo O'Farrell, entonces provincial. Nuestro servicio está muy requerido por diferentes sectores de la Iglesia, entre ellos

sacerdotes y religiosas. Temo que eso, y el hecho de una comunidad unida, haya podido suscitar envidias que han podido influir en la formación de ciertos juicios tendenciosos acerca de nosotros». (2160)

Retomamos algunos hechos anteriores para posibilitar la mejor comprensión de esta entreverada sucesión de acontecimientos. Los diferentes intentos por aclarar la situación no tuvieron éxito y hacia inicios de 1976 el superior provincial comenzó un proceso para disolver la comunidad: «A fines de 1975, el padre provincial empezó a tener dificultades con la continuación de la experiencia debido, según lo expresó, que no podía resistir presiones internas de la Compañía contra la experiencia. No expresó ni juicios positivos ni juicios negativos respecto a la evaluación de la experiencia». (2161) De esta forma, «El padre provincial, en noviembre de 1975, manifestó que daba por terminada la experiencia, sin dar más motivos que los padres de la Provincia Jesuítica le pedían que el grupo de la experiencia probara, con eso, su disponibilidad a sus superiores». (2162)

No obstante las motivaciones que estuvieran detrás de la disolución, lo cierto es que Bergoglio y los sacerdotes de la comunidad no pudieron llegar a un entendimiento. Luego de varios días y algunas conversaciones la decisión de disolver la comunidad pareció no tener retorno. En efecto, el 18 de febrero Bergoglio les comunicó la decisión de cerrar la comunidad y los motivos. (2163) A la vez, transmitió a los religiosos cuáles serían los nuevos destinos de servicio dentro de la Compañía que debían asumir: «Manifestó [Bergoglio], al mismo tiempo, que el destino de los integrantes del grupo serían tres países distintos: Paraguay, España, quedando el destino del padre Jalics en suspenso. Entonces, el grupo pidió un año de licencia (jurídicamente "legitime absens"). En vez de respuesta, el padre Jalics recibió la orden inapelable, en nombre de la santa obediencia, de trasladarse dentro de dos semanas a Nueva York». (2164)

En la impresión de los sacerdotes, los destinos impuestos por el provincial se mostraban del todo ajenos a sus intereses o a su vocación; en la lógica jesuita la obediencia a los superiores constituye uno de los pilares principales de la espiritualidad ignaciana. No obstante, los religiosos, en este tipo de casos, tienen la posibilidad contemplada en las Constituciones de representar o bien exponer los motivos por los cuales consideraban más adecuada otra opción que la que significaba la orden del superior. Según lo expresado, Jalics encontraba varias dificultades para trasladarse a Estados Unidos, en especial, según lo expresado, en relación al tema del idioma: «como el padre Jalics es de origen húngaro, y ya había sido enviado a Alemania, a Bélgica y a Chile, y tuvo que aprender los respectivos

idiomas, le pareció muy duro empezar a aprender inglés después de dieciséis años de sacerdocio en Argentina». (2165)

Los motivos expuestos no fueron considerados suficientes como para cambiar el parecer expresado por Bergoglio. La disolución ya era un hecho y los sacerdotes debían obedecer las órdenes. Frente a esta situación y para no desobedecer, los sacerdotes decidieron retirarse de la Compañía de Jesús. Para lo cual eran necesarios algunos trámites canónicos apropiados ya que ambos tenían votos religiosos. (2166)

El 3 de marzo de 1976, dos semanas después, presentaron al superior general la petición formal de secularización, es decir, pasar de ser sacerdotes religiosos o regulares a serlo seculares o dependientes de un obispo. (2167) Estos trámites llevaban algún tiempo. Las gestiones avanzaron y el 19 de marzo se les comunicó a Yorio y Dourron el rescripto de indulto de secularización, o sea, la autorización para retirarse de la Compañía de Jesús. Los trámites para Jalics, en cambio, eran algo más largos, ya que al ser profeso solemne, todavía se debía esperar la intervención de la Sagrada Congregación para Religiosos de la Santa Sede. (2168)

Mientras tanto Bergoglio pidió al provincial de la Compañía de Jesús de Hungría, el padre Adam, el parecer respecto al indulto de secularización de Jalics. Si bien este superior no tenía demasiada información, porque no había estado en comunicación con Jalics en los últimos años, salvo un encuentro en Buenos Aires en octubre de 1974, respondió al pedido del provincial en la Argentina. Este le expresó que había tenido un encuentro con Jalics en enero de 1976 y que, además, le habían llegado informaciones de graves problemas de Jalics contra la obediencia. En ese momento no pudo cerciorarse de estos dichos. Jalics le había dicho que se habían mandado informaciones adversas de él y sus compañeros al padre P. Arrupe, superior general. El provincial de Hungría le había aconsejado a Jalics que le escribiera al general —tal como lo hizo— o que le pidiera una audiencia. En esa reunión, el provincial de Hungría tuvo la impresión de que «el padre Jalics es un hombre de profunda fe, guiado por el Espíritu Santo». (2169)

Poco después, Bergoglio se había comunicado nuevamente con el padre Adam y le había dicho que «el padre Jalics lo había desobedecido abiertamente». (2170) Luego indicó Adam que desde entonces no se había comunicado y que siendo así las cosas, el provincial de Hungría le sugirió a Bergoglio que «sería mejor evaluar si el padre Jalics debiera salir de la Compañía y encontrar trabajar para la Gloria de Dios en otro estado de vida [...] pero supongo que

tengo que seguir pensando si un miembro y persona de bien como él tendría que salir de la Compañía». (2171)

Jalics y Yorio iniciaron gestiones con tres obispos para buscar una nueva diócesis, ya que como sacerdotes necesitan tener alguna inserción eclesial. Los tres obispos consultados fueron Aramburu, arzobispo de Buenos Aires, Raspanti, obispo de Morón, y Collino, obispo de Lomas de Zamora. Según refiere Yorio: «Cuando el padre provincial informó a la Arquidiócesis [de Buenos Aires] mis trámites de paso al clero secular, me fueron retiradas mis licencias, por razones de trámite según me informó monseñor Serra. Conservaba las licencias para celebrar en casas de la Compañía de Jesús». (2172)

El 23 de marzo, Jalics solicitó al obispo de Morón que considerara su admisión como sacerdote en la diócesis. Además de hacer una referencia general a sus actividades como religioso y sacerdote de la Compañía de Jesús, Jalics destacaba que «nunca he participado en ningún movimiento político». (2173) Seguidamente hizo referencia al problema que conducía a su salida de la Compañía que calificaba como inminente e inevitable:

[…] hay una diferencia de proyecto de vida con la Compañía de Jesús, que la misma Compañía, según su actual conducción, no puede asumir. Esta diferencia se refiere a la vida en fraternidad, oración y búsqueda común. La misma diferencia ha causado un deterioro en las relaciones humanas con los grupos dirigentes de la provincia jesuítica, y ha llegado a tal punto que mi permanencia en la Compañía, solo en Estados Unidos u otro país del hemisferio norte es posible como lo manifestó categóricamente en padre provincial. Hice y desarrollé todo mi sacerdocio en la Argentina y en Chile, no domino el inglés. Por eso, y por la búsqueda de compartir fraternalmente mi sacerdocio con otros, he tomado la decisión de abandonar la Compañía. (2174)

Pero los obispos a quienes los sacerdotes se habían dirigido para ser aceptados en sus diócesis habían pedido informes al provincial Bergoglio antes de tomar una decisión. Los tres obispos se negaron a recibirlos manifestando, al menos en los casos de Aramburu y Raspanti, que la razón que les impedía hacerlo —aún cuando esta decisión fuera competencia plena de los obispos— era, según el testimonio de Jalics, que habían recibido informes «excepcionalmente negativos» por parte del provincial Bergoglio. (2175) Así se expresaba Jalics:

Para no desobedecer [esta última frase aparece tachada, el texto comienza con:] pidió la dimisión, aunque hasta el día de hoy no pudo

firmarlos por la demora de los trámites que eso supone en Roma. Empezó a buscar una diócesis donde integrarse. Ha sido rechazado del Arzobispado de Buenos Aires, del Obispado de Morón y de Lomas de Zamora. Los motivos que dan (el obispo de Lomas de Zamora no dio motivos) es que los informes del padre provincial son excepcionalmente negativos. (2176)

Pero la información que les daban estos obispos respecto a que habían recibido informes negativos sobre ellos por parte del provincial, se contradecía con lo que el mismo Bergoglio les había transmitido personalmente, tal como testimonió Jalics en su informe:

El padre provincial al padre Jalics nunca ha reprochado nada y afirma que los informes no han sido negativos. El padre Jalics está animado de una fidelidad a la Iglesia, afirma que durante los 29 años que estuvo en la Compañía de Jesús, cumplió con su compromiso: especialmente lo que toca sus votos de pobreza, obediencia y castidad [esta frase corregía una tachada que indicaba «no desobedeció, no tuvo problemas ni con la castidad ni con la pobreza»]. No ha actuado en política. Nunca enseñó algo que no esté en acuerdo con la fe católica y a este respecto no le ha sido reprochado nada. Pero si algo que él dice o enseña, no estuviera conforme a la fe, está dispuesto a corregirse. Tiene un deseo sincero de consagración de su vida a Dios en la castidad, en el sacerdocio y en una vida verdaderamente evangélica. Si la Iglesia, durante un tiempo no necesitara su servicio sacerdotal, quedará fiel a su compromiso sacerdotal pero no ejercerá ministerios sacerdotales ni dirá misa, en plena conformidad con las normas de la Iglesia. (2177)

Como puede verse, la aceptación de los sacerdotes por parte de los obispos comenzó a demorarse. No obstante, el trámite de Dourron fue más ágil y fue recibido por el obispo de Morón. Yorio, si bien había obtenido los permisos formales para salir de la Compañía de Jesús —y, por tanto, ya no pertenecía a la comunidad jesuita—, sin embargo, no tenía licencias ministeriales y los obispos a quienes había consultado se negaron a recibirlo. Jalics todavía esperaba la autorización del Vaticano para su secularización, pero no contaba con licencias ministeriales, solo las que le permitían celebrar sacramentos dentro de la Compañía.

Los dos sacerdotes se encontraban en una especie de «entretiempo» entre su salida de la Compañía y su aceptación en una diócesis. Considerado el contexto de rumores y sospechas en torno al servicio pastoral de los sacerdotes entre los pobres y la «caza» del Gobierno contra la denominada «infiltración marxista» en la Iglesia,

cabe la pregunta si las autoridades eclesiásticas supieron medir las consecuencias que la frágil pertenencia eclesial significaba para la seguridad de ambos sacerdotes.

Podemos afirmar, como opinión de quien ha leído muchas fuentes directas o indirectas, ha escuchado testimonios variados y ha vivido directamente bastante de estos sucesos, que las dificultades de Jalics y Yorio se originaban en diferencias dentro de la provincia jesuítica acerca del modo de vivir los religiosos y en su aprecio concreto por los pobres. Yorio tenía una acción que podemos considerar más política, aunque nunca violenta, era más incisivo en sus afirmaciones. Pero como dirán después los mismos que los secuestraron (2178) , no había motivos para secuestrarlos, según las pautas que guiaban al gobierno de los militares 1976-1983. Lo que estos sacerdotes vivieron, lo que se vivió dentro de la Provincia Argentina de la Orden, fue vivido por miles de religiosas y religiosos en esos años y en este país.

Sobre el estado jurídico de ambos al momento de su secuestro se refiere Bergoglio al Nuncio Apostólico Pío Laghi: «Los padres Yorio, ex jesuita, y Francisco Jalics, en trámite de pedir indulto de secularización»; (2179) unos meses antes, el 5 de junio, el provincial había escrito al general, padre Pedro Arrupe: «Los trámites para ser admitido en una diócesis están paralizados debido a la situación, como le manifesté en carta anterior… aún no se ha podido hacer nada para solucionarla. La respuesta a las gestiones que yo he hecho fueron negativas. No lo olvide en sus oraciones». (2180)

Bergoglio recuerda, muchos años después al brindar su testimonio para la causa judicial, cómo eran sus vidas al momento del secuestro:

Vivían en el llamado barrio Rivadavia del Bajo Flores. Nunca creí que estuvieran involucrados en «actividades subversivas» como sostenían sus perseguidores, y realmente no lo estaban. Pero, por su relación con algunos curas de las villas de emergencia, quedaban demasiado expuestos a la paranoia de caza de brujas. Como permanecieron en el barrio, Yorio y Jalics fueron secuestrados durante un rastrillaje. (2181)

En efecto, pocos días después de que el provincial aceptara que dejaran la Compañía de Jesús, el 24 de marzo, un muy presentido golpe militar asumió por la fuerza el gobierno de Argentina. Crecieron el clima y los hechos de violencia, ejercidos ahora despiadadamente desde las autoridades militares. El 14 de mayo fueron secuestradas y desaparecidas seis personas que trabajaban en la capilla María Madre del Pueblo de la villa. Entre ellas, Mónica Quinteiro, que había sido

religiosa de la Misericordia, y líder del grupo, y Mónica Mignone, hija de Emilio Mignone, que había ejercido diversos cargos públicos y defendía a presos políticos. (2182) Ambas permanecen desaparecidas.

Jalics y Yorio permanecieron en la casa del barrio. Dos meses más tarde, el 23 de mayo, un fuerte grupo de las Fuerzas Armadas allanó la vivienda y secuestró a los dos sacerdotes mayores (unos días antes habían secuestrado a otras catequistas, que fueron liberadas dos días después). Dourron ya no estaba en la casa. Del hecho testimonia el padre Rodolfo Ricciardelli, párroco de Santa María Madre del Pueblo, en carta al vicario episcopal monseñor Mario Serra:

[…] quiero dejar expresa constancia de mi total certeza de que ninguno de los catequistas ni demás colaboradores en la pastoral, ni mucho menos los sacerdotes detenidos, realizan actividad alguna o sustentan actitudes que pudieran tener la menor relación con actividades políticas ni, mucho menos, subversivas. (2183)

Y concretamente relata sobre el secuestro:

Se detuvo a los que juzgaron presumiblemente catequistas, cinco realmente catequistas, uno encargado del movimiento juvenil y dos chicas de un colegio secundario que era la segunda vez que iban a las capillas de la villa para comenzar una tarea de apoyo escolar. Al padre Gabriel Bossini, revestido como estaba lo condujeron hasta la casa de los padres Orlando Yorio y Francisco Jalics, cercana a la capilla, pero perteneciente ya al barrio Rivadavia. Allí los interrogaron a los tres y se llevaron detenidos al padre Yorio y al padre Jalics junto con los catequistas. A todos ellos, ni bien los introdujeron en un ómnibus, les ataron las manos y los encapucharon. (2184)

Según lo que después se supo, los responsables del secuestro habían sido de la Marina. Poco después los llevaron a la ESMA.

Bergoglio entrevistó a una diversidad de autoridades y personas influyentes. Habló dos veces con el general Jorge Videla, presidente, y otras dos con el almirante Emilio Massera. (2185) También otros jesuitas, y bastantes laicos colaboraron muy activamente en la búsqueda y el reclamo, sobre todo algunos del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS). Algunos marinos los visitaron en secreto e incluso les llevaron la comunión. (2186) Dice Bergoglio:

Afortunadamente, tiempo después fueron liberados, primero porque no pudieron acusarlos de nada, y segundo, porque nos movimos como locos. Esa misma noche en que me enteré de su

secuestro, comencé a moverme. Cuando dije que estuve dos veces con Videla y dos con Massera fue por el secuestro de ellos. (2187)

Desde la Nunciatura Pío Laghi informará al Vaticano de las gestiones que también realizó a favor de los sacerdotes: «hablé al respecto, el 15 de septiembre, con el Presidente de la Nación, general Jorge Rafael Videla, quien me aseguró que se iba a ocupar del caso, agregando que, por el momento, no estaba en condiciones de explicar su desaparición y que no sabía dónde estaban detenidos». (2188) Y que el almirante Massera le «confió que los padres Yorio y Jalics estaban vivos y que pronto iban a aparecer en público». (2189)

Mientras tanto, los detenidos sufrieron diversas indignidades. El relato del padre Jalics es escalofriante:

[…] nos encapucharon, casi asfixiándonos, y nos secuestraron. Durante cinco días estuve tendido sobre el piso de piedra, prácticamente sin comer, encapuchado y con las manos esposadas a la espalda. Al mismo tiempo, mi compañero la estaba pasando bastante peor que yo. Le habían administrado drogas, para que así, narcotizado, dijera lo que de otro modo no diría… Contra todo lo esperado comenzó a hablar de Dios y Jesucristo. Los militares quedaron muy impresionados. Habían estado convencidos de que éramos terroristas. Al quinto día nos trasladaron a una vivienda particular… Ese mismo día se acercó a nosotros un oficial y nos comunicó que éramos inocentes y que él se ocuparía de que pudiésemos volver lo antes posible a nuestra villa miseria… Fueron las últimas palabras que escuchamos con relación a nuestro secuestro en cinco meses. Hasta el final de nuestro cautiverio estuvimos esposados. En todo momento tuvimos una pierna sujeta a una pesada bala de cañón. Hasta el momento de nuestra liberación permanecimos con los ojos vendados. Mucho antes, los dos habíamos comenzado a meditar con la simple repetición del nombre de Jesús. Según pasaban los días, de la mañana a la noche, repetíamos esta sencilla oración… La injusticia de verme privado de mi libertad, pese a mi manifiesta inocencia, me provocaba un profundo sentimiento de impotencia e ira. Esta ira estaba dirigida más que todo hacia el hombre que había hecho la falsa denuncia contra nosotros. (2190)

Días después Yorio recordaría que durante el tiempo que estuvieron secuestrados, uno de los interrogadores le decía al respecto: «Se me hizo notar además durante el interrogatorio que los sacerdotes que habíamos estado relacionados con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, aunque no estábamos de acuerdo con la violencia subversiva, sin embargo, inducíamos a ella. También se me

hizo notar que vivir junto a una Villa de Emergencia significa colocarse en ocasión próxima de ser víctima del Marxismo». (2191) Además:

[…] en ese interrogatorio, me informó el interrogante que contra mí había una acusación que se indicaba como Montonero. Al día siguiente, en una segunda entrevista, esa misma persona me dijo que yo era inocente de esa acusación, que pronto quedaría en libertad, pero que durante un año debería desempeñar mi labor sacerdotal de un modo menos público (me habló de un colegio, por ejemplo), dando a entender que ellos arreglarían el caso con autoridades de la Iglesia […] terminado el interrogatorio nos informó que de no haber dificultades quedaríamos pronto en libertad, que éramos inocentes y que nuestra detención era un accidente de guerra. (2192)

Lo manifestado en el interrogatorio muestra cuáles eran los rumores o acusaciones que giraban en torno a los sacerdotes, al menos desde el punto de vista del Gobierno; no obstante, los testimonios de los más allegados a su trabajo pastoral indicarían una y otra vez que los religiosos no estaban involucrados en ninguna cuestión política. Así lo había manifestado también el mismo Jalics: «en el barrio nos habíamos establecido por elección y mandato del padre provincial de la Compañía de Jesús […] tenía la certeza de que el padre Orlando ha sido siempre sincero con el padre provincial y por tanto el padre provincial tenía certeza de nuestra inocencia». (2193)

Mucho de esos crueles interrogatorios fue posteriormente transcripto en el informe de la Conadep, publicado en la obra *Nunca más* .

La persona que me interrogaba perdió la paciencia, se enojó diciéndome: «Vos no sos un guerrillero, no estás en la violencia, pero vos no te diste cuenta de que al irte a vivir allí (en la villa) con tu cultura, unís a la gente, unís a los pobres, y unir a los pobres es subversión».

Alrededor de los días 17 o 18 volvió el otro hombre que me había tratado respetuosamente en el interrogatorio y me dijo: «Usted es un cura idealista, un místico, diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado materialmente la doctrina de Cristo. Cristo habla de los pobres, pero cuando habla de los pobres habla de los pobres de espíritu y usted hizo una interpretación materialista de eso, y se ha ido a vivir con los pobres materialmente». (2194)

A principios de junio, Rodolfo Ricciardelli, párroco de Santa María Madre del Pueblo, relató al obispo vicario episcopal de la zona Flores, Mario Sierra, los hechos del secuestro. En primer lugar, puso en contexto al obispo sobre el trabajo pastoral que allí se realizaba:

[…] en uno de los extremos de la jurisdicción parroquial, el más alejado de la sede de la misma, existe una pequeña capilla, donde desde hace más de dos años se celebra todos los domingos una misa, en favor de los numerosos cristianos de ese lugar, alejados de otros centros de culto no solo por la distancia física, sino especialmente por su precaria condición social, pues se trata de una villa de emergencia. Teniendo como centro dicha capilla se enseña la doctrina cristiana en preparación de la primera comunión a un grupo de más de 150 niños y para la confirmación a otro grupo de alrededor de 70 niños que ya han hecho su primera comunión. Esta tarea la había venido realizando el padre Orlando Yorio secundado por un grupo de cerca de 20 jóvenes catequistas que, dada la imposibilidad de reclutarlos dentro de la misma villa, son casi en su totalidad ajenos a la misma y provienen de otras parroquias o grupos católicos. (2195)

Ricciardelli hizo referencia a la colaboración pastoral —con la autorización del párroco de Sagrada Eucaristía— que estaba recibiendo del sacerdote Gabriel Bossini, quien, luego de realizar las propias tareas en esa parroquia, ayudaba en Santa María Madre del Pueblo. Indicó que había aceptado «complacido dicha colaboración, a fin de que fuese supliendo, al menos en parte, las provechosas tareas pastorales que en favor de esta numerosa y humilde gente realizaba el padre Yorio, cuyo alejamiento del lugar me había anunciado». (2196) Posteriormente, Ricciardelli refirió que el domingo 23 de mayo de 1976, mientras Bossini celebraba una misa en la capilla del barrio a las 11:40, comenzó a desplegarse en el lugar un operativo de las Fuerzas de Seguridad: «Unos 200 hombres (infantería de Marina, según se supo después, personal de civil, otro personal de civil con boinas rojas y policía federal, tres ómnibus y tres camiones y otros vehículos menores) fuertemente armados rodearon la zona. Al terminar la misa hicieron salir a todos y se los tuvo por largo espacio con las manos en alto sometiéndoles a un intenso interrogatorio». (2197)

Por relatos de los catequistas, posteriormente liberados, se supo que los condujeron a todos, siempre encapuchados, hasta algún lugar donde les engrillaron los pies y los sometieron a constantes interrogatorios donde, en un momento, también pudieron ver que quien los interrogaba estaba encapuchado. (2198) En la madrugada del lunes 7 de junio los laicos fueron liberados cerca de la localidad de

Don Torcuato, «no sabían dónde habían estado ni quiénes los habían interrogado. A todos se los conminó con feroces amenazas de muerte a no volver a la villa». (2199) Al día siguiente quedó en libertad la última de las catequistas, pero «quedan aún sin que sepamos hasta el momento dónde ni cómo están los padres Yorio y Jalics». (2200)

Ricciardelli expresó que el centro catequístico había quedado prácticamente fuera de funcionamiento. La repercusión desfavorable de los hechos se hizo sentir en los otros cuatro centros catequísticos que dependían de la parroquia. Por lo que manifestó al obispo la necesidad que tenía de catequistas pero que «dada la gravedad de los sucesos relatados, se sienten atemorizados y vacilantes unos, o impedidos otros por sus familiares, de continuar sus tareas», por otra parte aclaraba: «quiero dejar expresa constancia de mi total certeza de que ninguno de los catequistas ni demás colaboradores en la pastoral, ni mucho menos los sacerdotes detenidos, realizan actividad alguna o sustentan actitudes que pudieran tener la menor relación con actividades políticas ni, mucho menos, subversivas». Por último, el párroco solicitó que por intermedio del «cardenal arzobispo de nuestra arquidiócesis [...] interponga su valimiento ante las autoridades, en favor de estos dos sacerdotes detenidos». (2201)

El Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia de Buenos Aires, encabezado por los sacerdotes Jorge Vernazza y Rodolfo Ricciardelli, visitaron —con preocupación— al provincial de la Compañía de Jesús, Bergoglio, y le entregaron una carta firmada por los integrantes de ese Equipo Pastoral. En ella expresaban su preocupación por Yorio, con quien habían trabajado durante tres años. Señalaron: «Creemos en conciencia que es nuestro deber en este momento, dar un testimonio, en honor de la verdad y en favor de un hermano nuestro en el apostolado a quien vemos en una muy afligente e injusta situación». (2202)

Dieron testimonio que los rumores o acusaciones que se lanzaban no tenían fundamento:

[...] nunca hemos advertido en él ninguna expresión, ninguna actitud, ningún sentir que fueran opuestos o ajenos al comportamiento que de un sacerdote y religioso debe esperarse. Muy por el contrario, hemos tenido constante ocasión de valorar la rectitud y piedad en su doctrina, su prudencia y celo pastoral a la vez que su preocupación y abnegación en favor de los más pobres y necesitados. En ocasiones, hemos recogido, además explícitas manifestaciones de la gente de la villa y feligreses de la parroquia acerca de la satisfacción religiosa y espiritual que la actuación del padre Orlando les proporcionaba. Por

otra parte, no hemos escuchado nunca juicios, dignos de consideración, que expresasen reprobación o sorpresa respecto a sus enseñanzas y proceder. (2203)

La carta del Equipo a Bergoglio dejaba entrever que los conflictos estaban vinculados con cuestiones internas de la Compañía antes que alguna participación política o guerrillera:

[…] no sabemos cuáles son sus concretas y exactas relaciones y dificultades con la Compañía y sus actuales superiores, de las que derivaron su separación de aquella. Ni acerca de esto queremos decir cosa alguna. Pero como sacerdotes y cristianos no entendemos, y nos aflige, y hasta escandaliza, el que un hermano nuestro que hasta ayer trabajaba con empeño y abnegación apostólica en medio de los más pobres, y con gran provecho y aceptación por parte de los mismos, quede privado, de un día para el otro, de las licencias ministeriales, de lo cual se sigue no solo la perplejidad y angustia de quien ha consagrado toda su vida al sacerdocio, sino que se provoca además la aflicción, el desconcierto y hasta el escándalo en el amplio sector de aquellos pobres y fieles que se beneficiaban de su presencia y labor apostólica. (2204)

El Equipo pastoral manifestó con este escrito sus buenas intenciones al respecto y ponía en conocimiento de Bergoglio que también se habían enviado copias de esta nota al Nuncio Apostólico Laghi, al arzobispo de Buenos Aires, Aramburu y al obispo de Morón, Raspanti:

De todo esto somos testigos, y con el solo ánimo de favorecer una pronta y evangélica solución a esta situación dolorosa, nos hemos creído obligados a presentarle este testimonio que quiere ser humilde y fraternal. La sinceridad en los procedimientos nos obliga a manifestarle que, para interesarlos en orden a la dicha favorable solución, enviamos copia del presente testimonio al señor Nuncio Apostólico de Su Santidad, al señor cardenal arzobispo de Buenos Aires (por ser el lugar donde el padre Yorio ha quedado sin licencia), y al señor obispo de Morón, a quien, sabemos, el padre Yorio pidió ser admitido en su diócesis. (2205)

Ese mismo día Bergoglio escribió al Nuncio Apostólico Pío Laghi al respecto, indicando que dos miembros del Equipo Pastoral para Villas de Emergencia, Vernazza y Ricciardelli, lo habían visitado el 25 de mayo y le habían entregado una carta «fechada el 15 del cte. [la carta está fechada el 25 de mayo]» y le hicieron saber además que «han mandado copia de dicha carta a VE». (2206) El provincial se

propuso señalar al Nuncio Apostólico la propia versión de los hechos:

Después de un largo proceso de diálogo y de haber consultado a la Consulta de Provincia y al padre general, pareció conveniente disolver la Comunidad del Barrio Presidente Rivadavia, integrada por los padres Francisco Jalics, S. J. (de la Provincia Húngara), Orlando Yorio, S. J. y Luis Dourrón, S. J. (ambos de la Provincia Argentina). Les comuniqué la decisión a los tres padres en una reunión conjunta el día 18 de febrero del cte. y les dejé por escrito dicha comunicación a cada uno. La recibieron bien y me pidieron un día o dos para pensar. Posteriormente me hicieron saber que, ante la alternativa de separarse en destinos diversos, preferían pedir el indulto de secularización y pasar al clero diocesano, pedido que formalizaron por escrito el día 3 de marzo del cte. (2207)

Como se ha indicado, Bergoglio había elaborado informes sobre los sacerdotes a pedido de los obispos a quienes ellos habían solicitado que se los recibieran. El provincial relató al Nuncio Apostólico cómo habían continuado los trámites para la salida de la Compañía de Jesús:

[…] el día 19 de marzo del cte. les comuniqué el rescripto del Prepósito General de la Compañía de Jesús, quien de acuerdo al Derecho propio concedía el indulto de secularización a los padres Orlando Yorio y Luis Dourron que no habían emitido aún sus votos solemnes. En cuanto al padre Francisco Jalics Profeso Solemne le comuniqué que se iniciaban los trámites ante la Sagrada Congregación [de los Religiosos de la curia vaticana] a fin de lograr su indulto. (2208)

Bergoglio manifestó al Nuncio Apostólico las dificultades que los sacerdotes habían encontrado para ser recibidos por algún obispo:

Los tres padres se presentaron al Exmo. señor obispo de Morón, monseñor Miguel Raspanti, para pedir la incardinación en su Diócesis. Dicho señor obispo me pidió los Informes de conciencia de los tres padres. Después de un tiempo me comunicó que, habiendo consultado el asunto, había decidido incardinar al padre Luis Dourron solamente y rechazar el pedido de los otros dos padres. De acuerdo a lo mandado extendía las «testimoniales» a ambos padres según el texto prescripto que transcribo: «Damos fe de que el padre Luis Dourron (y Orlando Yorio) vivió en nuestra Sociedad, pero no hizo la profesión solemne; quin potius ex eadem Societate legitime egressum ese, liberum a votis et ab omni era Societatem obligatione. Attamen nequit extra religionem Ordines sacros excerere donec Episcopum benevolum receptorem invenerit (sigue de forma). La no admisión por el obispo

de Morón de los padres Yorio y Jalics trajo una serie de rumores e incluso difamación de la Compañía por parte de algunos allegados a dichos padres». (2209)

Seguidamente, Bergoglio relató a Laghi brevemente y sin hacer valoraciones los hechos en torno a la desaparición de los sacerdotes: «En un procedimiento policial y del Ejército, los padres Yorio y Jalics fueron detenidos el domingo 23 del corriente, en su domicilio del Barrio Presidente Rivadavia». (2210) Por último, expresó al Nuncio Apostólico su desacuerdo con algunas de las opiniones vertidas en dicha carta del Equipo pastoral respecto a cómo había sido el procedimiento de salida de los religiosos de la Compañía: «La carta de los padres integrantes del Equipo Pastoral para Villas de Emergencia la considero muy respetuosa y nacida del deseo de ayudar. Sin embargo, no comparto la opinión de los padres en el párrafo segundo de su carta al calificar de "injusta" la situación. El proceso de salida de la Compañía del padre Yorio y sus compañeros fue lento, ponderado, dialogado y tratando de ayudarlos en todo». (2211)

Poco después, el 3 de junio de 1976, Bergoglio informó a la madre de Jalics, «porque pienso que usted puede estar algo preocupada por la situación de su hijo Francisco», aunque no hizo referencias expresas al secuestro. El provincial le refiere:

[…] usted ha estado aquí y pudo ver todo el bien que hace entre la gente, como sacerdote. La resolución que él ha tomado de pedir pasar al clero diocesano no implica ninguna disminución de su apostolado sacerdotal. Yo he hablado mucho con él y lo veo entusiasmado en su trabajo como sacerdote, sobre todo con juventudes, y también para seguir publicando sus escritos que tanto bien hacen a la gente. Todavía no tiene asignada ninguna parroquia fija, pero seguramente pronto la tendrá. Algunos amigos me han pedido que yo le escribiera a usted diciéndole estas cosas a fin de que usted conociera directamente por mí la situación de Francisco. Espero que él pronto le escribirá dándole más detalles». (2212)

El 5 de junio de 1976, Bergoglio envió al superior general de la Compañía de Jesús, Arrupe, la opinión del provincial de los jesuitas de Hungría sobre el indulto de secularización de Jalics, tal como le había anunciado anteriormente. Bergoglio indicaba a Arrupe: «Los trámites para ser admitido en una diócesis están paralizados debido a la situación que le manifesté en mi carta 76/31, la cual sigue igual y aún no se ha podido hacer nada, para solucionarla. Las respuestas a las gestiones que yo he hecho fueron negativas. No lo olvide en sus oraciones». (2213)

Según la información contenida en los archivos, después del secuestro, los más allegados se comunicaron con las autoridades, entre ellas Bergoglio, y comenzaron a realizar las primeras averiguaciones. Con la liberación de los catequistas, el 7 de junio, se había podido obtener algo más de información, aunque esto no había conducido a ningún resultado efectivo. El 31 de agosto Josef Jalics, hermano de Francisco que vivía en Alemania, solicitó al Nuncio Apostólico su intervención. Al igual, envió cartas similares al arzobispo de Buenos Aires y al provincial de la Compañía de Jesús. (2214) Josef Jalics se había enterado de la desaparición de su hermano a través del diario *The New York Times* el último 18 de julio. El Nuncio Apostólico le respondió indicando los pasos que hasta el momento se habían realizado a fin de aclarar la situación del sacerdote.

[…] he pedido informes al padre provincial de los Jesuitas […] su hermano salió y no es más religioso, quien me dijo que el padre Francisco fue detenido no sabiendo donde actualmente se encuentra. Pero de todos modos se ha sabido que está vivo aun desconociendo su paradero. El padre provincial de los Jesuitas está tramitando la expatriación con las autoridades quienes aseguraron que la otorgarán no bien aparezca el padre Francisco que fue detenido por fuerzas ni policiales ni militares. (2215)

Un mes más tarde Josef Jalics escribió al arzobispo Aramburu para conocer sobre la situación de su hermano. Desde la curia arzobispal —formalmente— se le respondió:

[…] al respecto cumplo con llevar a su conocimiento que este sacerdote no pertenece a esta Arquidiócesis de Buenos Aires, ni posee en ella licencias ministeriales. Asimismo, el reverendo padre superior provincial de la Compañía de Jesús expresó oportunamente su deseo de averiguar el paradero del citado sacerdote. Igualmente, el Emmo. señor arzobispo ha tratado este asunto con el señor ministro del Interior, sin que se registren aún novedades sobre el paradero del padre Jalics. (2216)

El 19 de octubre de 1976, el Nuncio Apostólico recibió al capellán de los húngaros en Argentina, el sacerdote Ladislao Domonkos svd, al ingeniero Julio Fóthy y su señora de la comunidad húngara. Con anotaciones manuscritas sobre dicho encuentro, indicó: «Pero ¡ya nos estamos ocupando! El general Videla me habló personalmente diciendo que había dado órdenes para la búsqueda, pero no tenían resultado. El padre Arrupe se estaba [palabra ilegible], me dice el Presidente. ¿Qué más se puede hacer? Hablaré mañana con Massera». (2217)

El capellán Domonkos y el ingeniero Fóthy dejaron un escrito al Nuncio Apostólico brindándole información respecto de la desaparición de Jalics: «La colectividad Católica Húngara, estupefacta y desconcertada ante la respuesta negativa de las autoridades pertinentes, presenta a Su Excelencia, los documentos que ha podido reunir a fin de ayudar a los pastores de la Iglesia a esclarecer la situación desgraciada de uno de sus hijos». (2218) Ambos tenían en claro que las autoridades del gobierno argentino eran responsables de la desaparición de Jalics: «Si bien dicha detención no es reconocida oficialmente por el señor ministro del Interior, esta comunidad sabe perfectamente que fue llevada a cabo por fuerzas navales, y que el padre Francisco permaneció detenido por unos días en la Escuela de Mecánica de la Armada». (2219)

Ambos mencionaron el nombre del sacerdote Gabriel Bossini como uno de los testigos oculares del hecho. Enumeraban una serie de documentos e informaciones, relacionadas al caso, a saber: «En una carta del arzobispo de Buenos Aires del 14 de septiembre de 1976, firmada por el secretario canciller presbítero Fernando R. Rissoto [referida anteriormente], se expresa, que el padre Francisco, no posee Licencias Ministeriales. En la presente documentación adjuntamos una fotocopia de las Licencias Ministeriales del padre Francisco Jalics, firmadas por monseñor Mario Serra y válidas hasta 1979». (2220) Esta afirmación y documentación contradecían lo expresado desde el Arzobispado de Buenos Aires, tal como se ha indicado anteriormente.

Además, señalaban que Jalics todavía era religioso de la Compañía de Jesús manifestando que dicha situación no estaba del todo clara para el Nuncio Apostólico: «En otra carta de la Nunciatura Apostólica del 13 de septiembre de 1976, firmada por el señor Nuncio Apostólico de Su Santidad en la Argentina, monseñor doctor Pío Laghi, se expresa que el padre Francisco no es más religioso. Si bien el padre Francisco había pedido la dimisión de la Orden hasta la fecha de ser detenido, no había firmado las dimisorias, por "la demora de los trámites que eso supone en Roma", ya que tenía los últimos votos desde 1964. Por lo tanto, el padre Francisco Jalics continúa siendo sacerdote jesuita. Ver carta escrita por el padre Francisco, un día antes de su detención, acerca de su "situación actual"». (2221)

También hicieron referencia a la carta que Bergoglio escribió a la madre de Jalics:

[…] también acompañamos una carta del Rvdmo. padre provincial de los Jesuitas, Jorge M. Bergoglio, escrita a la madre del padre Francisco. En ella expresa el alto concepto que de él tiene, y si

bien hasta ese momento no tenía asignada ninguna parroquia, le asegura que pronto la tendrá. La carta está fechada el 3 de junio de 1976, el padre Francisco había sido detenido dos semanas antes. (2222)

También «presentamos la carta que el padre Francisco escribiera al Rvdmo. monseñor Miguel Raspanti, fechada el 23 de marzo de 1976, a fin de pedirle su admisión en la diócesis de Morón. En dicha diócesis no fue aceptado. Los motivos que dio el obispo fueron que "los informes del padre provincial eran excepcionalmente negativos". Ver carta escrita por el padre Francisco acerca de su "situación actual"». (2223) Por último:

[…] quisiéramos también presentarle la carta que el padre Francisco escribió al Rvdmo. padre general de los Jesuitas respecto de su situación en la Compañía de Jesús. Todos estos hechos nos demuestran que se manejan informaciones y datos confusos y contradictorios. Es por ello que la Colectividad Católica Húngara, animada de un profundo espíritu de servicio, pone a su disposición la mencionada documentación, para ayudar a que se ponga fin a la situación indefensa y de desamparo en la que se encuentra el padre Francisco Jalics. (2224)

Nos ha parecido justo y conveniente aportar estos testimonios, que amplían el contexto de lo vivido por Jalics y Yorio. Seguimos ahora con el relato de lo acontecido.

Los secuestrados estuvieron los casi seis meses restantes en una casa de Don Torcuato; aparentemente en un momento la Marina los abandonó, consciente de que se había equivocado y que eran inocentes; fruto esto de un desgraciado, vergonzoso e irresponsable entrecruce de responsabilidades, que hubiera justificado una investigación judicial en épocas en las que rigieran los poderes de la República: (2225) al final el Ejército hizo un rastrillaje y «los encontró». Los liberaron en un campo de Cañuelas: los llevaron hasta ahí narcotizados y en helicóptero. Fue en la noche entre el 23 y el 24 de octubre de 1976. Un marino les había dicho «que éramos inocentes y que nuestra detención era un accidente de guerra». (2226)

Después de muchas horas de permanecer tirados allí, drogados, pudieron empezar a caminar, y encontraron una casita donde los asistieron. Yorio habló enseguida a Bergoglio, que les pidió que se quedaran en la casa hasta donde habían ido caminando y donde les dieron el teléfono. Los fueron a buscar y avisaron a las familias.

Luego de varias gestiones realizadas por el Nuncio Apostólico, el superior general y el superior provincial de la Compañía de Jesús, (2227) el 24 de octubre, Bergoglio escribió al Nuncio Apostólico Pío Laghi para informarlo de la liberación de los sacerdotes:

[…] en su oportunidad le escribí una nota para hacerle conocer que los padres Orlando Yorio (ex jesuita) y Francisco Jalics (en trámite de pedir indulto de secularización) habían sido detenidos por fuerzas de seguridad. Quiero ahora comunicarle que en el día de la fecha fueron dejados en libertad. Le agradezco muy de veras las gestiones que VE ha hecho a fin de que se aclarara esta situación. (2228)

Parece que aún luego de la liberación de los dos sacerdotes el entorno de inseguridad siguió siendo una amenaza para ellos. Así lo refería Graciela, la hermana de Orlando Yorio, al Nuncio Apostólico solicitándole protección para ellos:

[…] fundamentamos este pedido dada la situación vivida en la fecha a tres días de su liberación en que ha sido buscado por la policía federal tanto en su domicilio del Barrio Presidente Rivadavia como en la casa de sus familiares y en las de la Compañía de Jesús. (2229)

No obstante, Yorio aclaró después que esa búsqueda de la policía no significaba un peligro para él; los buscaban para que los sacerdotes hicieran una declaración «porque habían ignorado nuestro paradero durante los meses de nuestra detención». (2230)

El 11 de noviembre de 1976 escribió Bergoglio a Laghi:

[…] quiero hacerle llegar a usted estas líneas de reconocimiento y agradecimiento por su ayuda reciente para las gestiones policiales de los padres Jalics. Me he sentido muy apoyado por usted, y quiero agradecérselo muy de veras. Le ruego transmita también mi agradecimiento al padre Martínez que tanto se desvivió en este asunto. (2231)

Jalics se mostró muy agradecido con Primatesta y en general con los obispos argentinos:

[…] quiero expresar mi agradecimiento por todo lo que usted y los obispos hicieron por nosotros. Al ser liberado, nos hemos enterado de las gestiones continuas que se realizaron por nosotros. No sé cómo expresar mi agradecimiento […] quiero manifestarle también que en los cinco meses que hemos pasado en la cárcel, hemos hecho juntos diariamente más de cuatro o cinco horas de oración. Hemos revivido

la pasión de Nuestro Señor y hemos ofrecido nuestras cadenas en primer lugar por los que nos perseguían y luego por la Iglesia argentina. (2232)

También manifestó el agradecimiento por las gestiones a su favor al Nuncio Apostólico Pío Laghi:

[…] quisiera expresarle mi sincero y filial agradecimiento por todo que su Excelencia hizo por nuestra liberación. Ha sido un episodio muy duro en mi vida pero terminó bien y los sufrimientos me acercaron mucho a Jesucristo. Tengo que confesarle que hubo muchos frutos espirituales y nunca había pensado que el sufrimiento sea tan visible y tan inmediatamente fecundo. Aquí le mando el informe que envío simultáneamente a monseñor Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Quisiera agradecerle otra vez y pedirle que no se olvide de mí en su Santa Misa como yo también lo haré por su Excelencia y por los sacerdotes presos. Filialmente. Francisco Jalics. (2233)

Tiempo después, en 1980, por sugerencia del obispo Novak, el sacerdote Yorio —integrado en la diócesis de Quilmes— fue atendido en la Nunciatura por Celli. De acuerdo a la carta de Novak, el tema que ocupaba a Yorio era la «situación muy particular en que se halla el padre Francisco Jalics, a punto de perder la ciudadanía argentina, quedando sin ninguna ciudadanía». (2234) Laghi desaconsejó el regreso de Jalics a la Argentina por razones de su seguridad:

Monseñor Celli ha recibido en audiencia y ha escuchado al padre Orlando Yorio. En este tema del padre Jalics, que fue secuestrado en 1976 y permaneció en «detención desconocida» (parece en la Escuela de Mecánica de la Armada) por más de seis meses y luego catapultado desde un helicóptero en un lugar desierto en las inmediaciones de la Capital, es mejor no meterse: en su momento intervinimos en el caso, facilitamos la salida del país. Pero ahora no podemos *garantizar* que él, volviendo aquí, no pueda ser blanco de alguno que quiera vengarse, y que ¡no se la quiera perdonar! Hay orden y control: pero siempre hay algún ruidoso, o algún grupo que actúa «al margen». Laghi, 8 de febrero de 1980. (2235)

Uno de los sufrimientos por los que pasaron —que se prolongó por años y que en parte no pudo resolverse, según ellos mismos expresaron en diversas ocasiones— fue el sentirse no suficientemente cuidados por la Compañía de Jesús. Es cierto que ellos libremente se habían desvinculado de la Orden. Pero los hechos sucedieron en tres fechas muy cercanas entre sí, sobre todo las dos primeras (19 y 24 de

marzo), y es comprensible que más allá de su situación legal no pudieran sentirse ajenos a los jesuitas y a la tutela que una congregación religiosa asume con sus miembros. Dourron niega que Bergoglio los hubiera denunciado:

Yo no creo que Bergoglio los denunciara. Los conocía bien. Había sido su alumno y Jalics su padre espiritual. Pero la denuncia es una leyenda urbana. Habían pasado seis meses y habían padecido… ellos dos estaban muy enojados. Sobre todo Yorio, como que Bergoglio los había dejado en la estacada. Creo que Bergoglio era un hombre del poder, pero no capaz de esa perversión. Él sabía que ninguno de los dos era guerrillero ni estaba en nada. (2236)

Quedaron a lo largo del tiempo dudas, sospechas, dolor, deseos de dialogar sobre el pasado que creyeron no correspondidos por sus superiores:

¿Por qué, si sobre todo eso no se podía decir nada, el provincial no nos daba ninguna orden concreta, se sentía indeciso y tenía miedo de cometer una injusticia? […] ¿Por qué se reaccionó con una orden tan tajante, cuando además del pedido de permiso de ausencia, había un informe donde se mostraba que la situación no era clara, se vivía un contexto muy engorroso en Argentina, había acusaciones antiguas y pésimos informes sin aclarar? (2237)

Y sin embargo había habido diálogo, diversidad de propuestas, tiempo, consultas, diferentes actores, deseos expresados de proseguir con un proyecto bueno, pero que parecía no integrarse en el de la Compañía de Jesús en ese momento. La coincidencia de los tiempos religiosos y políticos fue muy desafortunada.

Extraña fue la detención de Jalics, muestra de la confusión que vivían las Fuerzas Armadas, que metían en una misma bolsa «la Biblia y el calefón» y consideraban marxismo y digno de destrucción cualquier cercanía con los pobres. Su actividad era solamente teológica y espiritual.

Nunca tuve ningún tipo de actuación política. No he sido peronista, ni conocí o estuve en contacto con ningún grupo guerrillero. Ni siquiera participé en el movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En el barrio nos habíamos establecido por elección y mandato del padre provincial de la Compañía de Jesús. (2238)

Vimos que ambos jesuitas habían decidido dejar la Compañía de Jesús antes de los secuestros, como le escribía el padre Jalics a

monseñor Miguel Raspanti, obispo de Morón, el 23 de marzo de 1976:

[…] el objeto de mi presente carta es pedirle mi admisión en la Diócesis de Morón […] mi salida de la Compañía de Jesús es inminente e inevitable. Hay una diferencia de proyecto de vida con la Compañía de Jesús, que la misma Compañía, con su actual conducción no puede asumir… (2239)

Como apuntamos anteriormente, unos días después de su detención, Bergoglio había escrito a la madre de Francisco que su hijo hacía mucho bien, que vivía entusiasmado con su sacerdocio, y que publicaba libros que ayudaban a muchas personas en su vida cristiana.

Vivieron momentos difíciles. El obispo Serra y el padre Bergoglio se movieron, cada cual, según su modo y posibilidades, para que fueran aceptados por algún obispo. El Nuncio Apostólico Pío Laghi se ofreció a ayudarlos a salir del país. Hubieran querido vivir juntos en la diócesis de Morón, en cuyo obispo, monseñor Miguel Raspanti sdb, percibían una actitud abierta. Pero él no vio conveniente admitir a los tres juntos, y en esa diócesis se incardinó el padre Luis Dourron, que además no corría tanto peligro, porque no había sido secuestrado. El obispo consignó por escrito el proceso para decidir si recibirlos o no, pidiendo la opinión a los consultores diocesanos y los decanos. El 29 de noviembre de 1977, en respuesta a una carta del padre Jalics, Raspanti le comunicó que nunca había escuchado que el padre Bergoglio u otra persona lo hubieran calificado como subversivo y que en la reunión de admisión solo se aceptó el pedido del padre Luis Dourron. (2240)

Después de la liberación, el padre Jalics, que había decidido permanecer en la Compañía de Jesús, fue a Estados Unidos, donde estaba su madre, (2241) y luego a Alemania, en cuya provincia jesuítica fue bien recibido. Sigue siendo miembro pleno de la Orden hasta la actualidad (2242) ; se dedicó a acompañar Ejercicios Espirituales Contemplativos, fue muy apreciado y en esta misión trabajó e hizo bien a una cantidad de personas. También en algún momento se le encomendó la misión de guiar a los jesuitas de Alemania que se preparaban para la profesión solemne (el cargo se denomina Instructor de Tercera Probación, y se considera de mucha responsabilidad).

Hubo, y hay, diversidad de opiniones sobre la actuación del provincial. Personas muy vinculadas a los derechos humanos, como Adolfo Pérez Esquivel, declaran que «no tenía vínculos con la dictadura, no fue su cómplice», aunque «le faltó coraje para

acompañar nuestra lucha». (2243) También otros protagonistas de la defensa de los derechos humanos declararon a su favor. Entre ellos, Alicia Oliveira, defensora de muchos detenidos ilegalmente e integrante de la primera comisión directiva del Centro de Estudios Sociales y Legales. Declaró: «Pero es que Jorge les repitió que se tenían que ir porque los militares los iban a buscar. Luego hizo lo imposible para buscarlos»; (2244) «no solo se preocupó por localizar a Yorio y Jalics y procurar su liberación; también se movió para dar con el paradero de muchos otros detenidos». (2245)

En cuanto al padre Orlando Yorio, dos días después de su liberación, en la Conferencia Episcopal, hizo un primer relato de su tortura (Legajo nº 6328). Al día siguiente, Bergoglio lo visitó en la casa de su madre para cuidar de su traslado. Facilitó que el obispo de Quilmes, Jorge Novak lo incardinara en su diócesis enviándolo a Roma a estudiar Derecho Canónico. También se hizo cargo de los gastos del viaje y con la mediación del Nuncio Apostólico, Pío Laghi, le consiguieron el pasaporte. Bergoglio facilitó su admisión en el colegio Pío Latinoamericano y su inclusión en la Universidad Gregoriana (2246) .

A su vuelta trabajó en la diócesis de Quilmes, donde fue profesor fundador del centro de Estudios Teológicos de Quilmes. Estuvo en la gestación y nacimiento de los Seminarios de Formación Teológica para laicos y participó en ellos como coordinador y teólogo durante quince años. Pero tuvo que exiliarse otra vez, esta vez en Montevideo, por diversas amenazas a su vida, mientras estaba en una parroquia de Berazategui. Estando en Montevideo, murió de un ataque cardíaco, el 9 de agosto de 2000. En diversas ocasiones su corazón le había ocasionado problemas. Hasta entonces sintió con dolor que la Compañía de Jesús lo hubiera abandonado. Algo más diremos de esto en el apartado «Reconciliación».

El periodista Horacio Verbitsky dijo más tarde: «Años después encontré en el archivo de Cancillería unos documentos que aclaran la situación: que Bergoglio hizo lo que decía (es decir, ayudar a los curas), pero que también hizo lo que los curas decían (escribir malos informes sobre ellos)», (2247) agrega. Uno de los documentos está firmado por Anselmo Orcoyen, ex director de Culto Católico de la Cancillería, en 1979.

En ese año, el padre Francisco Jalics, que residía en Alemania, pidió a Bergoglio que lo ayudara a renovar su pasaporte, ya que lógicamente temía que si volvía a Argentina lo detuvieran. El mismo Bergoglio se hizo cargo de solicitar el pasaporte para Jalics. La petición fue negada por Orcoyen entre otros motivos porque había sido «sospechoso de contactos guerrilleros». La información, dice la misma nota, «es suministrada al señor Orcoyen por el propio padre Bergoglio». Y era así, no porque el provincial dijera que el sacerdote estaba aliado con la guerrilla, sino porque ante la pregunta del funcionario sobre por qué lo habían secuestrado respondió que se lo acusaba de ello, que para algunas personas era sospechoso. En sus propias palabras: «A él y a su compañero los acusaron de guerrilleros y no tenían nada que ver… Además el autor de la denuncia soslaya mi

carta donde yo ponía la cara por Jalics y hacía la petición». (2248)

Esa declaración hecha en una entrevista en 2010 coincide con lo que el provincial escribió a monseñor Raspanti en 1976 cuando este le consultó sobre el pase de los tres sacerdotes a Morón. Entonces Bergoglio afirmó por escrito que la acusación de que Yorio y Jalics tenían contactos con grupos extremistas no era exacta, e incluso era injusta.

3.2.2. LOS RELIGIOSOS DE LA SALETTE

Otro caso notable de secuestros fue realizado contra miembros de la Congregación de La Salette. (2249) En Córdoba, barrio «Los Bulevares», vivía una comunidad-seminario, integrada por el formador, padre James Weeks, y cinco seminaristas: José Luis Destéfani, Daniel García Carranza, Alfredo Velarde, Alejandro Dausá y Humberto Pantoja. Se preparaban para el sacerdocio estudiando en el Centro de Formación de los Claretianos. La opción había sido hacer una vida sencilla, cercana a la de la gente común, inserta en ese barrio, donde ayudaban a la gente.

Ya el 5 de octubre de 1976 los detuvieron temporalmente cuando volvían de un retiro. Y desde entonces se sintieron vigilados por civiles armados. Se vivía mucha tensión social. Los superiores animaron a los jóvenes a decidir si se quedaban en el barrio o se mudaban a una zona más tranquila. Prefirieron afrontar el riesgo.

Pero el 3 de agosto del año siguiente un grupo que se decía aliado de Montoneros, pero no lo era, allanó la casa y la capilla. «Los golpearon, ataron y amenazaron de muerte». (2250) Profanaron la capilla, donde bailaron disfrazados con los ornamentos sagrados. Secuestraron a los seis religiosos. (2251)

En esa casa estaban viviendo temporalmente otras dos personas: don José, un anciano que cuidaban, y Joan McCarthy (a) Juanita, religiosa misionera en el norte, que estaba de visita. Juanita tuvo un papel protagónico, pidió al jefe que detuviera la masacre y la profanación.

Dijo Juanita acerca de ese momento:

Me retraí y toda mi energía psíquica se enfocó en ver y escuchar. Fueron unas seis horas en las que yo seguí tejiendo y conversando con el viejo español como si nada pasara. Ataron las manos y los pies de Pantoja y Weeks y empezaron a buscar. Encontraron una radio, máquinas de escribir, libros de teología, biblias, cartas, notas y los

discos de Bob Dylan y Joan Báez.247

Diversas personas se movieron haciendo una cantidad de trámites y requerimientos para lograr su liberación. Empezando por Juanita que estuvo con los claretianos y con el obispo Rubiolo:

Su obstinación indomable le salvó la vida a Weeks y los seminaristas. En plena madrugada fue a informar a los superiores… Durante los diez días siguientes huyó de la dictadura argentina que la perseguía mientras tejía una bufanda azul. (2252)

Habló con el cónsul de Estados Unidos, y colaboró con el padre Zueco en reclamos y búsquedas. La familia Weeks, norteamericana, tenía relaciones políticas y de amistad con Jimmy Carter y Edward Kennedy.

Los seminaristas estuvieron tres días en la jefatura policial. A diferencia de otros detenidos allí, la intervención estadounidense puso sus vidas en una especie de limbo burocrático. Les habían pegado, insultado, los tenían atados de pies y manos, con los ojos vendados, pero no les aplicaron ninguna de las otras terribles torturas que sufrían sus compañeros de cautiverio. Los militares estaban desconcertados. Les habían puesto un límite que jamás imaginaron. (2253)

Al sacerdote Weeks, por su nacionalidad norteamericana, lo exiliaron pronto, mientras los seminaristas permanecían detenidos. En Estados Unidos, Weeks declaró ante comisiones del Congreso sobre la terrible realidad que se vivía en la Argentina. También los obispos Rubiolo y Disandro hicieron diversas gestiones.

Dausá, García Carranza y Destéfani fueron liberados el 9 de octubre: «Nos abrieron la puerta y nos dejaron en la calle —dice García Carranza—. Nos hicieron una clara advertencia al salir de la cárcel: “Esto pasa una sola vez; tienen 48 horas para irse del país”». (2254) También Juanita llegó pronto a Washington y «se puso a trabajar con el pastor metodista Joe Eldrige, fundador de la Washington Office on Latin America (WOLA)». (2255)

Seguimos el relato volviendo un poco atrás. Habíamos dejado a los seminaristas, en el Cabildo de Córdoba, soportando golpes, fotos, firmas. Más tarde, en la Cárcel de Encausados tuvieron condiciones «más duras: aislamiento, falta de aseo, comida y ropa». «Esa celda… era un lago de bosta y orina». (2256) Y terminaron llevándolos al campo ilegal y clandestino de detención «La Perla», que tiene una

historia tristísima de torturas, maltrato, desapariciones, muertes. Los interrogadores parece que conocían la vida de la Iglesia y algo de teología. Las entrevistas a los seminaristas manifestaron su relación viva con Dios en esos momentos terribles: «Dios fue cercano todo el tiempo», «Dios salvó a otros de sufrir». (2257) Y mientras estuvo Weeks con ellos celebraron la Eucaristía, aun con medios muy precarios.

A la vez, las víctimas testimoniaron que su provincial, Nadeau, pidió al vicario castrense, monseñor Tortolo, que les facilitaran la misa y la Biblia, pero se lo negaron. Sin embargo, superiores y familiares siguieron haciendo gestiones ante las autoridades, y Nadeau pudo visitarlos y llevarles la comunión y la Sagrada Escritura. Por fin, fueron liberados el 9 de octubre.

3.2.3. RELIGIOSOS DE LA CONSOLATA

Recogemos un testimonio inédito del sacerdote Misionero de la Consolata Gianfranco Testa. (2258) Llegó a Machagai, en el Chaco, en 1972, desde Italia, su patria. Se dedicó con mucha entrega a ese pueblo y aledaños, en lo pastoral, la promoción humana, la vida social y colaboró en las Ligas Agrarias. (2259) Fue detenido mientras viajaba en su camioneta y empezó el calvario… «Con los ojos vendados, las manos atadas a las espaldas, debo permanecer de pie. Cada tanto alguien se acerca, golpes en la nuca, patadas en el estómago, sin una palabra… Así muchos días». Fue a verlo el obispo Ítalo Di Stéfano, que le contó lo que sufría la gente y la pastoral. Más tarde los trasladaron a Resistencia. Allí fueron periódicamente a verlos la hermana Margarita, Trinidad y Nuri, les llevaron lo que necesitaban (comida, ropa…). Pasó tiempo, años. Cada semana un capellán celebraba misa. Ellos dos celebraban ¡cada día! Usaban: «Galletas sin sal y vino que nosotros mismos íbamos produciendo. La hermana Margarita nos traía una bolsita de dulces con uva pasa. Poníamos un poco de esa uva en un vaso de agua… hasta que el agua fermentaba, asumía un color y un sabor aceptable. Esas pocas gotas tenían que durar, hasta que llegara una nueva bolsa de dulces y pasas». (2260)

Más adelante fue a «verlos el obispo de Resistencia, José Agustín Marozzi… Dio ánimo a los presos. Se comprometió a ir todas las semanas, y ayudó a las familias de los detenidos». Buscaron formas de pasar el tiempo: clases de alemán, reuniones de Biblia… pequeñas esculturas con los huesos del puchero… Más adelante, encapuchados y atados de a dos, los llevaron en avión. Sintieron que los tirarían al río. Pero no, los dejaron en la cárcel de Devoto (barrio de Buenos Aires). Siempre con golpes. Allí los visitó el padre Mario, provincial, una vez

por semana. Unos meses después, los trasladaron a la cárcel de La Plata, la unidad 98. Allí Gianfranco se reencontró con el querido padre Joaquín y una docena de sacerdotes. «A La Plata llegaba puntualmente el padre Mario y también el padre Giuseppe, consejero general, trayéndome esperanza». Así hasta finales de 1978. Y llega la liberación. «El padre Mario me habla de por lo menos diez mil firmas recogidas en la puerta de las iglesias, de los clubes, en todas partes, en Italia». Ayudó también Sandro Pertini, que reclamó por los perseguidos en Argentina. Fue presidente de Italia desde 1978 a 1985.

Hasta el 8 de diciembre de 1978. Habían pasado cuatro años y medio inhumanamente encarcelados. Esposados los llevan —a Gianfranco con su compañero y amigo Jaime, con quien compartió la celda mucho tiempo— a Buenos Aires. Desde Ezeiza, Gianfranco viajó a Italia. Solo al llegar a Roma le entregaron el pasaporte. (2261)

2018 . Nos referiremos particularmente a la vida consagrada «apostólica» (por ejemplo: educativas, asistencial, parroquial, etc.) sin pretensiones de abordar la totalidad de lo que expresa propiamente la «vida consagrada». Cf. Glosario, p. 911 de este volumen.

2019 . Luis A. Romero, *La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión* , Buenos Aires, 2003, p. 45; http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/romero_l_a_la_violencia_en_la_historia_argentina_reciente_un_estado_de_la_cuestion_2003.pdf. Romero se refiere al trabajo de María Matilde Ollier, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria* , Buenos Aires, Ariel, 1998.

2020 . María Matilde Ollier, argentina (1950-2021), falleció el 17 de noviembre 2021 mientras dábamos un último repaso a este escrito. Era doctora por la Universidad de Notre Dame (USA). Vasta y valiosa trayectoria, actualmente dirigía el Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM).

2021 . María Laura Roger cdm, testimonio para este trabajo de octubre de 2019, en el archivo personal de María Josefina Llach aci. En adelante lo citamos MLRoger, 2.

2022 . Ollier nombra así a las personas que entrevistó para su investigación *La creencia y la pasión* , se refiere a que sobrevivieron a sus compromisos concretos con la Izquierda Revolucionaria de los setenta.

2023 . MLRoger, 2.

2024 . Ibíd., 1.

2025 . Romero, La violencia en la historia argentina reciente , p. 45.

2026 . Ibíd.

2027 . MLRoger, 3.

2028 . Eduardo Francisco Pironio, 1920-1998, argentino, obispo de Mar del Plata y luego cardenal, prefecto de la Sagrada Congregación para los Religiosos y Sociedades de Vida Apostólica (1976-1984).

2029 . Entrevista a Josefina Cordero, religiosa Franciscana Misionera de María (FMM), por María S. Catoggio, gentilmente cedida para esta obra. En adelante citamos JOCordero.

2030 . MLRoger, 3.

2031 . Marta Diana, Buscando el reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II , Buenos Aires, Sudamericana, 2013, pp. 191-192.

2032 . JOCordero.

2033 . Luis Dourron, testimonio oral en diálogo con María S. Catoggio (inédito) cedido gentilmente por esta investigadora a este trabajo. Desgrabado por nosotros. En adelante: L.Dourron.

2034 . Testimonio del sacerdote Enzo Giustozzi (Don Orione), uno de los fundadores de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. «Con su comprometida labor, salvó la vida de muchos hermanos y hermanas perseguidos por la dictadura militar»; http://mlobarranqueras.blogspot.com/2016/07/en-defensa-de-la-vida-padre-enzo.html: el testimonio en José P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento,2013, p. 271.

2035 . Diana, *Buscando el reino* , p. 419.

2036 . Romero, *La violencia* , p. 45.

2037 . Roberto Baschetti, «Marcos Cirio», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* ; http:/www.robertobaschetti.com.biografia/c/239.

2038 . Monseñor Jorge Casaretto, *Nuestro país, nuestra Iglesia, nuestro tiempo, crónicas de un Pastor* , Buenos Aires, Claretiana, 2016, pp. 91-92. Se trata de una carta escrita por Marcos a su familia.

2039 . Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*), p. 36 y otros.

2040 . En esta lista no incluimos a aquellos que pasaron por seminarios menores de distintas congregaciones. Consignamos aquí su nombre, comunidad donde estuvo, lugar y fecha de su desaparición: Ángel Santiago Baudracco, Misioneros Claretianos, Córdoba, 8 de enero de 1976; Enrique Ramón Cobacho, Salesianos, Campana (Buenos Aires), 31 de julio de 1977; Jesús Manuel González, Salesianos, Rincón de los Sauces (Neuquén), 30 de septiembre de 1977; Roque Raúl Macari, Frailes Capuchinos, Lavallol (Buenos Aires), 19 de enero de 1978.

2041 . Sobre el asesinato del padre Dorñak y el atentado al Instituto Juan XXIII, puede verse: Marcos G. Vanzini, «La violencia irracional y la palabra lúcida», en *Homenaje a Benito Ángel Santecchia* , Buenos Aires, Instituto Superior Juan XXIII (Bahía Blanca), Proyecto, Centro de Estudios Salesianos, 2008, pp. 57-74. Cf. capítulo 13 en este volumen, p. 817.

2042 . Benito Santecchia sdb (1931-1997), *Carta Mortuoria* , Bahía Blanca, 24 de junio de 1997, p. 1.

2043 . Benito Santecchia sdb, Notas sobre una «Publicación» aparecida en Bahía Blanca (1972-1973) , 15 de junio de 1975, f. 1.

2044 . Ibíd., f. 2.

2045 . José J. Del Col, *Carta Mortuoria del reverendo padre Carlos Dorñak* , Bahía Blanca, Instituto Superior «Juan XXIII», 27 de abril de 1975.

2046 . Ibíd. En la nota del Servicio de Documentación e información Latinoamericana (Sedipla) puede verse una fotografía de las pintadas: *Violencia en Bahía Blanca* , Sedipla 18, 1975, p. 10.

2047 . Ibíd.

2048 . Sobre el asesinato de la comunidad palotina, puede verse: Eduardo Gabriel Kimel, *La masacre de San Patricio* , Buenos Aires, Ediciones Dialéctica, 1989; Gabriel Seisdedos, *El honor de Dios. Mártires Palotinos: la historia silenciada de un crimen impune* , Buenos

Aires, San Pablo, 1996; Sergio Lucero, *Juntos vivieron y juntos murieron. La entrega de los cinco palotinos* , Buenos Aires, Claretiana, 2016. También se pueden ver los documentales: Gabriel Seisdedos, *El honor de Dios. Mártires Palotinos: la historia silenciada de un crimen impune* (1997), y Juan Pablo Young-Pablo Zubizarreta, *4 de julio. La masacre de San Patricio* (2007).

2049 . Se puede ver el comunicado de Montoneros fechado el 2 de julio, en Roberto Baschetti, *Documentos 1976-77: Golpe militar y resistencia popular, vol. I* , La Plata, Editorial de la Campana, 2001, pp. 171-172.

2050 . Cf. Patricio Rice. «Una entrega generosa y creativa en medio de la violencia represiva», en Patricio Rice, Luis Torres (comp.), *En medio de la tempestad. Los Hermanitos del Evangelio en Argentina (1959-1977)* , Montevideo, Doble Clic, 2007, p. 136. Marcela Moyano, *Una vida breve: madura en su compromiso y en sus frutos. Armando Carlos Bustos* , Buenos Aires, Asociación Centro Martín Cunz, 2011, p. 124.

2051 . Eduardo Kimel, *La masacre de San Patricio* , Buenos Aires, Ediciones Dialéctica, 1989, p. 25.

2052 . Roberto Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina (1910-2000)», *Cahiers du Bicentenaire d’Alzon 2010* , nº 8, Buenos Aires, 2009, pp. 318-319.

2053 . Nació el 3 de marzo de 1934 en Jelsi, provincia de Campobasso (Italia). A los 16 años junto a su madre y sus cuatro hermanos, viajan a Argentina para reunirse con su padre. Ingresó en la congregación de los salesianos en 1954, y en su formación pasó por San Justo, Bernal y Villada. En 1958 se crea la Inspectoría salesiana «Nuestra Señora de Luján» con sede en La Plata, donde Tedeschi queda incorporado. Fue ordenado sacerdote en 1968 y fue destinado a Mar del Plata. Cf. *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales. Vol. Secondo. Años 1962-1972. Torino* .

2054 . Cf. José M. Barbano, «Cuando José Tedeschi cambió de idea», *Malas Palabras… en nombre de las que no se dicen* , nº 18, julio de 2013, pp. 32-34.

2055 . Según testimonio de Roberto Zardini en Diana, *Buscando el reino* , pp. 240, 474.

2056 . «La Orga (sic) nos hizo empezar a reunir por barrios, por villas y se formó así el Movimiento Villero Peronista. Y las caras más

conocidas, los que aglutinaban eran los curitas: Pepe Tedeschi, Mujica…, andaba Novak, también. Eliseo. Un cura muy jovencito que se llamaba Rubén y era de Lomas de Zamora cuando el intendente de allí era Pablito Turnel, y acá en Avellaneda estaba también el padre Joaquín Carregal…», en Enrique Arrosagaray, «Nego Orellano habla sobre el padre Carlos Mujica», *La Ciudad. El Diario de Avellaneda* , 18 de julio 2012. Acceso 16 de febrero de 2021, https://laciudadavellaneda.com.ar/nego-orellano-habla-s de febrero de obre-el-padre-carlos-mujica.

2057 . Elenco 1972 Don Bosco (Quilmes) filial Bernal; Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales. Vol. Secondo. Años 1972-1975. Torino (no figura elenco 1976).

2058 . Testimonio de Juana Ríos en Diana, *Buscando el reino* , p. 471. Mary Guerrero, vecina de Villa Itatí, que los conoció en 1974, recuerda: «Es importante recordar que antes de conocer a Juanita, él ya no estaba oficialmente ejerciendo el sacerdocio por diferencias con la parroquia. Pero en la villa seguía celebrando con pan y vino en las reuniones con la gente». Cf. ibíd., p. 473.

2059 . Ibíd., p. 470.

2060 . Martín, Ruptura ideológica del catolicismo argentino , p. 384.

2061 . Cf. José M. Barbano, Cuando José Tedeschi cambió de idea , p. 34.

2062 . Francisco «Pancho» Soares: nació a principios de 1921 en el distrito de Bela Vista, en São Paulo (Brasil), en una familia con muchos hijos, de origen portugués. Cuando tenía tres años, sus padres decidieron emigrar a la Argentina, asentándose en la zona de Santos Lugares (provincia de Buenos Aires). En febrero de 1932 ingresó en la Escuela Apostólica de los Asuncionistas, en Santiago de Chile, para hacer sus estudios primarios y secundarios. A mediados de 1938 comenzó su noviciado en El Havre, en la región de Normandía (Francia); hizo los primeros votos el 30 de septiembre de 1939, donde eligió como nombre religioso: Pablo. Recién el 5 de octubre de 1942 pudo hacer sus votos perpetuos. En febrero de 1945 retorna a la Argentina y el 8 de julio es ordenado sacerdote. Las comunidades donde desarrolló su ministerio fueron las parroquias San Martín de Tours y Ntra. Sra. de las Mercedes (ciudad de Buenos Aires). Entre 1956 y 1957 hace una experiencia en la Abadía de La Trappe, en Soligny-la-Trappe (Francia). Luego retorna a los asuncionistas en Chile.

2063 . Pedro Oeyen, Sangre en la Iglesia. Vida y muerte de Pancho Soares, cura obrero , Buenos Aires, PPC Cono Sur, 2014, p. 141.

2064 . Cf. capítulo 7 en este volumen, p. 421.

2065 . Según lo recogido por Marcelo Magne para su libro sobre Soares, «varios son los testimonios que dan cuenta de reuniones que jóvenes militantes peronistas realizaban en dependencias de la capilla, con cierta habitualidad». Cf. Marcelo Magne, *Pancho Soares, mártir de la iglesia profética* , Buenos Aires, Ediciones Fabro, 2015, p. 76. De la misma forma se expresa el sacerdote Oeyen, *Sangre en la Iglesia* , p. 244.

2066 . El padre Oeyen ha afirmado que esa misa no fue presidida por Soares, sino por el padre Jorge Adur; quizá no pudo tener acceso a la documentación de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires donde se afirma lo contrario, según fotocopia que podemos apreciar en Marcelo Magne, *Pancho Soares* , p. 175. Esta documentación se encuentra actualmente en la Comisión Provincial de la Memoria (La Plata): Mesa DS, Varios, Legajo 5018, Folio 11.

2067 . Según la denuncia, el motivo del violento interrogatorio fue el de buscar información sobre el atentado con explosivos al yate del comisario Alberto Villar, en el que falleció él y su esposa, Elva Marina Pérez, ocurrido el 1º de noviembre de 1974. Antonio Borda había trabajado en el astillero Tarrab donde había sido construida la embarcación. Ver copia del expediente en M. Magne, *Pancho Soares* , pp. 53-174. También: Oeyen, *Sangre en la Iglesia* , pp. 271-276.

2068 . Algunos testimonios tempranos afirmaban que Rosa Casariego era catequista en Carupá. Sin embargo, según un testimonio recogido por Marcelo Magne, si bien frecuentaba la capilla, no realizaba allí ningún tipo de apostolado. Cf. M. Magne, *Pancho Soares* , pp. 76-77. Quien sí había tenido una relación con la Juventud Obrera Católica en la zona de Villa Liniers (Tigre), hacia 1969, era Luis Alberto Cabrera. Cf. Virginia Baldo, «Rosa María, la lógica de un asesinato», ponencia en Primeras Jornadas de Historia Reciente del Conurbano Bonaerense Norte y Noroeste, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento 22-23 de agosto 2013; http://observatorioconurbano.ungs.edu.ar/Articulos%20y%20documentos/6-PONENCIA-BALDO.pdf.

2069 . Oeyen, *Sangre en la Iglesia* , p. 282.

2070 . Cf. *La Nación* ,14 de febrero de 1976, p. 12; Informe elevado por la Comisaría de Tigre a la DIPPBA: Comisión Provincial de la Memoria (La Plata): Mesa DS, Varios, Legajo 5018, Folio 16.

2071 . Oeyen, *Sangre en la Iglesia* , p. 301.

2072 . Carlos de Dios Murias nació en la ciudad de Córdoba el 10 de octubre de 1945. Egresó en 1962 del liceo militar «General Paz». Comenzó en 1963 la carrera de Ingeniería. En esos años se conectó con el movimiento universitario de la capilla Cristo Obrero. Allí se relacionó con monseñor Enrique Angelelli, obispo auxiliar de Córdoba. Comenzó un proceso de discernimiento que concluye con su pedido de ingreso en los Franciscanos Conventuales en 1966. Pasó por las comunidades de Moreno (provincia de Buenos Aires), Montevideo (Uruguay) y José León Suárez, partido de San Martín (provincia de Buenos Aires). El 30 de diciembre de 1970 hace su profesión perpetua, y el 17 de diciembre de 1972 es ordenado sacerdote por monseñor Angelelli, ya obispo de La Rioja. Salvo que se indique lo contrario, seguimos en esta parte la biografía del padre Domingo Rehin, *Memoria de un testigo. Testimonio de la vida de fray Carlos de Dios Murias* , Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales, 2005.

2073 . Enrique Angelelli, «Carta a los sacerdotes, La Rioja, septiembre de 1968», en Luis O. Liberti svd, *Monseñor Enrique Angelelli. Pastor que evangeliza promoviendo al hombre integralmente: intérprete teológico pastoral del Concilio Vaticano II y de los documentos finales de Medellín* , tesis de doctorado, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2004, p. 174. Acceso 18 de marzo de 2021, http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/mons-enrique-angelelli-pastor-evangeliza.pdf. La mayúscula pertenece al texto.

2074 . Rehin, Memoria de un testigo , p. 26.

2075 . Ibíd., pp. 65-66.

2076 . Testimonio de Roque Miraldi, 30 de junio de 2021.

2077 . Gabriela Bercovich, Emilio Alochis, Juan P. Bisheimer, Agustín Marré, *Terrorismo de Estado: memorias de la Norpatagonia. Registro y trayectorias de quienes estuvieron detenidos desaparecidos durante 1974-1983* , Neuquén, Ministerio de Ciudadanía, 2019. Edición en PDF, p. 115. Según las *Breves biografías de los/as Trabajadoras y trabajadores de YPF asesinados y desaparecidos por el accionar del terrorismo de Estado* , Campos pidió una licencia

extraordinaria en la empresa desde septiembre de 1975. «Fue cesanteado el 13 de marzo de 1976, por "abandono de servicio calificado", meses después de su muerte» (Resolución APH 11/9/76)». Cf. pp. 3-4.

2078 . Ibíd., p. 130.

2079 . Sobre este hecho puede verse: «Combate de San Gabriel. Parte de guerra», en *Estrella Roja. Órgano del Ejército Revolucionario del Pueblo* , nº 63, 2/11/1975, p. 7.

2080 . Ignacio José Bertrán Mercader: segundo hijo de Antonio Bertrán y Mercedes Mercader, nació el 16 de septiembre de 1947. Según testimonio de su hermana, María Teresa: «Era un niño alegre… El amor al prójimo le fue trasmitido desde sus primeros años de vida». Alumno del Colegio Del Salvador de la Compañía de Jesús, en la ciudad de Buenos Aires. Fue un alumno que se destacó en sus estudios, al punto de recibir en 1964, año de su egreso, un premio denominado «Excelencia Perpetua» otorgado por sus excelentes calificaciones desde 1954, año de su ingreso. Bachiller con Diploma de Honor, perteneció también a la Congregación Mariana Cf. Roberto Baschetti, «Bertrán Ignacio José», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* ; http://www.robertobaschetti.com/biografia/b/89.html. Adriana Previde, «Carta de María Teresa Bertrán en homenaje a su hermano Ignacio José Bertrán», video de Youtube, 5:09, publicado 6/12/2014. Acceso 19 de marzo de 2021.

2081 . Cf. Luciano Maddonni, Marcelo González, «Las segundas jornadas académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del "polo argentino" de la filosofía de la liberación», *Cuadernos del CEL* , vol. III, nº 5, febrero de 2018, p. 123; http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles%20de%20trabajo.4.pdf.

2082 . Roberto Baschetti, «Bertrán Ignacio José».

2083 . Tres meses después, Rodolfo Walsh escribió la «Carta a mis amigos» donde describió las circunstancias de la muerte de su hija y sus compañeros; cf. Eduardo Anguita, Martín Caparros, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina. Tomo III: 1976-1978* , Buenos Aires, Norma, 1998, pp. 167-169. Luis Dourron, que formó parte del grupo de jóvenes jesuitas que vivieron en Ituzaingó, ante la pregunta de la escritora Marta Diana sobre si conocía sacerdotes que hubieran adherido a la guerrilla, respondió: «El único caso que conocí personalmente fue el de un compañero de la

comunidad de estudiantes donde yo estaba que salió de la Compañía sin haber sido consagrado sacerdote, pasó a la clandestinidad y murió en un enfrentamiento. Se llamaba Ignacio Bertrán», Diana, *Buscando el reino* , p. 379.

2084 . Oscar Luis Hodola: nació en Plaza Huincul (Neuquén) el 12 de octubre de 1949. Segundo hijo de Alberto, empleado de YPF y de Irma Quijada, profesora de dactilografía y catequista del «Barrio Central» donde vivían. Al terminar la primaria en la escuela del pueblo, con el acompañamiento del padre salesiano Ernesto Szanto pidió ir al Colegio que la congregación tenía en Fortín Mercedes (sur de la provincia de Buenos Aires), que además funcionaba como seminario menor. En 1966 ingresó al noviciado salesiano ubicado en el Santuario del Sagrado Corazón de San Justo. Allí se formaban los jóvenes estudiantes de las Inspectorías de Bahía Blanca, La Plata y Buenos Aires. Al final de ese año recibió la sotana y se trasladó al estudiantado de filosofía en Viedma (Río Negro). Nuestras fuentes son: *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales. Vol, Secondo. Años 1966-1969. Torino* ; Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Anexo III… Acceso 20 de marzo de 2021. Oscar Luis Hodola/Sirena Acuña. Disponible en http://www.desaparecidos.org/arg/victimas/h/hodola/ Acceso 20 de marzo de 2021.

2085 . «Con la Ley de Promoción industrial el gobierno neuquino destina parte del presupuesto a la instalación de Pilas Vidor S.A. como resultado de una asociación con el grupo inglés Crompton Parkinson Ltd. Bajo los lemas de “promoción industrial”, “empleo” y “desarrollo”, fue inaugurada en octubre de 1970 la primera fábrica de pilas secas de la región». Cf. PTS Neuquén, «La toma de Pilas Vidor», 4 de abril de 2009. Acceso 28 de junio de 2021, https://www.pts.org.ar/La-toma-de-Pilas-Vidor.

2086 . Legajo de la Conadep 6856. Cf. «No tengo odios ni perdón», reportaje a Pablo Hodola, en *Diario Río Negro* , 3 de junio de 2012.

2087 . Testimonio de César Stancanelli, 30 de junio de 2021.

2088 . Ibíd., p. 32.

2089 . Miguel Ángel Nicolau: nació en General Pico (provincia de La Pampa), el 14 de diciembre de 1941. Fue pupilo en el Colegio Salesiano «Santo Domingo Savio» de Santa Rosa. Ingresó en el noviciado salesiano en Bernal, por la Inspectoría de La Plata. En su

formación estuvo en las comunidades de Santa Rosa y General Pirán (provincia de La Pampa), estudió teología en Villada (provincia de Córdoba), Avellaneda y San Nicolás (provincia de Buenos Aires). Cf. *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales. Vol. Secondo. Años 1962-1972. Torino* .

2090 . Norberto Asquini, «La Pasión y el infierno», diario *La Arena* , 24 de marzo de 2013; http://martiresargentinos.blogspot.com/2012/07/p-miguel-angel-urusa-nicolau.html?view=timeslide. Acceso 21 de julio de 2021.

2091 . Entrevista a Nagib Nasser, en Martín, *Ruptura ideológica* , p. 185.

2092 . Jorge Oscar Adur: nació el 19 de marzo de 1932 en Nogoyá (provincia de Entre Ríos). Su padre, inmigrante del Líbano, se casó con una criolla con la que tuvieron doce hijos. Realizó sus estudios primarios y secundarios en el Colegio Nacional de su pueblo, donde presidió la Juventud Estudiantil Católica (JEC). A los 20 años comenzó su camino hacia el sacerdocio, ingresando en la congregación de Religiosos Agustinos de la Asunción (Asuncionistas). En Chile hizo el noviciado y estudiantado. El 2 de abril de 1958 emitió sus votos perpetuos y tres años después fue ordenado sacerdote por el cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago de Chile. Retornó a la Argentina, y en 1964 formaba parte de la comunidad de Ntra. Sra. de las Mercedes en el barrio de Belgrano (ciudad de Buenos Aires), desempeñándose también como profesor y asesor espiritual en el colegio San Román, anexo a la parroquia. Participaba también de la atención de los vecinos de Villa Saldías, donde desarrollaron una importante actividad los padres asuncionistas Enrique Tiscornia y Roberto D'Orta. En 1967 fue designado superior del escolasticado asuncionista en Santiago de Chile. En 1968, volvió a Argentina. Nuestras fuentes: Roberto Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina»; Diana, *Buscando el reino* , pp. 443 y ss.; Movimiento Peronista Montonero, *Padre Jorge Adur: compromiso cristiano por la liberación* , Mayo, 1980; Fabián Domínguez, «La comunidad del padre Adur. Nuestra Señora de la Unidad y Jesús Obrero, iglesias perseguidas por la dictadura», ponencia en Primeras Jornadas de Historia Reciente del Conurbano Bonaerense Norte y Noroeste, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento 22-23 de agosto 2013. Acceso 20 de mayo de 2020, https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2014/02/3-PONENCIA-DOMINGUEZ.pdf. Roberto Baschetti, «Adur Jorge», Militantes del peronismo revolucionario uno por uno. Acceso 11 de julio de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/a/36.html.

2093 . Roberto Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina», pp. 306, 333.

2094 . Juan Donoso, «Boletín Chile-Argentina 124», 15 de agosto de 1993, pp. 4-10, en Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina», pp. 183-184.

2095 . Entrevista con el padre Martín Serantes realizada por Marcos G. Vanzini (inédita), Ituzaingó, 12 de noviembre de 2020.

2096 . Por ejemplo, en un relato de Julio César Urien, en Eduardo Anguita y Martín Caparros, *La Voluntad* , pp. 523-524.

2097 . Testimonio de Gerardo Burton en Diana, *Buscando el reino* , p. 445.

2098 . Cf. Roberto Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina», p. 213; Fabián Domínguez, «La comunidad del padre Adur», pp. 8-9.

2099 . Diana, *Buscando el reino* , p. 445. En ese día habría hecho referencia también a Robert Hill, embajador de Estados Unidos, comparándolo con Nabucodonosor; cf. Gerardo Burton, Adur. Sitio vaconfirma.com.ar, 15 de abril de 2017. Acceso 30 de junio de 2021, https://vaconfirma.com.ar/?articulos_seccion_719/id_3217/adur.

2100 . Nació el 18 de febrero de 1947. No hay constancia de qué tipo de militancia política tenía. Cf. Testimonio del padre Vicente de Luca. 5 de noviembre de 2020; Cf. Monumento a las víctimas del terrorismo de Estado. Parque de la Memoria. Registro de Víctimas: Flaccavento, Jorge Abelardo. Acceso 12 de noviembre de 2021, http://basededatos.parquedelamemoria.org.ar/registros/3910/.

2101 . Cf. Roberto Favre, *Carlos Antonio y Raúl, 4 de junio de 1976: en memoria de ellos* , Santos Lugares, Imaginante, 2016, p. 35.

2102 . Nos referiremos aquí a los que fueron parte de la congregación asuncionista en algún momento. Los laicos de las dos comunidades donde estuvo Adur, hechos víctimas de la represión fueron (entre paréntesis la fecha de su secuestro): Daniel Hugo Fortunato Simcic y Elena Graciela Vacas Uhalde (21/4/1976); María Fernanda Noguer (3/6/1976); Alejandro Sackman (29/8/1976); Cristina Ana y Fernando Raúl Escudero (28/9/1976); José Rafael Jasminoy (11/11/1976); Roberto Ricardo van Gelderen (31/5/1977); Patricia Liliana Dixon (5/9/1977); Valeria Dixon y Esteban Francisco Garat (27/12/1977).

2103 . Cf. Fabián Domínguez, «La comunidad del padre Adur», pp. 16-17; Roberto Baschetti, «Isla Casares, Juan Ignacio», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* . Acceso 19 de marzo de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/i/33.html.

2104 . La información sobre Raúl Rodríguez y Carlos Di Pietro fue tomada de Roberto Favre, *Carlos Antonio y Raúl, 4 de junio de 1976: en memoria de ellos* , Santos Lugares, Imaginante, 2016.

2105 . Jorge Adur capellán, «Carta al pueblo argentino», *Estrella Federal* , «Suplemento especial» 5, agosto de 1978, pp. 5-6.

2106 . «Comunicación oficial del ejército montonero al Vaticano», *Estrella Federal* , «Suplemento especial» 5, agosto de 1978, pp. 2-4.

2107 . Roberto Favre, «Los Asuncionistas en la Argentina», pp. 222-223. El dirigente montonero Roberto Perdía contaba: «Nosotros creamos la figura de la capellanía con una finalidad política. La idea principal tenía que ver con una gestión que estábamos haciendo para lograr el reconocimiento como fuerza beligerante por parte de Naciones Unidas… Tener un capellán era, de alguna manera, darle entidad de ejército popular a la guerrilla. El padre Adur no se incorporó como un militante montonero, él se incorporó como capellán con el permiso y consentimiento de su orden, que era la Congregación de los Padres de la Asunción. Él no se clandestinizó, el superior de su orden lo autorizó formalmente». Cf. Olga Wornat, *Nuestra Santa Madre: historia pública y privada de la Iglesia católica argentina* , Buenos Aires, Ediciones B, 2002, p. 144. No tenemos constancia de que fuera autorizado, y más bien los datos arriba expuestos ponen en duda esa afirmación.

2108 . María de las Mercedes Gómez: nació en Córdoba (Argentina) el 31 de marzo de 1949, hija de Blanca Gómez y del conocido periodista y docente José Heriberto González. Angélica, tía de Mercedes, era superiora del convento de las «Hermanas de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires», ubicado en el barrio Pueyrredón. Estudió en ese colegio y allí se formó.

2109 . Cf. Megacausa «La Perla», Informe sobre el Juicio al terrorismo de Estado en Córdoba, Córdoba, Argentina, Comisión Provincial de la Memoria/Archivo Provincial de la Memoria, 2012, p. 57. Acceso 18 de noviembre de 2020, https://apm.gov.ar/sites/default/files/InformeMegacausaLaPerla.pdf.

2110 . Lisandro Silva Mariños, *Prendida en el fuego (Primera parte): A 70 años del nacimiento María de las Mercedes Gómez, 1º de abril de 2019* . Acceso 18 de marzo de 2021, http://venceremos-arg.org/2019/04/01/prendida-en-el-fuego-primera-parte-a-70-anos-del-nacimiento-maria-de-las-mercedes-gomez/

2111 . Marta Mónica Quinteiro: nació en la ciudad de Buenos Aires el 14 de noviembre de 1941. Hija de Oscar Quinteiro, miembro de la Marina Argentina, y de María Gracias Cabrera. Estudió en el Colegio de la Misericordia. En la década de 1960 ingresó como postulante de esta congregación. Al hacer los votos, tomó el nombre de hermana Graciela. Hacia 1966 era profesora de filosofía en ese colegio y fueron sus alumnas Mónica Mignone y María Martha Vásquez. En 1970 las invitó a participar en las Misiones Rurales Argentinas, en la zona chubutense de Cushamen; experiencia que repitieron en 1971. Según Mario del Carril: «La gente que conoció a esta religiosa coincide en que era una persona excepcional. Era dulce, inteligente, intuitiva y se interesaba en la vida de las personas con quienes trataban». Durante el año desarrollaron actividades sociales y religiosas en la villa de Bajo Flores. Fuentes: Roberto Baschetti, «Quinteiro Mónica», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* . Acceso 18 de marzo de 2020, http://www.robertobaschetti.com/biografia/q/6.html. Monumento a las víctimas del terrorismo de Estado. Parque de la Memoria. Registro de Víctimas: Quinteiro, Marta Mónica. Acceso 25 de junio de 2021, http://basededatos.parquedelamemoria.org.ar/registros/8891/; Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional/Colihue, 2006, pp. 201, 238, 263; Mario del Carril, *La vida de Emilio Mignone. Justicia, catolicismo y derechos humanos* , Buenos Aires, Emecé, 2011, pp. 170, 176, 183, 211-212; Alejandra Dandan, «La desaparición del grupo del Bajo Flores», *Página/12* , 18 de abril de 2013; Alejandra Dandan, «De Cushamen a la ESMA. Recreando la historia del movimiento villero peronista», *El Cohete a la Luna* , 7 de octubre de 2018. Acceso 25 de junio de 2021, https://www.elcohetealaluna.com/de-cushamen-a-la-esma/

2112 . Cf. Carolina Arenes, Astrid Pikielny, *Hijos de los 70. Historias de la generación que heredó la tragedia argentina* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016, pp. 191-203.

2113 . «Carta al hermano Gabriel Ponce de León», San Salvador de Jujuy, 16 de mayo de 1971, en Santiago Rodríguez Mancini fsc, «La decisión que abrió paso a La Salle en Jujuy», Asociados *Revista de Formación del Distrito Argentina-Paraguay* , nº 26, junio de 2020;

https://issuu.com/lasalleargentina-paraguay/docs/asociados_26_-en_linea_-_junio_2020.

2114 . Conadep, Hugo, denuncia 2879, declaración nº 1350; Carmen, denuncia 5381, declaración nº 1365.

2115 . Cf. capítulo 7 en el Tomo II.

2116 . Diana Viñoles, *Cartas de Alice Domon: una desaparecida de la dictadura argentina* , Ushuaia, Universidad Nacional de Tierra del Fuego, 2017, p. 166.

2117 . Ibíd., p. 173.

2118 . Cf. capítulo 15 en este volumen, p. 863.

2119 . Diana Viñoles, *Cartas de Alice Domon* , p. 228. El obispo al que se refiere es monseñor Jorge Novak, diocesano de Quilmes (provincia de Buenos Aires).

2120 . Ibíd., p. 321.

2121 . Fuentes: Roberto Baschetti, «Héctor Oscar Lauge», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* , acceso 19 de marzo de 2021, http://www.robertobaschetti.com/biografia/l/45.html; Victoria Basualdo y otros, *Responsabilidad empresarial en delitos de lesa humanidad: represión a trabajadores durante el terrorismo de Estado* , 1ª ed., Posadas, EDUNAM, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2016, pp. 245-246, 258, acceso 18 de noviembre de 2021, https://flacso.org.ar/wp-content/uploads/2017/03/Responsabilidad-empresarial-en-delitos-de-lesa-humanidad-II.pdf; Silvia Romano y otros, «Estudiantes, egresados, docentes y no docentes de la Universidad Nacional de Córdoba desaparecidos y/o asesinados en los 70», en Silvia Romano (comp.), *Historias recientes de Córdoba: política y derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX* , 2ª ed., Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2017, p. 294, libro digital, PDF, acceso 20 de marzo de 2021, https://ffyh.unc.edu.ar/editorial/wpcontent/uploads/sites/5/2017/12/HISTORIAS_RECIE NTES_2017.pdf; Archivo Nacional de la Memoria, Héctor Oscar Lauge (legajo Redefa 744), Tribunal Oral en lo Criminal Federal de Córdoba Nº 1, Causa Romero, Héctor Raúl y otros p.ss.aa. de homicidio calificado, privación ilegítima de la libertad agravada y tormentos agravados». Expediente 17.204.

2122 . No se ha consultado el archivo de los Hermanos de la Sagrada Familia.

2123 . Domingo Luis Cacciamani: nació en la ciudad de Córdoba el 23 de octubre de 1934. A mediados de la década de 1950 ingresó en los salesianos. Perteneció a la Inspectoría de La Plata. Formó parte de las comunidades de Villada, Victorica (La Pampa), Bernal, Avellaneda y Uribelarrea (provincia de Buenos Aires) y Córdoba. Fuentes: *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales. Vol Secondo. Años 1962-1975. Torino* ; Roberto Baschetti, «Cacciamani, Domingo Luis», en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno* .

2124 . Carlos Bozzi, *Luna roja: desparecidos en las playas marplatenses* , Mar del Plata, Suárez, 2007, pp. 134-135.

2125 . Cf. Sentencia dictada por el Tribunal Oral en lo Criminal Federal de Mar del Plata en Causa nº 2278 y ac. (La Cueva y Comisaría 4ª), de octubre de 2012, 29 de noviembre de 2012. Acceso 7 de julio de 2021, https://www.apdh.org.ar/sites/default/files/u57/Sentencia%20-%20Megacausa%20La%20Cueva%20(1).pdf.

2126 . Julio Sancristóbal Morales: nació en Talca (Chile) el 18 de diciembre de 1923. Ingresa en los Hermanos de las Escuelas Cristianas y hace su noviciado en Villa Warcalde (Córdoba-Argentina), donde recibe su hábito en 1942. Después de sus primeros votos, donde elige el nombre de «Hermano Julio Gabriel» se traslada a Florida (provincia de Buenos Aires) para hacer su escolasticado. En 1945 regresa a Chile donde fue enviado a distintos destinos: Temuco, Santiago y Valparaíso. Entre 1966 y 1969 presta sus servicios en La Colina (Caracas-Venezuela). Posteriormente regresa a Argentina, pasando por las comunidades de San Isidro, Pigüé, Arguello y Rosario. Por algunas dificultades en el desarrollo de sus actividades, es asignado nuevamente a Chile en marzo de 1976.

2127 . Bernardo Pronino fsc y Santiago Rodríguez Mancini fsc, *Brillan como estrellas* , febrero de 2016. La obra es una colección de uso privado que contiene las fichas de todos los hermanos difuntos que hayan pertenecido o colaborado con el Distrito lasallano de Argentina Paraguay. Acceso 24 de marzo de 2021. Disponible en http://www.lasalleweb.org.ar/recursos/brillan-como-estrellas/cat_view/5-brillan-como-estrellas.

2128 . Posiblemente cuando el hermano Bobbio escribe su carta, no se había todavía identificado el cadáver.

2129 . Conadep, *Nunca más* . Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas,. 1ª ed. Buenos Aires, Eudeba, 1984; 9ª ed., 2011; 10ª ed., 2016, p. 359.

2130 . Arturo Paoli (1912-2015), nacido en Lucca (Italia). Se graduó en Letras en la Universidad Católica de Milán, en 1936. Ordenado sacerdote en 1940. Durante la Segunda Guerra Mundial participa en la resistencia italiana. En 1949 fue viceasesor de la Acción Católica Italiana, Ingresó en los Hermanitos del Evangelio en 1954. Entre 1960 y 1974 desarrolló su ministerio sacerdotal en Argentina. Luego se exilió en Venezuela. Después de muchos años en Brasil regresó en 2006 a Lucca, donde falleció en 2015. Marcelo Laffage, francés, fue ordenado en Fortín Olmos como miembro de la Fraternidad. Falleció en Brasil. Esteban De Quirini, hermano belga, fue ordenado sacerdote en 1953. Junto con Paoli y Laffage llegó a Argelia. Luego se embarcó a Argentina en 1959. Dejó la fraternidad y falleció en 2010.

2131 . Luego de haber talado casi el 90% de los bosques y haber causado un proceso de desertificación y daño ecológico.

2132 . Cf. Hermanos del Evangelio. Acceso 3 de marzo de 2020, http://www.hde.petitsfreresevangile.com/

2133 . Para una descripción más detallada de la situación de esos pueblos, tras el cierre de La Forestal, puede consultarse Ricardo Murtagh, *Iglesia y compromiso. «La movida» del noreste argentino en los setenta* , Buenos Aires, Ágape, 2014.

2134 . Esta cooperativa se forma con el apoyo de FUNDAR, fundación que había sido creada en Buenos Aires por amigos de Arturo Paoli, entre los que se contaban Josefina Robirosa, Sebastián Soler y el ingeniero Renee Tejebs. El abogado belga Jacques Derclaye, junto con el matrimonio de Jorge y Silvia Pereda, redactaron el proyecto de colonización, incorporando los lotes «Categoría C» para los hacheros. Ese texto luego sería plasmado en la ley 6404 y permitió así acceder a los hacheros a la propiedad de la tierra. Cf. ibíd., pp. 321-322.

2135 . Cuenta Arturo Paoli: «El día que acabó el Concilio Ecuménico II, Pablo VI que era realmente mi amigo, mandó una offerta (ofrenda) a los cuatro puntos cardinales: norte, sur, este, oeste. En el sur pensó en Arturo; sabía que estaba en Argentina, que estaba en América. Entonces un día recibí una telefonada (sic) del Nuncio Apostólico, diciendo que tenía un cheque para mí. Era un cheque de U $S 20.000, que en aquel tiempo era una suma considerable. Entonces formamos una cooperativa que fuese la propietaria de esa tierra». Cf. Entrevista a Arturo Paoli, en *Regreso a Fortín Olmos* , Patricio Coll, Jorge Goldenberg (guion y realización), 105 m, 2008.

2136 . La conciencia sobre esta tarea la expresa Paoli en una carta a un voluntario, Miquicho, escrita el 20 de julio de 1965: «Estoy cansado y con una gran tos, pero contento en el fondo del alma porque veo que el Señor me lleva para ayudar en esta obra de renovación de la vida religiosa. Él lo quiere sin duda»; Fondo documentazione «Arturo Paoli»: Fondo Christeller, busta 25, fascicolo 1, sottofasc. 1.

2137 . Entrevista a Arturo Paoli, en *Regreso a Fortín Olmos* .

2138 . Entrevista a Amadea Velazco de Bártolo, en *Regreso a Fortín Olmos* .

2139 . Mario Grippo: sacerdote italiano que acababa su noviciado en Sambuc (Francia). A mediados de la década de 1960 llega a Fortín Olmos, donde quedará como responsable cuando se retira de allí Arturo Paoli. Enrique María Alberto De Solan: nacido en Labarthe-de-Neste (Francia), el 26 de agosto de 1941. Impresionado por la obra de Voillaume, *En el corazón de las masas* , ingresó en la Fraternidad del Evangelio. Estuvo en Fortín Olmos y estudió en Friburgo (Suiza). En noviembre de 1970 retorna a Fortín Olmos. En 1975 pide dejar los Hermanitos. Cf. Patricio Rice, «Fraternidades de La Rioja: Suriyaco y Las Talas», en Rice, Torres (comp.), *En medio de la tempestad. Los Hermanitos del Evangelio en Argentina (1959-1977)* , pp. 119-121.

2140 . Nombre con el que se conoce popularmente a la manifestación masiva obrero-estudiantil, derivada de una huelga general, ocurrida el 15 de marzo de 1971 en la ciudad de Córdoba (Argentina).

2141 . Cf. Francisco Hulsen, Gerardo Fabert, «Cronología de la represión a miembros y amigos de las Fraternidades en Argentina», en Rice, Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , p. 202.

2142 . Cf. Patricio Rice, «Una entrega generosa», en Rice, Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , p. 136.

2143 . El original en castellano está perdido, pero se puede leer una traducción al castellano del texto en inglés en: Cf. Carlos Bustos y otros. «La violencia y la Iglesia», en Rice, Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , pp. 186-192.

2144 . Cf. João Cara, «La lucha por Mauricio», en Rice, Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , p. 173.

2145 . Algunos escritos: *El encuentro con Dios* , Buenos Aires,

Paulinas, 1973; *Aprendiendo a orar* , Buenos Aires, Paulinas, 1975; *Aprendiendo a compartir la fe* , Buenos Aires, Paulinas, 1978; *Cambios en la fe* , Buenos Aires, Paulinas, 1989; *Ejercicios de contemplación* , Salamanca, Sígueme, 2017; JALICSdoku.pub_jalics-franz-1998-ejercicios-de-contemplación-salamanca-sígueme-pdf.

2146 . Algunos escritos: *Desde los pobres a todos. A partir de los documentos de la Iglesia el padre Orlando Yorio responde preguntas de la vida de un pueblo* , Rosario, Santa Fe, Didascalia, 2000; «Dios y los valores humanos», *Teología* , nº 19, 1971, pp. 60-83; *Stromata* , vol. 29, nº 1-2, 1973, pp. 131-172; «El acontecimiento argentino como signo teológico», *Revista Bíblica* , vol. 37, nº 155-158, 1975, pp. 61-92; «Tanteando pactos de amor» (sus intervenciones en los Seminarios de Formación Teológica). Acceso 15 de julio de 2020, https://www.dropbox.com/s/714lw4fc4r6intu/anteando%20pactos%20de%20amor.pdf? dl=0; Leonor Carabelli (recop.), *Orlando Yorio: relatos de vida. Contemplando a Dios junto al pobre* , Rosario, Didascalia, 2011.

2147 . Era provincial de la Compañía de Jesús el padre Jorge Mario Bergoglio, desde 1973 a 1979. En adelante, nos referimos a este jesuita, actualmente papa Francisco, cuando indicamos «el provincial», a no ser que se hable de otra persona.

2148 . Orlando Yorio, Carta al padre Moura SJ, asistente general, 24 de noviembre de 1977, p. 6. Acceso 17 de julio de 2010. https://www.academia.edu/7891150/Carta_del_padre_Yorio_al_padre_Maura_de_la_Comp a%C3%B1%C3%ADa_de_Jes%C3%BAs_sobre_sus_conflictos_con_el_superior_Jorge_Bergoglio_de_1977.

2149 . Ibíd., pp. 8, 11. Muchos de estos sucesos fueron relatados por el padre Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, el 8 de noviembre de 2010 en su declaración testimonial ante el Tribunal Oral Federal 5, en la causa ESMA, por el secuestro y desaparición de los sacerdotes jesuitas Orlando Yorio y Francisco Jalics. Cf. videotaperecorder, Testimonio Bergoglio 01, video de YouTube, 19:53, publicado en 2014. Acceso 26 de mayo 2020. En adelante citaremos la declaración testimonial de Jorge M. Bergolio: JMBTes. https://www.youtube.com/watch?v=kusAEY26O4Y&t=115s. Los límites de espacio y en especial la opción de facilitar la lectura nos piden no citar textualmente cada afirmación; el mismo criterio se ha tenido en otras partes de esta obra.

2150 . Yorio, Carta al padre Moura SJ…, p. 7.

2151 . Austen Ivereigh, *El gran reformador* , Buenos Aires, B, 2015, pp. 219-220.

2152 . Yorio, Carta al padre Moura SJ…, p. 15.

2153 . Ibíd., p. 17.

2154 . Sergio Rubín, Francesca Ambrogetti, *El jesuita* , Buenos Aires, Vergara, 2010, p. 149.

2155 . Cf. *supra* , testimonio de Luis Dourron, en entrevista a Soledad Cattogio, gentilmente cedido a nosotros.

2156 . Carta de Francisco Jalics al superior general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, Buenos Aires, 18 de noviembre de 1975, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (93). Jalics envió una copia al superior provincial de Argentina.

2157 . Carta de Orlando Yorio al provincial de la Compañía de Jesús, 3 de marzo (no especifica el año). Archivo de la Provincia Argentino Uruguaya de dicha Orden, s/f.

2158 . Carta de Francisco Jalics al superior general de la Compañía de Jesús Pedro Arrupe, Buenos Aires, 18 de noviembre de 1975, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (93).

2159 . La cuenta de conciencia es un ejercicio de obediencia propio de la Compañía de Jesús —también asumido por otras congregaciones religiosas— por el cual los religiosos o religiosas descubren su conciencia al superior para exponer con total honestidad sus pensamientos, dudas o necesidades.

2160 . Carta de Francisco Jalics al superior general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, Buenos Aires, 18 de noviembre de 1975, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (94).

2161 . Informe titulado «La situación del padre Francisco Jalics el 22 de mayo de 1976», SdS, 17 BS91nal, 70-134 (90).

2162 . Ibíd.

2163 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (123). Cf. Carta del Encargado de Negocios de la Nunciatura Apostólica, al padre provincial de la Compañía de Jesús, Jorge Bergoglio, Buenos Aires, 28

de mayo de 1976, nº 1103/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (122). «En ausencia del Exmo. señor Nuncio Apostólico, quien se encuentra en Europa, he recibido su atenta carta del 25 de los corrientes, de la que he tomado debido cumplimiento».

2164 . Informe de Jalics titulado «La situación del padre Francisco Jalics el 22 de mayo de 1976», SdS, 17 BS91nal, 70-134 (90).

2165 . Ibíd.

2166 . Cf. Carta de Orlando Yorio al presidente de la CEA, Raúl Primatesta, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, SdS, 5 AAPPEE ARG 671, 422.

2167 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (123).

2168 . Ibíd.

2169 . Informe sobre el indulto de secularización de Francisco Jalics del provincial de Hungría de la Compañía de Jesús Joannes Adam, 24 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (118) (en latín).

2170 . Ibíd.

2171 . Ibíd.

2172 . Carta de Orlando Yorio al presidente de la CEA, Raúl Primatesta, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, SdS, AAPPEE ARG. 671, 422.1-6 (422.3-6).

2173 . Carta de Francisco Jalics al obispo de Morón, Miguel Raspanti, Buenos Aires, 23 de marzo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (93).

2174 . Ibíd.

2175 . Informe de Jalics titulado «La situación del padre Francisco Jalics el 22 de mayo de 1976», SdS, 17 BS91nal, 70-134 (90).

2176 . Ibíd.

2177 . Ibíd.

2178 . Cf. Orlando Yorio, Legajo nº 6328, en *Nunca más* , Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas, Eudeba, 1ª ed., noviembre de 1984; 10ª ed., 2ª reimpresión, agosto de 2018.

2179 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 24 de octubre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (107).

2180 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), al superior general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, San Miguel 5 de junio de 1976, Prov. Argent. 76/32, SdS, BS91nal, 70-134 (117).

2181 . JMBTes

2182 . Emilio Mignone (1922-1998), abogado católico y peronista, vicepresidente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Buenos Aires, fundador y primer presidente del Centro de Estudios Legales y Sociales, autor entre muchos otros de *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986. Es de las personas que más y mejor luchó por los derechos humanos en Argentina y en el mundo, durante y después del gobierno militar (1976-1983). Su esposa y madre de Mónica, Chela Sosa, participó desde los comienzos en el Movimiento Madres de Plaza de Mayo, línea fundadora.

2183 . Carta del párroco de Santa María Madre del Pueblo, Rodolfo Riccardelli, al obispo auxiliar de Buenos Aires, vicario episcopal de zona Flores, Mario Sierra, Buenos Aires, 7 de junio de 1976, SdS, 17 BS91nal 70-134, (114-116) 114.

2184 . Ibíd.

2185 . Cf. Rubín, Ambrogetti, *El jesuita* , AAPPEE 147.

2186 . Cf. L. Dourron.

2187 . Cf. JMBTes.

2188 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, informe 2742/76, SdS, 5 AAPPEE ARG. 671, 422 (1).

2189 . Ibíd., p. 2.

2190 . Francisco Jalics SJ, Ejercicios de contemplación. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación de Jesús , Salamanca, Sígueme, 2017, p. 140.

2191 . Carta de Orlando Yorio al presidente de la CEA, Raúl Primatesta, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, SdS, AAPPEE ARG. 671, 422.1-6 (422.3-6).

2192 . Ibíd.

2193 . Carta de Francisco Jalics al arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, Rocky River, 9 de noviembre de 1976. SdS, 17 BS91nal, 70-134 (77).

2194 . Orlando Yorio, Legajo nº 6328 en *Nunca más* , Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Eudeba, 1ª ed., noviembre de 1984; 10ª ed., 2ª reimpresión, agosto de 2018.

2195 . Carta del párroco de Santa María Madre del Pueblo, Rodolfo Riccardelli, al obispo auxiliar de Buenos Aires, vicario episcopal de zona Flores, Mario Sierra, Buenos Aires, 7 de junio de 1976, SdS, 17 BS91nal 70-134, (114-116) 114. La carta la hace llegar el sacerdote Eduardo González, de la Parroquia Santa Elena de la arquidiócesis de Buenos Aires, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, el 17 de junio de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (113). Pío Laghi agradeció la información, carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi al presbítero Eduardo González, Buenos Aires, 21 de junio de 1976, nº 1237/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (s/f.).

2196 . Ibíd.

2197 . Ibíd.

2198 . Ibíd.

2199 . Ibíd.

2200 . Ibíd.

2201 . Ibíd.

2202 . Carta de los miembros del Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia, Héctor Botán, Jorge Vernazza, Rodolfo Riccardelli, Jorge Goñi, Miguel Valle y Daniel de la Sierra al provincial de la Compañía de Jesús, Bergoglio, Buenos Aires, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134, (125). Carta de los miembros del Equipo

Pastoral para las Villas de Emergencia, Héctor Botan, Jorge Vernazza, Rodolfo Riccardelli, Jorge Goñi, Miguel Valle y Daniel de la Sierra al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Buenos Aires, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (121).

2203 . Ibíd. (121), y Carta del Encargado de Negocios de la Nunciatura Apostólica en Buenos Aires al presbítero Héctor Botan, Buenos Aires, 28 de mayo de 1976, nº 1104/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (120). «En ausencia el Excmo. señor Nuncio Apostólico, quien se encuentra en Europa, he recibido la atenta carta del 25 de los corrientes, que firma usted con algunos otros sacerdotes, carta de la que he tomado debido conocimiento».

2204 . Carta de los miembros del Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia, Héctor Botan, Jorge Vernazza, Rodolfo Riccardelli, Jorge Goñi, Miguel Valle y Daniel de la Sierra al provincial de la Compañía de Jesús, Jorge Bergoglio, Buenos Aires, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (125). Cf. Carta de los miembros del Equipo Pastoral para las Villas de Emergencia, Héctor Botan, Jorge Vernazza, Rodolfo Riccardelli, Jorge Goñi, Miguel Valle y Daniel de la Sierra al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Buenos Aires, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134, 121.

2205 . Ibíd.

2206 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (123). Cf. Carta del encargado de Negocios de la Nunciatura Apostólica al padre provincial de la Compañía de Jesús, Jorge Bergoglio, Buenos Aires, 28 de mayo de 1976, nº 1103/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (122).

2207 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 25 de mayo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (123).

2208 . Ibíd., p. 124.

2209 . Ibíd.

2210 . Ibíd.

2211 . Ibíd.

2212 . Carta del provincial de los Jesuitas (Argentina), Bergoglio, a Isabella Jalics, San Miguel, 3 de junio de 1976, SdS, 17 BS91nal

70-134 (89).

2213 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina) al superior general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, San Miguel 5 de junio de 1976, Prov. Argent. 76/32, SdS, BS91nal, 70-134 (117).

2214 . Carta de Josef Jalics al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Stuttgart, 31 de agosto de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (109).

2215 . Carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi a Josef Jalics, Buenos Aires, 13 de septiembre de 1976, nº 2258/76 (el texto original en español, tal y como aquí aparece transcripto con italianismos), SdS, 17 BS91nal, 70-134 (108).

2216 . Carta del secretario canciller de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Fernando Rissotto, a Josef Jalics, Buenos Aires, 14 de septiembre de 1976, Prot. 897/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (87).

2217 . Nota de Nunciatura, 19 de octubre de 1976, SdS, 12B BS91nal, 70-134 (71).

2218 . Carta de Julio Fóthy y Ladislado Domonkos svd, Capellán de los Húngaros en Argentina, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Buenos Aires, 18 de octubre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (84).

2219 . Ibíd.

2220 . Ibíd., 86.

2221 . Ibíd. El informe al que hace referencia ya ha sido comentado: Informe de Jalics titulado «La situación del padre Francisco Jalics el 22 de mayo de 1976», SdS, 17 BS91nal, 70-134 (90-91).

2222 . Carta de Julio Fóthy y Ladislado Domonkos, svd, capellán de los Húngaros en Argentina, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Buenos Aires, 18 de octubre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (84).

2223 . Ibíd. (84).

2224 . Ibíd., 84.

2225 . Cf. L. Dourron.

2226 . Carta de Orlando Yorio al presidente de la CEA, Raúl Primatesta, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, SdS, 5 AAPPEE ARG

671, 422. (3-6).

2227 . En la declaración testimonial citada más arriba, Bergoglio brindó testimonio de las gestiones que había realizado en favor de la liberación de los sacerdotes. Entre otras, informó rápidamente a todos los miembros de la Compañía de Jesús, al arzobispo de Buenos Aires y al Nuncio Apostólico. Luego, a partir de informaciones que le llegaron y que señalaban a la Marina como los posibles responsables, se reunió en dos oportunidades con el almirante Massera quien lo escuchó y le dijo que iba averiguar y que no sabía de qué se trataba. Bergoglio le indicó que «no estaban en nada raro esos padres» y quedó en contestar. Luego de dos meses volvió a reunirse con Massera, duró unos diez minutos: «Lo que pasa que yo ya le dije a Tortolo […] mire Massera yo quiero que aparezca», JMBTes.

2228 . Carta del provincial de la Compañía de Jesús (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico, Pío Laghi, San Miguel, 24 de octubre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (107).

2229 . Carta de Graciela Yorio de Manzi al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Buenos Aires, 27 de octubre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (96).

2230 . Carta de Francisco Jalics al arzobispo de Córdoba, Primatesta, Rocky River, 9 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (75).

2231 . Carta del provincial de los Jesuitas (Argentina), Jorge Bergoglio, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, San Miguel, 11 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (95). Véase documento en página 608.

2232 . Carta de Francisco Jalics al arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, Rocky River, 9 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (75-78). Véase documento en página 608.

2233 . Carta de Francisco Jalics al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Rocky River, 13 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (79). Pío Laghi agradeció a Francisco Jalics su carta desde Ohio y le indicó que «el padre Yorio ha conseguido ya todos los documentos y sale la semana próxima», Carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi a Francisco Jalics, Buenos Aires, 18 de noviembre de 1976, nº 3006/76, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (72).

2234 . Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Quilmes, 7 de febrero de 1980, SdS, 17 BS91nal,

70-134 (111).

2235 . Nota del Nuncio Apostólico Pío Laghi, 8 de febrero de 1980, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (110). El subrayado pertenece al texto.

2236 . L. Dourron.

2237 . Orlando Yorio, Carta al padre Moura SJ… 26, 27.

2238 . Carta de Francisco Jalics al arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, Rocky River, 9 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (75-78) (77).

2239 . Carta de Francisco Jalics al obispo de Morón, Miguel Raspanti, Buenos Aires, 23 de marzo de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (93).

2240 . Cf. Archivo Histórico de la Curia diocesana del Obispado de Morón, 33-1.7-B 109/1.

2241 . Porque «el padre Francisco si bien había pedido la dimisión de la orden, hasta la fecha de ser detenido no había firmado las dimisorias por “la demora de los trámites que eso supone en Roma”, ya que tenía los últimos votos desde 1964». Carta del padre Ladislao Domonkos SVD, capellán de los húngaros en Argentina, a monseñor Pío Laghi, 18 de octubre de 1976. Archivo Nunciatura SdS, 17 BS91nal 70-134 (84).

2242 . Murió en Budapest, Hungría, el 13 de febrero de 2021.

2243 . Cf. diario *Ámbito* , 14 de marzo de 2013. Acceso 22 de julio de 2020, https://www.ambito.com/papa-francisco/perez-esquivel-bergoglio-no-tenia-vinculos-la-dictadura-n3779725.

2244 . Equipo de redacción, «Garré sabe todo lo que hizo Bergoglio», *Perfil* , 15 de marzo de 2013. Acceso 15 de julio de 2020, https://www.perfil.com/noticias/politica/alicia-oliveira-garre-sabe-todo-lo-que-hizo-bergoglio-20130315-0019.phtml

2245 . Rubín, Ambrogetti, *El jesuita* , p. 154.

2246 . Cf. http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/353.html. «Padre Orlando Yorio. El testimonio y la entrega de un pastor», *Umbrales* , 28 de marzo de 2013, archivado desde el original el 17 de marzo de 2013; acceso 28 de marzo de 2013 (español). Cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Orlando_Yorio, acceso 1º

de julio de 2020.

2247 . *BBC News* , «Habla el periodista que denunció al papa Francisco: "Él no era el peor miembro de la iglesia en esas relaciones con los militares"», 18 de marzo de 2013. Acceso 1º de marzo 2021, https://www.archivochile.com/carril_c/cc2013/cc_2013_00013.pdf.

2248 . Rubín, Ambrogetti, *El jesuita* , pp. 150-151.

2249 . Nos guiamos para este caso en Gustavo Morello SJ, «El terrorismo de Estado y el catolicismo en Argentina: el caso de los Misioneros de La Salette», en *Anuario de Historia de América Latina* , nº 48, 2011, pp. 285-310. Acceso 3 de julio de 2020, file:///C:/Users/PC/Downloads/Dialnet-ElTerrorismoDeEstadoYElCatolicismoEnArgentin a-6253510.pdf. Cf. también Gustavo Morello sj, *Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas* , Buenos Aires, Ediciones B, 2014.

2250 . Morello, «El terrorismo de Estado y el catolicismo en Argentina», p. 294.

2251 . Cf. Gustavo Morello, en cuyas fuentes incluye entrevistas a los actores (Vicente Zueco, Joan McCarthy, Rodolfo Emma Rins, James Weeks, Alfredo Velarde, Alejandro Dausá, Jorge Casaretto, Daniel García Carranza). En este caso se refiere a la entrevista 3, a R. Emma Rins (catalogadas por él). Ibíd., p. 295.

2252 . Fabián García, «Joan Mc Karthy la monja que salvó la vida de seis religiosos de la dictadura argentina», en FG: Estar, Ver, Oír, Compartir. Acceso 15 de agosto de 2020, https://www.fronterad.com/joan-mckarthy-la-monja-que-salvo-la-vida-de-seis-religiosos-de-la-dictadura-argentina/.

2253 . Ibíd.

2254 . Ibíd.

2255 . Ibíd.

2256 . Morello, «El terrorismo de Estado y el catolicismo en Argentina», p. 297, donde cita la entrevista 2, a Joan McCarthy.

2257 . Ibíd., p. 298.

2258 . Gianfranco Testa (padre Juan), «Un hombre y nada más», inédito y promanuscrito.

2259 . Las Ligas Agrarias fue un movimiento de campesinos y productores rurales que se produjo en la región nordeste de Argentina en la década de 1970. Fueron completamente desarticuladas por el terrorismo de Estado, especialmente durante la dictadura autodenominada Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). Acceso 5 de septiembre de 2020, https://es.wikipedia.org/wiki/Ligas_Agrarias (el subrayado es del texto original).

2260 . Gianfranco Testa (padre Juan) «Un hombre…».

2261 . Puesto que no podemos relatar lo que sucedió a cada uno, anotamos aquí la lista de los consagrados que sabemos que fueron secuestrados en estos años oscuros y que no hemos nombrado en este ni en otros apartados de nuestro trabajo: Juan Luis Moyano, estudiante jesuita, secuestrado en Mendoza; oficializan su detención el 5/12/1974 y es puesto a disposición del PEN, pero había sido

detenido días antes. Exiliado, luego vuelve a Argentina. Jorge Eduardo Merino, novicio franciscano, detenido desde agosto de 1975 hasta octubre de 1977. Andrés Bacqué, Bernardo Canal Feijóo, Daniel Haldkin, Ignacio Racedo Aragón, sacerdotes Lourdistas, en el Colegio San Miguel (BA) el 29/11/1976. Liberados más tarde. Antonio Mateos, sacerdote salesiano y cinco hermanas de María Auxiliadora en Malleo (provincia de Neuquén), en el Hogar Mamá Margarita, el 1/12/1975. Pablo Becker, sacerdote del Verbo Divino, en Córdoba, 1976, luego liberado y exiliado en 1979. Robert Croce, sacerdote salesiano, en San Nicolás (provincia de Buenos Aires) en junio de 1976. Luego liberado, párroco de María Auxiliadora. Roberto D'Amico, salesiano, en San Nicolás (provincia de Buenos Aires), en junio de 1976. Liberado más tarde. Las hermanas Aída Cabral, del Divino Maestro, que traían una carpeta del obispo Angelelli, la hermana Charo de las Josefinas, las hermanas Carmen Pisano, Marisa Sacerdote y Jesusa Benito, Religiosas del Sagrado Corazón fueron detenidas/demoradas 12 horas en la comisaría de Olta (provincia de La Rioja), el 1º de abril de 1976, luego liberadas. En el diario de la comunidad de Malanzán consta que «son detenidas en la comisaría local por orden de detención del vehículo». Sin más explicaciones son puestas en libertad al atardecer, Diario de la Casa de Malanzán. ARCHIVO ARU-RSCJ, Caja Aru-1. D.4 Juan Bosco Mecchia, Hermano de La Salle, en San Salvador de Jujuy, el 6/11/1976, detenido dos años, exiliado a Venezuela. Juan Pablo Melto, salesiano, detenido en San Luis dos veces (8/1976 y 10/1977) y liberado después. Roberto Musante, sacerdote salesiano, detenido en Buenos Aires en 1977. Joaquín Núñez, franciscano, detenido en Roque Sáenz Peña (provincia de Chaco), el 14/3/1974, liberado el 5/5/1979. Aguedo Pucheta, sacerdote jesuita, detenido en Malazán (provincia de La Rioja) el 24/3/1976. Luego exiliado. Luis Quiroga, sacerdote salesiano, secuestrado en Suipacha (provincia de Buenos Aires) en junio de 1976, luego liberado. Eduardo Ruiz, sacerdote capuchino, párroco en Olta (provincia de La Rioja) el 24/3/1976, detenido y luego liberado. Julio Santamaría, religioso marianista, en Junín (provincia de Buenos Aires) el 3/6/1976, expulsado. Pedro Venturutti, sacerdote capuchino, detenido y luego liberado en la provincia de La Rioja en 1976.

CAPÍTULO 11

Dimensiones, tensiones institucionales, espacios y publicaciones en la vida consagrada

JOSEFINA LLACH ACI - ZULEMA RAMÍREZ ACI - MARÍA LAURA ROGER CDM - SOLEDAD URRESTARAZU MCR - MARCOS VANZINI

Una de las líneas del Vaticano II sobre la renovación, fue el volver a las fuentes. «¡Cómo ardía nuestro corazón!». Esta experiencia de intensidad tuvo su fuente sobre todo en el contacto con Dios, con el Jesús al que se le había consagrado la vida. Dado el tiempo y el contexto, fue una experiencia ardiente, de la que manaron las nuevas decisiones. El apasionamiento no fue siempre buen consejero y facilitó las exageraciones e ingenuidades; muchas veces se confundieron los fines con los medios, pero el clima abundó en generosidad.

1. Dimensión orante: el martirio como mística

1.1. Focos generadores

Para los consagrados, estas maneras nuevas de vivir la experiencia de Dios que se daban en toda la Iglesia, pero eran particularmente significativas por su misma vocación, comprendieron: 1) volver a poner la Biblia en manos de las personas, leerla y comprenderla, que fuera la fuente de la espiritualidad y del apostolado; 2) investigar, redescubrir los orígenes carismáticos; 3) volver a una oración más personalizada, más interiorizada; 4) celebrar una liturgia en el propio idioma y con formas simplificadas, más accesibles.

No solo para los consagrados, sino para todos los cristianos. El contacto directo con la Palabra de Dios dio origen a una experiencia fuerte, personalizada, movilizante del encuentro con Dios. Marcó todas las vocaciones, todas las espiritualidades. Muchos jóvenes y adultos no sintieron la necesidad de más guía interior que esta, la lectura sobre todo del Evangelio, y más adelante, el descubrimiento de la historia de la salvación, con la comprensión del conjunto de la Escritura, también el Antiguo Testamento. No hubo maestro o maestra espiritual que supliera el contacto directo con la Biblia. La Palabra de Dios quema el corazón. Y arranca decisiones radicales.

Del contacto con la Biblia surgieron los más grandes impulsos, los compromisos generosos, las inquietudes vocacionales, la búsqueda a las grandes preguntas que planteaba la época: ¿qué lugar ocupar en la Iglesia? ¿Qué me pide Jesús? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Qué me dice la Palabra sobre los pobres, sobre las relaciones humanas, la familia, las opciones políticas, la vida cotidiana? De este contacto surgieron las respuestas más bellas y generosas, y también decisiones apresuradas, ingenuas o equivocadas, con todo lo oscuro que conlleva la luz demasiado fuerte que encandila.

La celebración de la Liturgia fue la otra gran fuente, pero que no

se vivió de la misma manera. Aunque no tenemos datos objetivos, de las propias experiencias deducimos que no tuvo tanta influencia. Se vivía más la urgencia del compromiso que la alegría del don.

El Concilio Vaticano II, después de épocas enteras de vivir un cristianismo fundado más en el cumplimiento de las reglas, en actividades más rutinarias, en exagerada estabilidad de siglos, ahora llamaba a la acción. Se rehuía la «sacramentalización».

La renovación litúrgica, que se basaba centralmente en el cristocentrismo y en la propuesta de signos más simples y sobre todo inteligibles, no tuvo en cuenta la sensibilidad de las personas y de los pueblos. No supo acceder a todo lo afectivo que puede suscitar la belleza del misterio del amor de Dios por nosotros. Quitar las imágenes, proponer una estricta austeridad en los signos, acceder al misterio mucho más a través de la Palabra de Dios que de la «razón simbólica», los signos, las imágenes… y el corazón de la gente. El resultado fue que las personas más bien se alejaron de los templos.

Hubo a la vez, debilitamientos en el culto a María, en la Adoración Eucarística; se menospreciaba la religiosidad popular, se dejó con cierta frecuencia la gratuidad en la oración: «toda la vida es oración»; o «no hay tiempo porque hay que trabajar…». El Espíritu Santo compartió el silencio de María. Lo despertó, otra vez, la gente, con los carismáticos.

Algunos testimonios hablan de cómo se centraba la vida, personal y comunitaria: se revisaba todo, la referencia fundante fue la opción por los pobres, casi absoluta y todo con el talante de la intensidad. Hubo diversidad de inspiraciones, junto a la ansiosa lectura de los documentos del Concilio. Por ejemplo: 1) la personalidad de Charles de Foucauld, René Voillaume, Arturo Paoli; 2) la de Francisco Jalics y Orlando Yorio, su seriedad en el compromiso comunitario de la oración personal atrajo a muchos; 3) el redescubrimiento de los valores de las tradiciones de oriente: por ejemplo, la oración de Jesús; 4) el carismático hallazgo de la peregrinación de jóvenes a Luján (1975, Rafael Tello). También fueron importantes lugares contemplativos de referencia: los monasterios de Los Toldos y de los trapenses, en Azul; algunos conventos carmelitas también inspiraban el «otro» redescubrimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio auténticos (no «predicados»), en los que quien los hace no es quien los acompaña sino el acompañado. O el caso de los sacerdotes jesuitas Fiorito o Achával.

Estas experiencias dieron origen a lo mejor y lo menos bueno de

estos tiempos. «Dar la vida» fue un absoluto histórico, al lado de lo que todo quedaba relativizado, y de lo que nacía una veta martirial que puede vivirse de maneras tan diversas, menos fundamentalistas, aunque lo que había enfrente era violador de todas las libertades. Hasta entonces, la vida espiritual de los religiosos había estado muy marcada por la regla. Todo estaba establecido. El Concilio Vaticano II nos personalizó, gracias a Dios.

1.1.1. HUBO INSPIRACIONES E INSPIRADORES

El Vaticano II alentó a las congregaciones religiosas a volver a las fuentes de los carismas originarios de los Institutos. Esta búsqueda de las inspiraciones originales de los fundadores, de su experiencia de Dios, de sus intuiciones fueron una fuerte fuente: disparador de intuiciones, generosidades, alimento de la vida diaria. Hubo diferentes lecturas. Para algunos primó la opción por los pobres, el encontrar a Jesús en la acción social y política. Para otros, esa acción necesitaba nutrirse del don de Dios que se nos da en los sacramentos y en la Palabra de Dios. Otros hicieron de esta experiencia una prioridad casi absoluta.

Otras fuentes: René Voillaume, discípulo de Foucauld, en especial su libro *En el corazón de las masas* ayudaba a unificar la vida desde lo cotidiano. En la Argentina tuvimos a uno de sus seguidores importantes: Arturo Paoli (2262) trajo la congregación de Los Hermanitos de Foucauld, o Fraternidad del Evangelio, que vivieron un compromiso sociopolítico muy importante. Paoli fue un líder carismático, inspiró a muchas personas. Este carisma fue vivido como fuente de un compromiso radical a favor de los más pobres, y viviendo con y como viven ellos; esto despertó sospechas en los gobiernos del momento; fácilmente se politizaba y fue por eso su congregación terriblemente perseguida, un caso que ampliamos como «paradigmático» en otro lugar de este libro. Un ejemplo de cómo se demonizó en ese tiempo «la opción por los pobres», indiscriminadamente, sin distinciones ni discernimientos.

Los jesuitas tuvieron dos orientaciones, ambas inspiradoras de un fortalecimiento de los caminos espirituales que ayudan a concretar el seguimiento de Jesús. Ambas líneas tuvieron raíces en la vuelta a la experiencia original de San Ignacio de Loyola. El primer referente de la renovación de los Ejercicios Espirituales en Argentina fue el padre Miguel Ángel Fiorito (1916-2005). Profesor de Filosofía y Teología en las Facultades de San Miguel, y rector de las mismas, sobre todo fue un maestro de espíritus. Ya desde los años cincuenta investigó en este tema y fue publicando sus hallazgos sobre todo en el *Boletín de*

Espiritualidad Ignaciana , que se inició en 1969. De esta fuente bebió el mismo Francisco Jalics, y muchos otros: Bergoglio, López Rosas, Lazzarini, laicos y laicas, religiosas y religiosos. También se comprometieron en la pastoral popular y en la acción social.

Francisco Jalics escribió *Ejercicios de contemplación* , plasmando su experiencia de dar Ejercicios en diversos lugares, contextos y públicos. Las primeras obras de Jalics fueron más pedagógicas y ayudaron a muchos: *El encuentro con Dios* (1970), *Cambios en la fe* , *Aprendiendo a orar* (1973), *Aprendiendo a compartir la fe* (1978). Esta manera de la búsqueda de Dios, que tradicionalmente se llama «vía negativa», fue desarrollada desde temprano en la Iglesia, entre los Padres del Desierto y, casi contemporáneamente con San Ignacio, por el renovador del Carmelo con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Durante los duros años del gobierno militar —ya desde 1966—, en los monasterios hubo maestros espirituales que iluminaron a los católicos inquietos. El monasterio benedictino, Santa María de Los Toldos, tuvo como líder espiritual a Mamerto Menapace osb (2263) (1942-), autor de numerosas obras de espiritualidad. Una espiritualidad encarnada en el bosque gringo del Chaco —donde nació y vivió hasta los once años— y en la pampa húmeda de 9 de Julio, provincia de Buenos Aires. Otro hombre carismático, que fue luz para muchísimas personas en esos años duros y después. Expresa el Evangelio en textos y narraciones traducidas a la experiencia humana contextuada, sobre todo de los jóvenes. Fue abad desde 1980. Alojó con su comunidad a muchas personas perseguidas en esos tiempos, o que corrían peligro. La suya fue una veta espiritual que inspiró sin provocar más persecuciones, aunque conectando con la Palabra de Dios, con la vida, el amor, la honestidad, la preocupación por los más pobres, la dignidad y los derechos humanos. Menapace inspiró una forma de vivir la fe marcada por el amor a la tierra y a la propia cultura, el encontrar a Dios en la vida diaria, el asumir compromisos, desde el don de la Palabra de Dios y la Eucaristía, la solidaridad y el valor de las relaciones humanas. Y también la belleza, la poesía. En años de tanta contradicción, de tanta muerte e injusticia sus escritos mostraban, sin explicarla, la belleza de Dios y de la vida que él nos regala y nos encomienda, a la vez que cuidemos a los más necesitados.

También el monasterio de Santa María de Los Ángeles de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia, comúnmente llamados trapenses, en Azul, fue lugar de inspiración y refugio en los años que estudiamos. Recibió personas que buscaban protección, se constituyó en espacio de oración y el monje Bernardo Olivera generó el

movimiento Soledad Mariana, fuente de encuentro con Dios y orientación, sobre todo de laicas y laicos, del cual hablaremos más adelante.

Otra referencia en la Iglesia de Argentina, sobre todo en Buenos Aires y conurbano, pero que tuvo repercusiones en todo el país, a partir de los centros marianos, fueron las Peregrinaciones Juveniles a pie a Luján, que congregaron a millones de personas, empezando por los jóvenes, en tiempos en los que toda manifestación popular estaba prohibida (2264) y resultaba muy expresiva y muy peligrosa.

En los primeros años de la década de 1970, confluyeron algunos factores desde los que se generó esta experiencia: la pastoral entre los jóvenes, el talante popular de la acción evangelizadora de la Iglesia y el deseo de encontrar canales de evangelización y unidad. La idea original parece haber surgido, en ese contexto, del sacerdote Rafael Tello. A su vez, Tello había formado parte de la Coepal, (2265) dentro de la que se generó un modo de pensar la pastoral ligado a las inquietudes de la teología de la liberación, pero que unía al interés social, el respeto por las vivencias originales del pueblo argentino y sus culturas, centradas en la religiosidad popular. (2266)

En todos esos grupos, se dialogaba también sobre los compromisos políticos. Pero se percibía que había que ir más allá, al corazón religioso de las personas, sin quitar la reflexión y las discusiones sobre la acción sociopolítica. «Me cautivó el desafío del anuncio evangelizador a todo el pueblo a cargo de los jóvenes, el unirnos a las expresiones de la religiosidad popular, el espíritu amplio que no ponía fronteras al anuncio, el desafío a construir la unidad». (2267) Y en las palabras del mismo Tello: «Juntar a la gente desde la fe, no preocuparse tanto por el discurso, dejar que la gracia actúe». La primera caminata se realizó el 24 de octubre de 1975. Desde entonces, se viene haciendo ininterrumpidamente el primer domingo de octubre de cada año. En el corazón de quienes participaron, desde 1975, palpitaban las mismas inquietudes sociales, políticas y religiosas que estuvieron en el origen de compromisos que llevaron a opciones políticas y también revolucionarias.

Las búsquedas de la renovación religiosa se expresaron también en canciones que se hicieron muy populares: «Nosotros venceremos» (negro espiritual), «Este es el tiempo de América», algunas de las creadas por el grupo *Vox Dei* , como «Buenas y malas», «El profeta». Más adelante sintonizaron mucho con los jóvenes «Estamos vivos y vivimos» en el marco del problema de la droga, que se iniciaba, y «Solo le pido a Dios», al filo de la guerra de Malvinas. Canciones

compuestas por los estudiantes jesuitas del Colegio Máximo de San Miguel, como «El Testigo», o por el padre Alejandro Mayol. Hubo muchas búsquedas y realizaciones en la cultura. En 1964, Ariel Ramírez y textos adaptados por los sacerdotes Segade, Catena y Mayol crearon la *Misa criolla* ; unos años después, en 1977, animado por Osvaldo Catena se formó el grupo musical El Pueblo de Dios, que animó, con otros, la renovación de la liturgia. La música en esos años era a la vez expresión de inquietudes sociopolíticas y búsqueda de Dios.

1.1.2. DIVERSIDAD DE TRAYECTORIAS

Estas sensibilidades religiosas posibilitaban en las mismas personas pertenencias diversas. Algunos impulsos se concretaron en la acción social o política, la oración y la espiritualidad; otros en la cercanía a los más pobres, otros en nuevos movimientos; hacia fines de los años setenta renacieron las búsquedas vocacionales.

Poco a poco y rápidamente surgieron y se extendieron grupos que fueron a misionar sobre todo al interior del país, animados por religiosas, religiosos y sacerdotes. Ya en 1938, el padre Matías Crespi sj había fundado «Misiones Rurales Argentinas». A principios de los años setenta se dio un impulso y un color nuevos a esta actividad, vinculada en sus deseos y valores a la renovación pastoral posconciliar, y sobre todo a las inquietudes por la justicia y la fraternidad de los jóvenes y sus pastores. Surgidos de parroquias y colegios, supusieron un rico intercambio federal, el mutuo conocimiento de porteños y provincianos, con resultados siempre positivos, aunque no fueran revolucionarios. Todos los años siguen inundando el país grupos misioneros que inspiran y, sobre todo, son inspirados por el contacto directo con las personas y los pueblos más sencillos. Pero estos grupos, este múltiple impulso, nació al calor del fuego que prendió el Vaticano II, y que en nuestro país unió la búsqueda de Dios con la generosidad de dar la vida traducida en la opción por los pobres.

Ese calor inspiró el comienzo de nuevos grupos de vida consagrada. Hacia 1971-1972 había ya un fuerte movimiento de jóvenes en la diócesis de San Isidro. Empezaron a generar las «Semanas de la Juventud». En poco tiempo, se fue organizando como Movimiento Juvenil Diocesano. Los integrantes mostraban distintas inquietudes: algunos más politizados, otros acentuaban el compromiso social, o una espiritualidad más seria… Algunos se acercaron a los Montoneros o al ERP. El sacerdote Jorge Alcides Casaretto, encargado a nivel de la diócesis, trataba de deslindar los campos y evitar lo que

parecía una politización excesiva, aunque el clima era de total libertad. En estos años, hubo un vacío en las vocaciones a la vida consagrada; hacia fin de los setenta fueron fortaleciéndose otras vetas, la fecundidad de dar la vida de otras formas.

1.1.2.1. MISIONERAS DIOCESANAS DE MARÍA, MADRE DE LA IGLESIA

Algunas de las jóvenes manifestaron signos de vocación religiosa, pero no encontraban dónde concretar sus inquietudes. Por ejemplo, en la diócesis de San Isidro, buscaban la consagración a Dios, una vida misionera, con acento mariano y la inserción en la Iglesia local, uniendo acción y contemplación. Les resultaba difícil encontrar el lugar. El obispo auxiliar Justo Oscar Laguna les sugirió entonces: «¿Por qué no empiezan ustedes algo así? Hay curas que conocen chicas con inquietudes». Formaron entonces un grupo vocacional. Leían y estudiaban los documentos del Vaticano II. Algunas entraron en las benedictinas, otras se desgajaron del grupo. Las orientaba un poco la Madre Cándida Cimbalista osb que, a la vez, las animaba a buscar por ellas mismas. Hacia fin de 1975, algunas hicieron votos privados y otras, en 1976. El 15 de abril de 1977 empezaron a vivir juntas en el edificio adyacente a Nuestra Señora de la Unidad, en Olivos, donde habían estado los asuncionistas, liderados por el sacerdote Jorge Adur. (2268) Allí empezaron la vida como comunidad. Las dos personas que actualmente siguen integrando la congregación son María Clara Mazzini y María Mazinghi.

Todo empezó muy de a poco, con salidas y entradas; hacían mucho tiempo de oración y colaboraban pastoralmente con el párroco. El fuerte compromiso social que había vivido esa parroquia enfrentaba posiciones, era lo que se vivía y entre estos desafíos hicieron su camino. Se fueron consolidando.

En medio de esta búsqueda espiritual encontraron en los armarios de la casa capuchas negras, literatura de un cristianismo combativo y fichas de formación en este sentido. El Ejército se presentó varias veces, incluso alguna vez cuando ellas no estaban, y revisaron todo. Era la mezcla que se vivía en esos tiempos. Con el tiempo fueron aprobadas como Misioneras Diocesanas de María Madre de la Iglesia.

En esos años, 1979-1980, empezaron muchos jóvenes a plantearse la vocación consagrada, ya sea a la vida religiosa o al sacerdocio. Aumentó el número de seminaristas y novicios y se fraguaron otros movimientos.

1.1.2.2. SOLEDAD MARIANA

En 1973, un joven trapense, Bernardo Olivera, del Monasterio Santa María de los Ángeles, de Azul, ya ordenado sacerdote, completaba sus estudios en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. «En esos meses se relacionó con varias personas que vivían muy fuerte dos dimensiones: una búsqueda social y política, y también una renovación espiritual en la Iglesia, la sed de Dios». (2269) Bernardo sintió que, en este ambiente, Dios lo llamaba a colaborar en la renovación de la Iglesia. Al año siguiente, en su Monasterio, el 25 de septiembre de 1974, tuvo una experiencia ante la Virgen de Guadalupe. Y le dice: «Qué solita estás… pero qué cercana, como en una soledad solidaria». (2270)

«Sí, estas dos realidades: el posconcilio y la situación sociopolítica de Argentina, fueron el contexto en el que nació *Soledad Mariana* ». (2271) Él sintió que esas dos dimensiones, la solidaridad y la contemplación, van juntas. Así nació este movimiento laical, que integra también a algunos sacerdotes y consagrados. Lo ayudaron monseñor Eduardo Pironio y el sacerdote Rafael Tello.

Dos miembros del movimiento, Carlos Di Pietro y Raúl Rodríguez eran, a la vez, novicios asuncionistas. Fueron detenidos y desaparecidos en el barrio La Manuelita, San Miguel, el 4 de junio de 1976. Las fuerzas armadas buscaban a su maestro, sacerdote Jorge Adur, que adhería a Montoneros. Varios de los jóvenes que adhirieron a Soledad Mariana habían sido asiduos seguidores de las misas y homilías del sacerdote Jorge Adur.

1.1.2.3. EL CENTRO SANTA MARÍA

Inés Ordóñez de Lanús inició otro movimiento o institución laical, que incluimos aquí porque del mismo modo que la anterior fue inspirada por un religioso, el jesuita Francisco Jalics. Estudió Teología en el Instituto de Cultura Religiosa Superior y en la Facultad de Teología de la UCA. Muy pronto empezó a tener actividades apostólicas: desde el secundario, que cursó en el colegio Mallinckrodt, colaboró junto a otras compañeras con el padre Carlos Mugica en la Villa 31, donde todos los sábados daban catequesis. El colegio es llevado por las Hermanas de la Caridad Cristiana, fundadas por la Madre Paulina, y está en Buenos Aires desde 1905. Las alumnas recibían una fuerte prédica social de parte de los sacerdotes; ellas, a la vez que entraban fácilmente en sintonía, experimentaban tensiones notables: «Vos tenías una opción, era casi un pecado ser de clase alta» (2272) . Hacia fines de los años sesenta, el padre Mugica les dijo que

era mejor que no siguieran yendo a la villa, que era peligroso. Al mismo tiempo, Inés había conocido al jesuita Jalics, con quien participaba en un grupo de oración; él la introdujo en los Ejercicios Espirituales y también en la oración contemplativa.

Hacia 1972, Inés comenzó con un grupo a dar catequesis y así iniciaron el Centro Santa María, que hoy sigue formando en la fe, en el acompañamiento espiritual y en la oración a miles de personas, bajo el lema: «Te acompañamos en el camino hacia tu propio corazón para que descubras el sentido de tu vida». (2273) Animan actividades en muchos lugares de nuestro país, en Chile, México y Estados Unidos, y se extienden hacia otros países de Latinoamérica y en España.

1.1.3. LA PALABRA DE DIOS, LA EUCARISTÍA Y OTROS GESTOS RELIGIOSOS EN LAS CÁRCELES

Las facilidades y dificultades que tuvieron los religiosos detenidos para alimentar su fe nos encuentran con la paradoja de que ellos eran víctimas de otros católicos: «¿Cómo fue posible que una dictadura autoproclamada como occidental y cristiana persiguiera y asesinara a religiosos y militantes católicos? ¿En qué términos se produjo esa fractura y confrontación entre católicos?». (2274)

Porque había entre los secuestradores quienes sabían de filosofía y teología, o sea que entablaban «interrogatorios especializados»: «[Un] militar [que] se hacía llamar "Juan XXIII" (Rubén Magaldi), en medio de los tormentos, les decía: "Yo voy a rezar por ustedes, recen ustedes por mí"». (2275)

Brevemente, exponemos el peso que tuvo entre los detenidos ilegalmente el deseo de la continuidad con los alimentos de la fe. Entre los muchos registros de estas experiencias, elegimos algunos. Los primeros se refieren a la situación de los religiosos de La Salette, en Córdoba.

Mientras que al preso común se le permitía la visita de un capellán, la lectura de la Biblia y la participación en las misas (lo mismo que en otras cárceles «políticas» del PRN, Bondone, 2005), estas actividades fueron restringidas en las cárceles de Córdoba. Esto significaba la prohibición de toda liturgia y ritual cristiano para los presos políticos y, en especial, para los religiosos detenidos. Los saletenses no pudieron participar en una misa que se celebró en la cárcel para los reclusos comunes…

[…] Frente a la despersonalización que imponían la

incomunicación y el despojo de todo, aun de los ritos religiosos permitidos en la cárcel (Moreno Feliú, 2002), el único sacerdote del grupo ideó una estrategia para poder tener una misa diaria y preservar el rasgo que los identificaba, pero era discutido por los represores: su motivación religiosa y pertenencia a la iglesia católica. *Santiago era muy espiritual* (e.4), una *espiritualidad que es bastante clásica* (e.3). Él fue quien dijo: «*Cada día, a las 5, digamos, vamos a celebrar misa», nos daban […] un pan grande todos los días, y […] «Tengo agua y pan, vamos a hacer el milagro»* (e.1). «*Pongan un poquito de agua en la ventana, y si Cristo convierte esa agua en vino yo tengo aquí un pedacito de pan, voy a celebrar la misa […] a consagrarles el pan y comulguen»* (e.4). Como no les permitían tener la Biblia, proponían los pasajes evangélicos que recordaban: *«Hoy vamos a meditar sobre las bienaventuranzas», o elegir un Evangelio […]* (e.1). (2276)

Estas experiencias se repetían en otros lugares de detención:

Las formas personales de contacto con lo divino variaban de acuerdo a las posibilidades de cada uno. Uno de los detenidos rezaba todo el día y rezaba las oraciones clásicas «porque eran como un mantra que me hacía evadir de aquella situación» (e.3). Otro oraba caminando por la línea diagonal de la pequeña celda, maximizando el recorrido; «además de la evidente distracción mental, el ejercicio apuntaba a animar mi esperanza» (Dausá, Manusc). «Rezaba, me cansaba y caía rendido en la noche para poder dormir. Rezaba mucho, buena parte del día se iba rezando» (e.3). Detenidos en el D2 organizaban rezos del rosario para sobrellevar la situación (Saravia, 2005:134). (2277)

[…] Muchos prisioneros construyeron pequeños crucifijos, con lo que tenían disponible. Uno de los seminaristas talló diez muescas en un trozo de madera que encontró en la celda. Con los mismos clavos que usó para eso, dibujó *la cruz, el martillo y la tenaza, y un «Ruega por nosotros»* (e.3), que forman el escudo de la Congregación de Misioneros de La Salette. Otro secuestrado en La Perla relata que se confeccionó una cruz con cepillos de dientes (Conadep Córdoba, 1994:65). Que entre los objetos hechos por detenidos haya habido elementos religiosos, habla de la presencia de un horizonte de comprensión que daba cierto sentido a la situación que se vivía. Los religiosos saletenses leyeron su paso por la prisión en esa clave. *La presencia de Dios no faltó ni un segundo, ni una milésima de segundo, estuvo siempre ahí. Es increíble, porque vos lo ves y es eso, es otra cosa…* (e.2). (2278)

[…] El objeto, sostiene Tello (2010:4), tiene una metonimia

reparadora: reconstruye el «afuera» perdido. Los objetos conservados sirvieron para mantener la identidad amenazada por la represión. La desnudez y el despojo al que fueron sometidos se van reparando cuando los detenidos se reencuentran con alguna prenda u objeto personal. (2279)

Me costó poder leer lo que veía, quedé como paralizado, no podía dejar de mirar, no podía dejar de sentir un temblor en lo más profundo de mi ser mientras corrían mis lágrimas. «Dios no mata» escrito con sangre. Una mujer o un hombre, en ese momento límite de la vida y la muerte, en el dolor de la tortura, tuvo ese acto profundo de fe, de amor, al escribir con su propia sangre «Dios no mata» (Pérez Esquivel, 2007a:241). (2280)

Estos testimonios nos hablan por un lado de las opciones vitales y apostólicas que los religiosos habían asumido y que los habían llevado a la cárcel. Por otro, los ayudaban a resguardar y fortalecer su identidad, las referencias últimas que reparaban su dignidad. Además, deshacían las sospechas que tenían los represores de su adhesión al marxismo. La opción por los pobres era seguimiento de Jesús, no una cuestión ideológica.

Francisco Jalics relató a monseñor Primatesta: « Su Excelencia, quiero manifestarle también que en los cinco meses que estuvimos en la cárcel, diariamente hemos hecho juntos más de cuatro o cinco horas de oración. Hemos revivido la pasión de Nuestro Señor, hemos ofrecido nuestras cadenas en primer lugar por los que nos perseguían y luego por la Iglesia argentina». (2281)

1.1.4. EL MARTIRIO COMO MÍSTICA

«Diario personal de Alfie Kelly», 1º de julio 1976. Medianoche.

He tenido una de las más profundas experiencias en la oración. Durante la mañana me di cuenta de la gravedad de la calumnia que está circulando acerca de mí. A lo largo del día he estado percibiendo el peligro en que está mi vida. Por la noche he orado intensamente, al finalizar no he sabido mucho más. Creo sí que he estado más calmo y tranquilo frente a la posibilidad de la muerte. Lloré mucho, pero lloré suplicando al Señor que la riqueza de su gracia que me ha dado para vivir acompañara a aquellos a quienes he tratado de amar, recordé también a los que han recibido gracias a través de mi intercesión, lloré mucho por tener que dejarlos. Nunca he dudado de que fue Él quien me concedió la gracia y tampoco que no soy indispensable, aunque tengo mucho que decirles aún, sé que el Espíritu Santo se los dirá… Y

mi muerte física será como la de Cristo un instrumento misterioso, el mismo Espíritu irá a algunos de sus hijos, pedí para que fuese a Jorge y a Emilio, para los que me odian, para los que recibieron a través de mí, para el florecimiento de las vocaciones, para crear hombres dentro de la sociedad que sean necesarios, los que Él desea. Me di cuenta entre mis lágrimas de que estoy muy apegado a la vida, que mi vida y mi muerte, su entrega, tiene por designio amoroso de Dios, mucho valor. En resumen: que entrego mi vida, vivo o muerto al Señor, pero que en cuanto pueda tengo que luchar por conservarla. Que seré llamado por el Padre en la hora y modo que Él quiera y no cuando yo u otros lo quieran. Ahora, justo en este momento estoy indiferente, me siento feliz de una manera indescriptible. Ojalá que esto sea leído, servirá para que otros descubran también la riqueza del amor de Cristo y se comprometan con Él y sus hermanos, cuando Él quiera que se lea. No pertenezco ya a mí mismo porque he descubierto a quien estoy obligado a pertenecer. Gracias, Señor. (2282)

La posibilidad de «dar la vida», de ser muertos, estaba en muchos religiosos de esos años. Trabajar por los pobres, anunciar la doctrina social de la Iglesia, era interpretado por las fuerzas armadas como peligro para la sociedad, como ideología marxista. Los que lo vivían no buscaban la muerte, pero sabían que corrían peligro, arriesgaban la vida o la comodidad. Sí, en el cristianismo ese riesgo fue corrido desde muy temprano, porque en los bautizados resonaba el testimonio de Jesús y también sus palabras: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los que ama» (Jn 15,13).

En ese contexto una hermana de la Sociedad del Sagrado Corazón, que vivía en La Rioja en esos años, testimonia:

F: Porque, ponele, sabiendo esta situación, capaz que te agarran y te sacan… Pero a nosotras no, confiaron en lo que estábamos haciendo…

S: ¿Ustedes no se querían ir?

F: No, no, porque era una cuestión de toda la Iglesia, nosotras íbamos a dar la vida, era como una mística… (2283)

La figura de los mártires puede ser analizada desde muchos ángulos: desde la política, la historiografía, la sociología. (2284) Aquí no entramos en esas perspectivas, que no nos atañen, sino en la de la fe, y reconocemos que en los años que abordamos entre los católicos hubo un fervor, una intensidad de sentimientos que llevó a asumir riesgos ante el peligro de ser perseguidos por vivir compromisos en la

opción por los pobres. Era la fe en Jesús y su Evangelio la que llevó a promover su dignificación y también a vivir con y como ellos. Decisiones y formas de vida que fueron interpretadas como marxistas, y por tanto merecedoras de la persecución, la tortura, la muerte.

Eran tiempos épicos, fundacionales, en los que la letra del Evangelio tocaba no solo los sentimientos, sino también las conciencias. Mucho más cuando los que la escuchaban eran jóvenes. Son muchos los adultos que tuvieron esta sensación expresada por la religiosa Josefina Cordero: «Los grandes mártires han sido los chicos». (2285) Y la religiosa Alice Domon escribía a su familia: «Hay una persecución creciente contra todos los que trabajan por los pobres; no sé dónde llegará. No puedo decir que esto me angustie. Estoy tranquila porque estoy convencida de que vale la pena dar la vida, si es necesario, en solidaridad con aquellos que más sufren». (2286)

2. La dimensión fraterna. La vida cotidiana

Queremos mostrar de qué modo se vio afectada la cotidianeidad de los religiosos durante los gobiernos militares, aun cuando desarrollaran su vida en instituciones que continuaban las obras anteriores al Vaticano II. Es cierto que esas instituciones, aunque fueran las mismas, vivían mentalidades, propuestas, modos de vida que habían cambiado según las orientaciones del Concilio.

También habían cambiado las condiciones políticas, de libertad, democracia, independencia en cuanto a los proyectos institucionales, que anteriormente dependían de los mandos naturales: la Congregación, la Iglesia, la Constitución.

La vida consagrada se había hecho más pública, se valoraban las relaciones humanas, hacia adentro y hacia afuera de las comunidades, hacia adentro y hacia afuera de los organismos de la Iglesia (las parroquias y las diócesis, los grupos religiosos, sociales y políticos). La vida había quedado mucho más expuesta, y eso también tenía sus riesgos. Una apertura hacia adentro y hacia afuera. Con un doble «hacia afuera»: en las instituciones educativas, por ejemplo, los interlocutores eran alumnas y alumnos, profesoras y profesores, madres y padres de familia. Y el «hacia afuera» del barrio, de las localidades y las autoridades civiles.

Estos continuos intercambios daban un nuevo enfoque al sentido del peligro. Había, sobre todo a partir de 1976, nuevas «normas» —a veces no escritas— sobre lo permitido y lo no permitido. Con el agravante de que cuando se producían acciones «no permitidas» las

consecuencias podían ser realmente nefastas, como el asesinato, la detención arbitraria, las diversas maneras de agresión y persecución:

Este repertorio de estrategias habituales convivió con un abanico de acciones *ad hoc* practicado por clérigos, religiosos y seminaristas que sintieron amenazada su vida: enterraban libros, rotaban los lugares donde dormían, cambiaban las rutas por las que transitaban, inventaban dispositivos de alarma y de alerta, fabricaban armas caseras. Todas ellas eran medidas preventivas indispensables para continuar con la vida diaria sin dejar de estar alertas. (2287)

Otro ámbito propio de estos tiempos fue la formación y los ámbitos de educación de las religiosas y los religiosos. Las universidades y los profesorados empezaron a ser más frecuentados por las personas consagradas, sobre todo por las religiosas y los religiosos no clérigos, ya que los aspirantes al sacerdocio seguían estudiando en los seminarios y facultades de Teología. Dónde se estudiaba, qué se estudiaba, en qué instituciones y con qué profesores. Hemos visto ejemplos de instituciones y carreras más o menos «peligrosas», en cuanto a las líneas teológicas, sociales, culturales y políticas en la medida en que se acercaban o no a lo que los gobiernos del momento valoraban.

Los colegios y los ámbitos de catequesis eran vigilados. Se miraba «el nombramiento de profesores y directivos; en colegios de las hermanas de la Santa Unión [de los Sagrados Corazones de Jesús y María] (calles Esmeralda y Seguí) se inhabilitaron las hermanas directora y rectora, se cuestionaron las catequesis y las misiones, y, como sucedió en muchos lugares, el uso de la Biblia Latinoamericana». (2288) Algo parecido sucedió con la escuela de las Hermanas de San Antonio, a quienes aconsejaron no hacer misiones porque «están en la lista negra». (2289) En el primer caso, algunas de las dificultades se dieron por fuertes y contrarias tendencias ideológico-políticas sobre todo entre los Padres de Familia, que lógicamente también influyeron en las relaciones intracomunitarias.

Como vimos en otros lugares, hubo sacerdotes y otras personas perseguidas que encontraron hospedaje fraterno en comunidades de religiosas. En Chamical, La Rioja, las Hermanas de San José alojaron para cenar a los sacerdotes Murias y Longueville; de esa comunidad se los llevó integrantes de las Fuerzas Armadas y poco después fueron asesinados. Monseñor Enrique Angelelli permaneció cuatro días en esa casa, hasta el 4 de agosto de 1976, día de su asesinato. (2290)

Se pueden relatar muchas otras situaciones en las que las

comunidades religiosas vieron peligrosamente condicionada su cotidianidad, más allá de que realizaran actividades especialmente novedosas. Me animo a relatar mi propia experiencia en la comunidad de Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, de Ituzaingó, colegio que funciona allí desde 1940. Éramos unas quince hermanas, de las cuales nueve trabajábamos algunos días a la semana en ocho barrios con sus correspondientes capillas. Dentro del currículo de la secundaria se enseñaba la Doctrina Social de la Iglesia, encuadrada en la ética, siguiendo la obra *El Pacto de Dios con los hombres* del salesiano Roberto Terzaghi. Allí se dice que la propiedad privada de los bienes es un derecho, pero no absoluto, porque por encima de él está el destino universal de los mismos. Esto estuvo bien explicado por una de las hermanas. Que luego, en reunión de Padres de Familia, fue acusada de marxista.

Otro día llegó al colegio una profesora, a la mañana temprano: venía directamente desde una comisaría donde había sido llevada ilegalmente e interrogada bajo tortura acerca de algunos sacerdotes con los que trabajaba y de las religiosas. Milagrosamente fue dejada en libertad, vino directamente a nuestra casa para compartirlo. Otro evento: en un barrio de Merlo norte, donde funciona la capilla de la Medalla Milagrosa se reunía un grupo de jóvenes, integrado en la pastoral de la parroquia de la que participábamos. Cuando una de nosotras llegó una tarde allí, una catequista le advirtió que la capilla —muy precaria, por cierto— había sido allanada por miembros de la Fuerza Aérea. En efecto, la puerta estaba forzada. Se habían llevado a uno de los jóvenes, Reinaldo José Monzón, desaparecido y asesinado, (2291) y otros dos (uno, hermano de Reinaldo) habían podido escapar. Estos dos chicos estuvieron escapando por Buenos Aires y el conurbano durante un tiempo; venían a nuestra casa, les lavábamos la ropa y los ayudábamos en lo que podíamos. Más tarde pudieron escapar a Uruguay por el Tigre. En el barrio, algunos padres del colegio comentaban: «Algunas monjas son marxistas». Cualquiera de estos sucesos podría habernos llevado a la tragedia. En numerosas comunidades religiosas se dieron situaciones parecidas, que se insertaban en la vida cotidiana de los consagrados en ese tiempo.

Los cambios en el estilo de vida de las comunidades fueron notables: se pasó de privilegiar el silencio a fomentar la comunicación; de la toma de decisiones hecha directamente por los superiores, a compartir y consultar los asuntos que había que decidir, aunque se respetaba la última palabra del superior; de una vida muy uniforme (horarios, modos de actuar y relacionarse), a respetar las diferencias, a dialogar esos modos, a poner en juego la libertad individual.

Todo esto dio lugar a discusiones, a veces fuertes, que dificultaron la unión. Un tema álgido fue la forma de vestir. Como una marea que lo invadía todo, muchas, la mayoría, creo, de las religiosas que vestían el hábito fueron cambiándolo por ropa civil. A veces se trató de decisiones consensuadas, muchas otras, tomadas por cada persona. Las que vistieron de civil lo hicieron para que los vecinos las sintieran más cercanas. Las que siguieron con el hábito preferían manifestar públicamente la consagración a Dios, como un servicio público. Y, sin embargo, este hecho aparentemente simple fue tema de interrogatorio en las detenciones de las religiosas por las fuerzas armadas.

Son elocuentes algunos testimonios de la hermana Esther Sastre, religiosa de la Sociedad del Sagrado Corazón y superiora provincial y vicepresidenta de CONFER:

Un cambio rotundo en ese momento. Empezamos las experiencias, cerramos algunos colegios; fuimos al interior, empezamos a vivir la opción por los pobres [...]. Dentro de mi provincia hubo algunas hermanas que no entendieron absolutamente nada. Hoy día me dan las gracias, ven todo el camino que se inició allí. Fue un cambio muy grande: abrir las compuertas de la clausura para que la gente entrara y nosotras pudiéramos salir [...].

Tengo conciencia de dos cosas: que como provincial di respuestas a una cantidad de gente, pero a otras no. Les costaba entender, aunque se dejaba libertad [...].

Empezamos, entonces, a entender un poco de política. Nos informamos acerca de qué era el peronismo, por qué estaba así. Nosotras vivimos muy intensamente todo el «proceso» en ese momento. Nos paraban la camioneta, nos revisaban todo [...]. (2292)

Escuchamos otros testimonios en redacciones originales. El primero es de las Hermanas de San José, de Burzaco, provincia de Buenos Aires, que llevaban adelante un colegio:

Las hermanas lo que hacían era rezar y orar mucho y escuchar voces lamentables de maestras, profesores, padres y tanta gente; les hacía bien la paciencia y la calma para estar con ellos. Las reuniones de las hermanas trataban sobre cómo ayudar más y mejor en todo lo que estuviera de nuestra parte. Todo contribuyó para que la Congregación se abriera más a la sociedad y atender más a la gente y comprender la situación que vivía el país. (2293)

Desde el colegio Inmaculada de Castelar, de mi Congregación,

Oblatos de la Virgen María, fui protagonista directo en esa «noche oscura» de nuestra historia patria. ¡«Tenebrosa y luminosa» a la vez por el testimonio de tantos mártires! Fui testigo de la «desaparición» de siete ex alumnos de nuestra escuela (entre ellos Gustavo Cortiñas, hijo de Nora) y de muchas víctimas: religiosas/os; sacerdotes y laicos amigos.

Desde el anuncio de la Palabra en las misas dominicales de 11:00 y sobre todo de 20:00 defendí los derechos humanos en nombre del Señor de la Vida denunciando todo abuso de poder. Era referente de cientos de jóvenes de la zona Oeste desde Moreno a Castelar. Precisamente por haber defendido el testimonio de monseñor Angelelli y denunciado a los autores de su trágica muerte, recibí una advertencia de un capellán de aeronáutica quien me dijo que «en el edificio Cóndor se sabe todo» (me grababan mis homilías). (2294)

En otro contexto, en el Chaco, dicen las Hermanas de San José:

La comunidad religiosa defendía el origen de sus alumnos que eran muchos de familias campesinas. A la vez empezaron a dar clases en los obrajes de la zona, a los niños en un horario y a sus padres, los hacheros, en las tardecitas. Trabajaban en Tres Isletas, Chaco, las hermanas Hilda Moschén y Rosa Locatelli, entre 1971 y 1974. Y apoyaba H. Eulalia Agretti desde Incupo. El conflicto obispo-Ligas se agudizó y hubo cambio en la orientación de los objetivos pastorales de la diócesis. Nuestras religiosas trabajaban en comunión, hasta allí con el obispo, y con sacerdotes, comunidades religiosas y laicos, que habían asumido la misma opción. Se desató una persecución, hubo curas torturados, nuestras religiosas vigiladas por la policía y amenazadas por el ERP. Y a pesar de los pedidos de diálogo, también desde las autoridades de la Congregación, hubo mucho conflicto con el obispo que insistió en que cambiaran de opciones, y como no lo consiguió, las dejó sin protección al punto de destituirlas de sus cargos diocesanos.

Son estas algunas situaciones que se hicieron frecuentes en las comunidades.

Aproximadamente en el año 1976 ocurrió el siguiente hecho: a altas horas de la noche se presenta en la comunidad de Hermanas del Colegio Virgen Niña de Villa del Parque, la superiora provincial hermana Amabilia Invernizzi. Reunió a un grupo de hermanas que laboraban en el colegio en el nivel secundario más la rectora del nivel secundario, hermana María de la Cruz Navarro Estrada, y la directora del nivel primario, hermana Nélida Russo. La finalidad del encuentro

fue informar que se había presentado un militar en la casa provincial dando aviso que un grupo de hermanas del colegio se encontraba en la «lista negra» del gobierno. Lo integraban, entre otras, las hermanas Jorgelina Stecchina (catequesis en horario escolar y grupos con compromiso cristiano en horario extraescolar), Margarita Duran (catequesis en horario escolar), Susana Isabel Costa Lima (catequesis en horario escolar), Delia Álvarez (profesora de historia), Fidelia Reibel (profesora de ciencias biológicas), Cecilia Graziosi (bibliotecaria) y Beatriz González (catequesis en horario escolar y grupos con compromiso cristiano en horario extraescolar). (2295)

En Villa María, Córdoba, las hermanas asistentes sociales cuentan:

Hacia mitad de enero de 1976, el obispo vuelve de Europa y nos comunica que ha hablado con nuestra directora general a la que ha manifestado su preocupación sobre nosotras ante el arreciar de la represión y la impunidad con que la AAA está actuando y nos aconseja que dejemos su diócesis y nos volvamos a Italia. Éramos una comunidad de cuatro hermanas que dirigíamos la escuela de Trabajo Social dependiente del Instituto Ntra. Señora del Rosario, trabajábamos en la municipalidad, en el plan de alfabetización CREAR y en el instituto de las hermanas Franciscanas, cuya comunidad había tenido que dejar la diócesis el año anterior después de larga persecución. Éramos cuestionadas por la bibliografía que seguíamos en la escuela (nada de particular en aquellos años de renovación del Trabajo Social), pero sobre todo porque nuestra casa estaba siempre llena de jóvenes, sea alumnos con sus amigos; algunos jóvenes no creyentes y con cierta militancia política.

Después del 24 de marzo de ese año, sabíamos, por algunas personas, que estábamos en la lista negra del Ejército y que tarde o temprano nos visitarían; y así fue: en el mes de abril (la fecha no la recuerdo) fuertes golpes en la puerta y un enorme despliegue militar nos despierta a las cuatro de la mañana: habían rodeado la casa y ocupaban también la plaza que estaba enfrente; entran cuatro con sus itacas desplegadas, dos quedan en la planta baja y dos suben al primer piso donde yo dormía; me levanto así como estoy, abro la puerta y me encuentro con un fusil apuntado al pecho. Abajo uno interrogaba a una hermana, con extremo detalle y conocimiento sobre los movimientos de la casa en los tres días anteriores; mientras tanto otros pasaban revista a los libros, parándose a hacer consideraciones sobre el documento de Medellín y la Biblia Latinoamericana que, naturalmente, teníamos. Después de más o menos dos horas nos dejan con la recomendación de que trabajemos con los jóvenes para llevarlos a su causa. Nos reunimos en la cocina llenas de terror, lloramos… ¡y

nos tomamos una copa de coñac! A las nueve de la mañana recibimos la visita del obispo Deane, que habiendo sido avisado por el jefe de la fábrica militar de Villa María, se presenta nervioso y preocupado; en esa ocasión nos dice que tenemos que irnos de su diócesis… (2296)

Situaciones parecidas nos han testimoniado las Hermanas Auxiliares Parroquiales de Santa María:

Viví en la comunidad que las Auxiliares Parroquiales de Santa María teníamos en la ciudad de Goya (Corrientes) durante los años 1969, 70 y 71… Las tensiones entre los militares y el obispo de Goya venían de años anteriores, cuando se dejó de celebrar la misa de Nochebuena en el Regimiento. El Colegio Alberti también estaba en la mira de los militares debido a su influencia no solamente en los alumnos sino en la ciudad a través de diversas conferencias abiertas a toda la población. Todo esto hacía de que viviéramos bajo la sospecha de la influencia de un «obispo rojo» [monseñor Devoto], como le decían tanto los militares como las autoridades municipales. (2297)

Las hermanas de la Santa Unión de los Corazones de Jesús y María comentan sobre la vida en dos colegios de la ciudad de Buenos Aires, el de la calle Esmeralda y el de Seguí, donde pudieron trabajar con alegría y colaboración de docentes y Padres de Familia. El primero, sin embargo, tuvieron que cerrarlo por fiscalizaciones y acoso en el proyecto educativo, en el nombramiento de docentes y directivos, e incluso en la admisión de alumnos. Pudo asumirlo el Consudec. Los dos centros habían extendido su obra educativa en barrios carenciados: villa Álvarez Thomas, luego destruida, y Colegio Nuestra Señora de la Paz (Barrio Mataderos, entre la Ciudad Oculta, Villa Pirelli y Villa Inta); promovían actividades extraescolares; muchas docentes de este colegio eran ex alumnas del de Seguí.

Hubo amenazas de bombas, circulaban rumores de que iban a tomar el colegio, nos divertíamos inventando estrategias para resistir a la toma y nos organizábamos con alumnas, mamás y papás. Una mañana, al abrir el colegio, nos encontramos con un cadáver en la vereda y la leyenda «por zurdo, muerte!». Eso asustó más que todo lo anterior y dio pie a que empezara a correr el «algo habrán hecho».

La religiosa María Teresa Andant, que nos relata estas situaciones, dice que padecieron dificultades en Santa Fe y en Junín, provincia de Buenos Aires. También en sus comunidades, como en tantas otras, hubo entre ellas diversidad de visiones, discusiones serias, que llegaban a las autoridades eclesiásticas.

Por su parte, Liliana Marzano, religiosa de San Antonio de Padua, relata algunos hechos ocurridos en su congregación:

En una ocasión, al concluir una reunión con los padres de familia en el colegio, como era tarde, las hermanas los acercaron a sus casas. En el camino las detuvieron, apuntándolas, los militares, y la hermana Beatriz gritó diciendo que no las mataran, que eran las hermanas que llevaban a unos papás a sus casas. La comunidad también estuvo involucrada cuando ocurrió el secuestro del hijo de un empresario, por ello tenían controladas y vigiladas a las hermanas.

Una de nuestras hermanas, Juana Giglione, fue suspendida como rectora de nuestro Colegio de Rosario del Tala (Entre Ríos).

La misma hermana Liliana pudo colaborar en el reconocimiento de alguno de los bebés que nacieron de mamás prisioneras en el hospital de Campo de Mayo, donde atendían las hermanas de Cristo Rey. Colaboró en esto con las Abuelas de Plaza de Mayo, y por lo menos uno de esos bebés, una mujer, pudo conocer su identidad. (2298)

Las diferencias de visión en las comunidades, como ya comentamos, dieron lugar a algunas delaciones, de uno y otro lado; fueron pocas las diferencias, en su gran mayoría se resolvieron al interior de los grupos: a veces en el diálogo, a veces acallando las voces minoritarias, y en otras ocasiones, religiosos y religiosas abandonaron las congregaciones.

Otro hecho renovador en estos años —que incluyeron también la diversidad de perspectivas, con un gran acuerdo de base— fue la apertura de unas a otras congregaciones y el trazado de algunos caminos comunes.

Los primeros años los consagrados se unieron en dos grandes instituciones: una de mujeres (CONFER), y otra de varones (CAR). Se promovieron muchos encuentros sobre la renovación de la vida religiosa, se fueron trazando prioridades, grupos de reflexión y formación según distintas áreas apostólicas.

Poco a poco surgió el deseo de unir ambas ramas, lo que se concretó en 1996 con la CONFAR (Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos). Con autoridades votadas por los superiores mayores, asambleas anuales, encuentros regionales y publicaciones periódicas, CONFAR sigue animando el caminar de la vida consagrada en Argentina.

A nivel de Latinoamérica, actúa la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), que animando el caminar conjunto de los consagrados en el continente, organiza encuentros de formación e intercambio, etc.

Queremos comentar aquí tres hechos en los que se hizo particularmente manifiesto el caminar común de las distintas congregaciones. EL 5 de julio de 1976, en el funeral de los Palotinos asesinados, habló en la homilía, como vicepresidente de la CAR, el sacerdote Roberto Favre, religioso agustino asuncionista. Estaban presentes el general Suárez Mason y otros jefes militares, y así se expresó el padre Favre:

No puede haber voces discordantes en la reprobación de estos hechos. Tenemos necesidad de buscar más que nunca la justicia, la verdad y el amor para ponerlas al servicio de la paz… Hay que rogar a Dios no solo por los muertos, sino también por las innumerables desapariciones que se conocen día a día… En este momento debemos reclamar a todos aquellos que tienen alguna responsabilidad, que realicen todos los esfuerzos posibles para que se retorne al Estado de derecho que requiere todo pueblo civilizado. (2299)

Un mes después, el 9 de agosto, las autoridades de la CAR escribieron al cardenal Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal, sobre la situación que se vivía en el país, agradecían «las diversas manifestaciones episcopales y, muy especialmente, los pasos dados en esta circunstancia por la Comisión Ejecutiva de la CEA [que] no solo han reconfortado nuestro espíritu, sino que nos proporcionan la confianza de poder dirigirnos a vuestra Eminencia… con la seguridad de encontrar un eco a nuestras inquietudes». (2300)

Observaban «cómo se va dando una escalada contra la Iglesia». Eran vigilados e intervenidos colegios, grupos de jóvenes y catequistas. Aunque «solo a los obispos compete juzgar sobre la formación cristiana… Constatamos que torturas, desapariciones y muertes responden a una filosofía que nada tiene que ver con la visión cristiana de la vida y del mundo». (2301)

«El orden y la paz social» no pueden lograrse al margen de la ley. «Se hace necesario que quienes tienen responsabilidad frente al Pueblo de Dios vayan poniendo ciertas señales que ayuden a discernir los caminos del Señor […] en una situación tan confusa. Por esto subrayamos la importancia que tendría en esta coyuntura, la voz del episcopado en pleno para la opinión pública nacional». (2302) Firmaron los sacerdotes Leonardo Cappelluti scj, vicepresidente a

cargo de la presidencia, y Víctor Rubio sj, secretario.

El cardenal Primatesta respondió con una carta diciendo que escuchaban a la gente que les informaba sobre lo que está sucediendo, y que buscando el mayor bien del pueblo de Dios, «convencidos de que hay *tempus loquendi et tempus tacendi,* [un tiempo para hablar y un tiempo para callar] ajustamos nuestra conducta (o al menos pretendemos ajustar) nuestra conducta al mayor bien del pueblo fiel». (2303)

Una vez más, el 11 de noviembre de 1976, CAR y CONFER dirigen al cardenal Primatesta una carta, presentando su preocupación por «los hechos que comienzan a verificarse en el campo educativo [como por ejemplo] religiosas que han sido declaradas prescindibles por el organismo gubernamental correspondiente y separadas arbitrariamente de sus cargos». (2304) Tanto Leonardo Cappelluti scj como María Elena Pedrosa cm, explicitan al presidente de la CEA que «no salir al paso en esta escalada de atropellos, sería dejar a la Iglesia librada a la arbitrariedad». (2305)

3. Dimensión apostólica: la opción por los pobres y los derechos humanos

Ya hemos visto que esta línea, abierta por el Vaticano II y sobre todo por Medellín, tiñó toda la renovación posconciliar de la Iglesia. Y afectó particularmente a los consagrados (hermanos o hermanas como a los sacerdotes). En este apartado, vamos a recorrer algunos aspectos que fueron prioritarios para realizar esta propuesta en la actividad específica de los religiosos, y que se desplegó no solamente por esa línea conciliar, sino también por aquella otra que llamó a los religiosos a redescubrir los carismas originales que habían inspirado sus fundadores a las congregaciones.

Los proyectos de los consagrados estuvieron marcados también por el redescubrimiento de la dignidad trascendente de cada ser humano. Lo que ahora la Iglesia proclamaba con mayor claridad era, sin embargo, patrimonio suyo desde la vida y misterio de Jesús de Nazaret, desplegado en una diversidad de formas desde los inicios del cristianismo. Y en concreto, estuvo más o menos explícito en la fundación de las congregaciones apostólicas desde el siglo XVI. La dedicación de los religiosos a los más necesitados, a los más desprotegidos (las viudas, los huérfanos, los enfermos, los últimos) no se hizo solamente por compasión o, mucho menos, por lástima, sino porque en ellos se descubría el rostro del Hijo de Dios; aparentemente oscurecido, pero a la vez hecho más diáfano porque se manifestaba

desnudo de ventajas, de disfraces y brillos, importante, digno únicamente en cuanto hijo de Dios. Este redescubrimiento, y el encargo hecho por el Vaticano II a la Iglesia de custodiarlo, está en la base de todas las inquietudes y emprendimientos de estos años: «Signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76).

3.1. La opción por los pobres

Uno de los primeros desarrollos en esa línea que hubo en la Iglesia Argentina incluso desde antes de 1962, y que trascendió en la formación de muchos jóvenes fue lo actuado por el sacerdote José María Llorens (jesuita) —Macuca— en Mendoza. El mismo relató su experiencia en la obra *Opción fuera de la ley* . (2306) En nuestro aporte, seguimos además el texto de Laura Rodríguez Agüero. (2307)

Llorens en 1958 empezó a trabajar en el barrio San Martín, que reunía entonces a un corto número de pobladores con toda clase de carencias. Después de un tiempo fue a vivir al barrio, y frecuentando a la gente los animó a organizarse para atender mancomunadamente sus necesidades. Se formó así la Cooperativa Integral, independiente del municipio: era una «opción fuera de la ley» y, sin embargo, considerada legítima, porque las autoridades no habían atendido los pedidos de los habitantes del barrio.

Pronto emprendieron algunas iniciativas de educación como «las campañas alfabetizadoras y de educación de adultos en el marco de la Campaña de Reactivación Educativa de Adultos para la Reconstrucción (CREAR) y la Dirección Nacional de Educación de Adultos, y de militancia social como los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT)». (2308) En los aspectos educativos, colaboró durante un tiempo otro jesuita, Juan Luis Moyano:

El que era responsable de la campaña CREAR [...] era de los jesuitas, estaba trabajando con el padre Llorens, y vivía allí con él, Juan Luis Moyano. Él estaba más en política, y en teatro callejero. Era el coordinador de la CREAR, y daba clases en el Centro Comunitario [...] Lo tomaron preso y eso ha sido por el 75. Antes de la dictadura, porque yo me acuerdo haberlo ido a visitar a la cárcel [...] después salió y tuvo la opción de irse del país». (2309)

Los Campamentos Universitarios de Trabajo tuvieron gran influencia. Después de ellos se generaron dos corrientes de experiencias de jóvenes. Por un lado, los participantes allí formados irradiaron sus inquietudes y aprendizajes en una diversidad de

realizaciones constructivas del país: las acciones profesionales en sus lugares, la participación en otras iniciativas sociales, la acción política y la pertenencia a los grupos revolucionarios. Por otro lado, se continuaron en «grupos misioneros» con los jóvenes que sucedieron a aquellos, con un talante, en general, menos politizado, pero muy interesado en la promoción humana, en iniciativas pastorales, el fortalecimiento de las familias y la educación y, sobre todo, el conocimiento de las comunidades del «interior» del país, de los pueblos más alejados y más pobres. Esta experiencia empezó en 1970, y prosigue hasta ahora. Los grupos misioneros fueron y son instrumentos de cambio de mentalidades, de valoración de la identidad de las personas «pobres», de vínculos humanos, sociales, religiosos, de miradas no discriminadoras hacia las diferencias. Tanto en estas misiones como en los campamentos, lo que consiguió un valor agregado fue la convivencia de los jóvenes con los pobladores de los lugares. Las oportunidades de escucharse mutuamente crearon vínculos afectivos y humanos, y esto produjo el cambio de la mirada, de la mentalidad, de las valoraciones, sobre todo en los visitantes, que quedaron marcados por esa proximidad humana y por el conocimiento de primera mano de la realidad social, política y religiosa del país.

Los primeros campamentos se realizaron en el mismo barrio San Martín de Mendoza, a partir de 1965. En ellos, los universitarios se integraban a las diversas actividades y necesidades del barrio. Muy poco después se abrieron a realizar esta experiencia en otros lugares del país. En 1990, se calculó que se habían realizado 50 campamentos, con 1500 participantes. (2310)

Un poco más adelante, muchos de los jóvenes formados alrededor de las experiencias de Llorens fueron perseguidos, asesinados o desaparecidos. Diversas fuentes hablan de un «operativo antijesuita» llevado a cabo en Mendoza durante la dictadura de 1976-1983. «Tuvo como blanco a militantes que trabajaban junto el padre José María “Macuca” Llorens en el barrio San Martín». (2311) El artículo de Rodríguez Agüero menciona una gran cantidad de víctimas, en primer lugar, nombra 24 personas, casi todas desaparecidas, alguna asesinada; las causas de estos crímenes se juzgaron entre septiembre de 2019 y el mismo mes de 2020 en Mendoza. (2312) El juicio continúa, aun con las dificultades de la pandemia (enero 2021).

Las religiosas y los religiosos vivieron extensamente «la inserción». Nos referimos a una doble novedosa experiencia: la nueva forma de vivir la vida consagrada y a la forma de estructurar las comunidades. El Vaticano II, al recomendar la renovación de los institutos religiosos, insistió en que, aquellos con una vocación

apostólica, consideren esta como perteneciente a su misma naturaleza (cf. decreto *Perfectae Caritatis* , 8). Con esto se cuestionaba el concepto mismo de «clausura» que, en muchos institutos, había deformado esa vocación evangelizadora. A esto se refiere el concepto fundante y amplio de «inserción». Las congregaciones apostólicas no pueden apartarse de las personas con las que conviven en un mismo barrio, obra, institución o pueblo. Es cierto que los votos religiosos suponen una diferencia con los bautizados que viven la vida laical o las personas de otras opciones religiosas. Pero esa diferencia no supone separación, es un modo de vida célibe y en comunidad con otros de la misma opción. O sea que los religiosos apostólicos están llamados a vivir insertos en la vida común de sus vecinos, con los cuales comparten la forma de trabajar, descansar, sociabilizar, participar en todo lo que ayuda y no dificulta su consagración. Esta manera de inserción supuso uno de los cambios más grandes en la vida consagrada apostólica. Los religiosos se comunican con sus vecinos, estudian con sus compañeros, festejan con ellos los acontecimientos familiares. También dentro de las instituciones se da una nueva familiaridad con docentes, padres, empleados, pacientes, alumnos, etc. Viven las diferencias en el celibato, la pobreza y la obediencia y lo que estas suponen para el estilo de vida; en formar comunidades con otros que comparten esa vocación según la diversidad de los carismas.

Este fue uno de los motivos por los que muchos religiosos «se sacaron el hábito», y usan ahora ropa civil. Quienes siguieron vistiendo ese uniforme lo hacen para dar testimonio de que son «personas públicas», servidores de cuantos los necesiten, y con el deseo de mostrar el amor de Dios y su alegría por nosotros. Es importante relatar estas experiencias porque muchos religiosos amenazados de marxistas —por ejemplo—, entre tantas cosas, fueron cuestionados por sus captores, quienes les decían «por qué no usas el hábito». Un elemento simbólico que confundió cuando se llevaba tan al extremo el fosilizar las formas de vida de otras épocas.

Este modelo, que era fiel a la identidad de consagrados, los dejó más expuestos. Fue más fácil que el Ejército o la Policía ingresara violentamente en esas viviendas, lo cual sucedió en diversidad de situaciones —que relatamos en otros párrafos—, a veces deteniendo a sus moradores, allanando o asesinando.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que todas las iniciativas que emprendieron las congregaciones de vida consagrada en estos años tuvieron como uno de sus objetivos, y entre lo central, la pastoral social. Había un redescubrimiento fascinante de que «lo que hiciste con mis pequeños hermanos lo hiciste conmigo» (Mt 25,31-45) y «la

misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana» (GS 11). La pastoral social animó las nuevas fundaciones en barrios pobres, en el interior del país y también inspiró un cambio en las instituciones que venían de antes: se miró de manera nueva a los más enfermos o desvalidos, la doctrina social de la Iglesia entró en los programas de las escuelas y en la organización misma de las instituciones. También en la forma de educar, donde se empezó a considerar a los educandos como protagonistas, a escuchar mejor a los docentes y a los padres, a elaborar formas corporativas de actuar, de escuchar, de decidir, planificar y organizar.

Esto mismo, que era lo que proponía la Iglesia, fue lo que resultó sospechoso al gobierno de las dictaduras militares. Y por lo tanto apareció como peligroso para quienes adherían a las propuestas del Vaticano II, de Medellín y Puebla. Es probable que quedaran más expuestas las comunidades insertas, pero también muchas instituciones fueron cuidadosamente vigiladas, a veces hostigadas, allanadas o atacadas. Las religiosas del Sagrado Corazón y las del Divino Maestro fueron detenidas cuando viajaban a Buenos Aires llevando documentos de monseñor Angelelli (2313) a Ivonne Pierron, compañera de las hermanas de las Misiones Extranjeras desaparecidas, Alice Domon y Léonie Duquet, las detuvieron en Perugorría, Corrientes, porque tenían la *Biblia Latinoamericana* ; el Instituto de Cultura Religiosa Superior, de las Religiosas del Divino Maestro, fue ametrallado; la casa de la Compañía de María fue allanada, igual que la comunidad de las Religiosas de la Asunción en Aminga (1973). Fueron muchas formas de hostigamiento. (2314) También las instituciones educativas fueron hostigadas, como en San Nicolás las Hijas de María Auxiliadora y las del Huerto. En Moreno, nos dice también una hermana Pasionista: «De los recuerdos más fuertes de este año fue la visita de los militares (1976) a nuestra casa para decirnos que nos echaban del barrio (¡!!)… Destaco la actitud de Consuelo, su decisión de quedarse, el cruce de palabras con María Perpetua, el susto de Patricia Carney y el apoyo del obispo [Miguel Raspanti]». (2315)

La pastoral social suponía una variedad de acciones que ayudaran a los más pobres: proporcionar mejoras en la alimentación y en la vivienda, por ejemplo. Pero más profundamente, animar las comunidades, la relación constructiva entre los pobladores, el desarrollo en la conciencia de la propia dignidad, sus derechos y deberes; fue creciendo al colaborar en la organización muy variada de la gente: desde grupos de oración y escucha de la Palabra de Dios hasta los diálogos para que las personas reconocieran cuáles eran sus necesidades y emprendieran acciones comunitarias, pequeñas o

mayores. En muchos lugares se organizaron cooperativas o juntas vecinales. En otros, acciones que reditu aran en lugares o emprendimientos en torno a la educación (escuela) o a las acciones más propiamente religiosas (capilla): se promovió a la vez la maduración humana y religiosa.

En la Argentina, a partir de la Coepal (2316) y de la rica reflexión que se produjo en esta comisión formada por obispos, religiosas y religiosos, sacerdotes y laicos, la pastoral social, que bebía de la teología de la liberación que se elaboraba en Latinoamérica, generó una línea propia dentro de esta. Una línea que se centraba en el protagonismo de la gente, del pueblo, cuyas inquietudes, modos de comprender y rezar, de relacionarse y vivir, se escuchaba como la materia primera de toda elaboración teológico pastoral. Esta expresión original se expresó por ejemplo entre los Sacerdotes del Tercer Mundo y conviene escuchar sus propios testimonios:

Mi contacto con el Vaticano II comenzó en el seminario. Fueron ocho años durante los cuales estudiamos la teología con los documentos del Concilio y con profesores de lujo como Jorge Vernazza —que era el vicerrector—, Lucio Gera, Rafael Tello y Eduardo Pironio. Todos ellos, pero sobre todo Gera y Tello, trabajaron mucho el tema de la Teología de la Liberación con una visión propia y local. Una especie de teología cultural que inspiró nuestras opciones por una pastoral que respetara la forma de vivir y expresar la cultura, la fe y las devociones más arraigadas en la experiencia de la gente. De los teólogos de la liberación leí con mucho interés a Boff, Sobrino, González Faus y Frei Betto. La gran crítica que hacíamos algunos de nosotros —sobre todo los del Gran Buenos Aires— a la Teología de la Liberación era la dificultad para integrar sus planteos a los aspectos profundos de nuestro pueblo pobre. (2317)

En la parroquia de Pepe Piguillem vivían las Hermanas Pasionistas, ya citadas; la misma religiosa comenta cómo vivían esta perspectiva en la pastoral:

El replanteo de la catequesis nos acercó a un grupo de religiosas, entre ellas Adela Helguera y María del Carmen Cubillas… pensando una nueva metodología catequística que partiera de la gente y reconociendo los valores presentes en nuestro pueblo. Eso significó para nosotras mucho diálogo y mucha escucha. Aprendimos a escuchar, no tanto a decir nuestra palabra sino saber y aprender cómo vive la gente su fe… (2318)

Raúl Trotz, sacerdote también de la diócesis de Morón, testimonia

sobre esta manera de pastoral:

Nosotros criticábamos el elitismo. El ponerse en el lugar del pueblo y decirle: ustedes son unos tontos, y enseñarles lo que deben pensar y hacer. Por eso nos fuimos (del otro sector de los Sacerdotes del Tercer Mundo). La reunión continuó y allí se quebró el Movimiento… Y del pertenecer a la Institución (la Iglesia). No se trataba del celibato sino si el Movimiento estaba integrado por hombres que pertenecían a la Iglesia… Buenos Aires tenía una visión más religiosa. Y en eso influyó Gera.

No es que la oposición pase por peronismo-antiperonismo (MSTM, interior/BA). El problema es si se acepta a la mayoría de la gente, el sentimiento de la gran mayoría del pueblo, con sus valores y defectos o se quiere imponer un esquema elitista, intelectualista… La cuestión de fondo es si consideramos al pueblo argentino un conjunto de tontos a los que les debemos indicar qué deben hacer; o si por el contrario los consideramos un sujeto político que tiene su propia inteligencia de las cosas y a los que podemos acompañar con la iluminación de la fe. (2319)

Esta corriente «popular» de la teología de la liberación sintió que en el centro de la cultura de la gente, especialmente de los pobres, en la gran mayoría de los argentinos estaba la religiosidad, la «piedad popular», como corazón y generador de la cultura de nuestros pueblos. Tema este sacado a la luz por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* , y retomado por los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Puebla. (2320)

Se podría pensar que una pastoral centrada más en la cultura y la religiosidad resultaría menos «peligrosa» para quienes ostentaban las teorías de la seguridad nacional; más peligrosa que accesos solamente sociopolíticos. Pero la praxis no corroboró esa sospecha. Cuanto más afirmadas se sienten las personas y los grupos en su identidad, en su fondo cultural y religioso, pareciera que se acrecentan en la autoconciencia de su dignidad y por lo tanto de sus derechos.

En todo esto subyace el tema de las mediaciones. Todas las cosas relativas, las que no tocan «directamente» a Dios, aun las formas religiosas, actúan como mediaciones para alcanzar el fin de nuestra vida. En esos tiempos posconciliares, en los que todo se ponía en cuestión, en que parecía imprescindible alcanzar los cambios hacia un mundo mejor, fue también con pasión como se buscaron mediaciones que llegaran a hacer un mundo más justo, más humano.

La pastoral social actuó como una mediación para cambiar la forma de vivir el mundo y las dimensiones religiosas. Hubo una reacción contra los individualismos, un redescubrimiento de que los seres humanos somos sociales, y que nos tenemos que ocupar unos de otros. Ya vimos las formas que se dieron de hacer un apostolado más social. Pero también, mientras las actividades sociales, humanitarias, se desplegaban en los barrios y las instituciones, se tomó conciencia de que lo social tenía que adquirir formas políticas.

Si de algo habían estado alejados los consagrados, había sido de la política. Esta era una dimensión de la sociedad que les era prácticamente ajena, y que ejercían casi únicamente cuando tenían que votar. En los años sesenta, la dimensión política emergió en las conciencias con un vigor radiante, inusitado. No mucho después que las religiosas y los religiosos se iban a los barrios, o enseñaban la doctrina social, o hacían misiones o campamentos de trabajo en el interior del país, creció la conciencia de que todo esto era preludio para lo que tenía que venir pronto, y que, creían, realmente iba a producir cambios para un país mejor: la política. La política, lo político, inundó las inquietudes, los proyectos, sobre todo, los interrogantes de estas personas consagradas que querían participar en el mejoramiento de la sociedad. Sí, la política se instaló como la mediación por excelencia.

La política en la Argentina de esos años tuvo principalmente tres rostros: la ultraderecha (que se concretó en los movimientos militares, no democráticos), el peronismo (o los peronismos) y las corrientes más revolucionarias, con influencia marxista. Todo esto se convirtió en fuente de cantidades de discusiones, estudios, diálogos, discernimientos, angustias y dudas, «fue un tiempo de mucha efervescencia, tiempos políticos complicados y al mismo tiempo de mucha actividad, sueños, proyectos». (2321) A la vez:

Había una falta general de experiencia política. Los sacerdotes que firman las declaraciones del TM no tienen experiencia política. Pero eso vale para toda la juventud de la época… Entran con un gran idealismo político. Costó caro. Nos costó caro… Desde la Coepal trabajábamos, presionábamos hacia una conciencia nacional, hacia un compromiso popular, pero sin la pérdida del sentido religioso. (2322)

Los hermanos del Evangelio habíamos optado, cada uno en su conciencia… nos parecía más acorde… sin entrar tampoco en una militancia militar, por ejemplo, nosotros fundamos el Movimiento Cristianos para la Liberación, que era un movimiento cristiano, comprometido con los pobres, donde había laicos, curas, monjas, un

poco de todo, pero que obviamente fue reprimido inmediatamente. Fuimos acusados que éramos el brazo religioso de los Montoneros… Éramos fundamentalmente curas y monjas… No puedo decirte de qué congregaciones porque eran tiempos en que uno no debía conocer… lo menos posible de nadie, por seguridad del otro en primer lugar. Si por cualquier cosa me agarraban e iba a tortura, era un deber no delatar a nadie, nos manejábamos con la información mínima posible. (2323)

Los militares consideraban que la participación de los consagrados en política, en cuanto en sí misma condenaba un gobierno dictatorial, era peligrosa para el Estado y motivo suficiente para perseguir a quienes habían hecho esa opción. Pero el fondo de la demonización de las víctimas seguía siendo la opción por los pobres. He aquí algunos testimonios:

No se sabe apreciar lo positivo que tienen estos curas. Lo positivo es que han comprendido que el sujeto primordial de la comunidad es el pobre. El pobre que también se expresa en la religiosidad popular. Para cerrar este razonamiento ayudaban las reflexiones de Tello. Y tienen otro mérito estos curas (del Tercer Mundo). Ellos piensan en la comunidad como nación. Para ellos la comunidad no son algunos grupos, sino la nación misma. En esto es bueno destacar el esfuerzo de la reflexión de Gera. (2324)

En una situación diferente, testimonian los religiosos de La Salette, secuestrados y detenidos en Córdoba, en La Perla:

La objeción principal estaba en el estilo de vida emprendido. Me dicen: «Es peor que usted trabaje con los pobres porque cuando usted trabaja con ellos, los pobres se sienten animados, se unen y se ponen peligrosos» (e.3). El razonamiento era que si los pobres se organizaban, reclamaban por cambios, y eso era subvertir el orden establecido. Por eso: «Todos los que trabajan con los pobres están contra el Estado, porque los pobres no tiene que saber nada» (e.4). Sostenían, además, que los verdaderos pobres eran los ricos, y que a ellos debía dedicarme, porque necesitaban salvación (Dausá, Manusc). «El Cura» (un torturador) les decía a los seminaristas que el rico era rico y el pobre era pobre por voluntad de Dios, y cambiar eso era subversivo (Geuna, 1998:39). No solo les criticaron el trabajo con los pobres sino su propio estilo de vida, la pobreza elegida: por qué vivíamos en esa ratonera, que teníamos que vivir en la estructura militar, casas grandes, casas respetuosas. (2325)

En fin, algo parecido sucede en la prisión de los jesuitas Jalics y Yorio. Orlando Yorio cuenta que sus torturadores le dijeron: «Vos no

andás con los fierros, pero al irte a vivir a la villa, unís a los pobres, y unir a los pobres es subversión». *(2326)*

Miramos ahora algunos casos concretos.

3.1.1. JOSÉ MARÍA MEISEGEIER (1936-2011) Y GUILLERMINA HAGEN (1937-2016)

Por orden cronológico, presentamos dos casos de religiosos que vivieron muchos aspectos apostólicos de los temas tocados. José María Meisegeier (jesuita) participó activamente en el MSTM. Fue seguidor del padre Carlos Mugica, con quien vivió en la villa 31. A la muerte de este, ocupó su lugar, con el consentimiento de su provincial, Jorge Bergoglio sj. «Pichi» le escribía el 31 de mayo de 1974:

Querido Jorge: te escribo a las apuradas. Después de hacer todas las representaciones del caso no queda otra salida que yo tome en la Villa el lugar de Mugica.

Aramburu, que en todo esto opinamos no actuó muy evangélicamente no quiere otra cosa, a pesar del parecer favorable del vicario (Leaden) y párroco de que vaya Carbone… Tampoco queremos que vayan delirantes (como lo propuso la Tendencia…) y dentro del grupo de curas de villas, no despierto mucho conflicto ante la Orga (*inter-nos* creemos que la 1º de mayo tuvo que ver en lo de Carlos…). La M está más alocada que nunca en Retiro. Ahora dicen que ellos van a bancar la erradicación de Comunicaciones. Plata tienen, pero son alternativas *suicidas* . Y en medio de ese lío caigo yo… («que entregaste Saldías a L. Rega…»): sic.

Son unos locos delirantes pero buenos punteros con quienes habrá que moverse hábilmente.

No llego ni a la altura de los zapatos de Carlos, soy un cuadro insignificante, así que no me pasará nada, fuera de alguna eventual paliza, que no seré tonto en buscarla, eso sí, un palillo puedo llevar.

A pesar de la erradicación, el trabajo pastoral sigue en Saldías. La gente sigue viniendo para sus bautismos desde Ciudadela, donde aparezco poco y ya no sé cómo motivar mejor… (a los otros curas)…

Sí, Dios va escribiendo y llevando a su Pueblo, y también con nuestros propios riesgos.

Necesito como siempre de tus oraciones.

Un abrazo.

J. MEISEGEIER si (2327)

Muy poco después, el 16 de junio de 1974, el provincial le escribía respondiéndole y dándole una importante noticia:

Mi querido Pichi:

Unas líneas para notificarte que el padre general [era el padre Pedro Arrupe] ha mandado la carta para que hagas tus últimos votos el próximo 15 de agosto. Juntamente me dice en la carta que te felicite especialmente por los informes que ha recibido de vos.

Para mí es una alegría comunicarte esto. Siento que puedo contar con vos, que la Compañía puede confiar en vos. Y, para mí, esto es lo principal. Me queda pedirte con toda sencillez que perseveres en tu actitud de confiar en la Compañía. Así nos haremos bien, mutuamente, como hermanos…

Me alegra que tomes la capellanía de Carlos en esa villa que él tanto quiso. Quizá convenga que le pidas a él que te asista, así como pedían los primeros cristianos a los hermanos que habían pasado al Padre por medio del martirio…

Un abrazo, con todo cariño,

JORGE MARIO BERGOGLIO sj (2328)

El padre Pichi tuvo que enfrentar el proyecto (principalmente de los gobiernos militares, y en especial del intendente Cacciatore) de erradicar las villas, lo que se realizó de forma despareja y muchas veces, violenta. Ante esto, se centró en dos temas: que las viviendas se trasladaran o rehicieran contando con la opinión y la forma de vida de los pobladores, y ayudarlos en su promoción laboral, en especial formando cooperativas para el trabajo de las mujeres. Estos emprendimientos se hicieron en Ciudadela y en Villa Soldati. Meisegeier siguió viviendo en la villa de Retiro, hasta que una serie de amenazas y atentados hicieron conveniente que durmiera en una casa de los jesuitas.

El 31 de octubre de 1980 el grupo de sacerdotes de las villas publicó una carta abierta: «La verdad sobre la erradicación de las villas de emergencia del ámbito de la Capital Federal». A sus autores, entre ellos nuestro padre Pichi, el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Aramburu, «de acuerdo al canon 2308 del Código de Derecho

Canónico, amonestó seriamente», y se lo notificó el 2 de febrero de 1981. Meisegeier, dándose por informado, escribe: «Acato reverentemente la presente Amonestación y me uno a los sufrimientos de los más pobres de nuestra Arquidiócesis. Dejo sentado que no se trata de una "declaración" sino de un informe en el escrito aludido». (2329)

Guillermina Hagen fue una religiosa de la Congregación del Niño Jesús que había estudiado en la UBA para ingeniera agrónoma y en Francia diversos cursos de Pastoral, incluso con Lebret. En 1969 empezó a trabajar en el pequeño pueblo de Santa Ana, en la cuña boscosa del norte de Santa Fe, donde las hermanas habían fundado una comunidad. Allí fue convocada por el gobierno para colaborar en la colonización de la zona, con centro en Fortín Olmos. El obispo de Reconquista, Juan José Iriarte, la recibió con alegría. En la zona había ya notable influencia de Montoneros. Ella vivía en una casa rodante, que fue allanada estando ausente. Las relaciones con el obispo se habían hecho más tensas. Poco después le ofrecieron ir a Nueva Pompeya, donde había, desde principio del siglo XX, una «misión» con la comunidad wichi, que habían comenzado los franciscanos.

Guillermina pronto se dio cuenta de que los pobladores eran escandalosamente explotados, tanto por los empleadores como también por quienes intervenían para que comercializaran sus productos (carne y madera). Con un grupo de colaboradores, y asumiendo como protagonistas a los indígenas, realizó numerosos emprendimientos para mejorar la situación de esas comunidades: una escuela, el hospital, una cooperativa de Producción y Consumo, mejoraron el campo de aterrizaje y repararon la capilla. Todo lo decidían en asambleas donde cuantos querían daban su opinión, eran escuchados y tenidos en cuenta. Como en otros casos que hemos visto, la relación de los que llevaban la pastoral con las personas no resplandecía por sus iniciativas, por las cosas que hacían, sino por cómo eran tratados los «receptores»: como protagonistas, como seres humanos considerados en su dignidad, como quienes conocían mejor que nadie su realidad y sus deseos, porque además tenían buenas ideas, sobre todo cuando sentían que se confiaba en ellos como personas.

Lo que escandalizaba a Guillermina era el desprecio que muchos «blancos» tenían por los pueblos originarios, expresado directamente: «En realidad, el pecado más grande, el que jamás nos perdonarán, es el de haber ayudado al indio a recuperar su dignidad». (2330) Cuando acudió por ayuda técnica al INTA de Sáenz Peña, un ingeniero agrónomo le respondió: «Hermanita, mire, es muy interesante lo que

usted dice: pero escúcheme, toda esa gente son seres a-históricos, que ya deberían haber muerto hace mucho tiempo y que solamente viven por algún error de la historia. Hay que dejar que se terminen de morir de una buena vez». (2331) El INTA de Castelli, en cambio, los trató humanamente y pudieron tener tractores, camiones, las máquinas necesarias.

En 1972 el Ejército allanó la misión: llegaron con tres helicópteros, revolvieron todo, encontraron una bandera roja y negra a la que creyeron marxistoide, cuando en realidad era del club Colón de Santa Fe de los que un grupo de pobladores era fanático.

Otro problema fue la presencia y la relación con los Montoneros. Varios de los colaboradores eran cuadros del movimiento, como Roberto Perdía y Orlando Montero (con quien se casó Guillermina unos años después, exiliada en Perú). No estaba en principio en contra de la lucha armada, pero rechazaba el elitismo de esos grupos, su concepción de ser los que sabían lo que a la gente le convenía, el autoritarismo, el no creer realmente en la capacidad de autogestión de los wichis.

El 1º de octubre de 1973, Guillermina fue detenida junto a un grupo grande de colaboradores, y estuvo en esa situación durante 23 días. Se dio cuenta de que era hora de cambiar de rumbo. La Cooperativa y la comunidad indígena tenían ya bastante formación, confió en ellos y se fue a Buenos Aires. Allí tuvo la noticia de que la congregación ya no la contaba como uno de sus miembros regulares. Un malentendido borroso y con mucho dolor. Mientras tanto, había pasado un tiempo con su familia y allí le avisaron que la buscaban para matarla. Orlando Montero volvió a encontrarla y le repitió el pedido de casarse con él. Tantas cosas juntas la animaron a aceptar, se casó en mayo del 74 y muy pronto se exiliaron en Perú, donde siguieron trabajando por los mismos ideales.

Fue una gran líder, organizadora, deseosa de que las personas pudieran desarrollarse en un marco de confianza en su dignidad. Armó equipos de trabajo y consulta, pero no le fue tan bien al dialogar con las autoridades, como le pasó con los obispos Iriarte y Di Stéfano, que la acogieron y valoraron, pero no pudieron seguir con ella en buenos términos, así como les pasó a sus superioras.

3.2. Los derechos humanos

Hemos visto este tema en otros momentos de la obra. (2332) Ahora, brevemente, apuntamos a lo que específicamente hicieron

personas consagradas en defensa de víctimas del terrorismo de Estado o la violencia política.

Consideramos, es cierto, que todo lo que los religiosos emprendieron para vivir la dimensión apostólica en esos años, se relaciona con la dignidad de las personas, sobre todo de los más pobres o desprotegidos, y con la promoción de sus derechos. Pero esta expresión se refiere en el lenguaje común a lo que atenta contra la Declaración de las Naciones Unidas de 1948, y en nuestro caso a la defensa de las víctimas de las represiones padecidas en estos años de gobiernos militares. La frase puede tener, sin duda, significados más amplios.

En Argentina se señalaron desde muy temprano los pasionistas, primero desde el periódico *The Southern Cross* , dirigido por el padre Federico Richards. Un poco después, por haber promovido la formación de los laicos, con cursos dados en el Centro Nazaret sobre la situación política, la doctrina social de la Iglesia y las nuevas propuestas para mayor justicia y paz. Más adelante, y como en una evolución congruente, ofrecieron sus instalaciones para que se reunieran las personas afectadas por los atropellos a los derechos humanos. Estas se llevaron regularmente a cabo en la Parroquia de la Santa Cruz, ubicada en esa misma manzana del barrio San Cristóbal. Los religiosos tomaban estas decisiones comunitariamente. Los que actuaron más directamente fueron los sacerdotes Federico Richards, Eugenio Delaney, Mateo Perdía, Bernardo Hughes y Carlos O'Leary.

El 8 de diciembre de 1977, el Ejército allanó una de esas reuniones y secuestró a siete personas, todas desaparecidas. Una de ellas era la hermana Alice Domon. Unos días después apresaron a su compañera, Léonie Duquet, en San Justo. Vale la pena escuchar el testimonio de Alice, que encuadra el sentido de su martirio:

No hago política, no es mi función. Pero si se considera que ayudar a un hombre a mejorar su condición, enseñarle a leer y a escribir, a conocer y defender sus derechos, a vivir decentemente, a luchar por la vida de los seres queridos, es hacer política, entonces sí la hago. No pretendo en absoluto cambiar la sociedad, ni siquiera estoy de acuerdo con la tendencia tercermundista de la Iglesia, pero considero que no podemos estar ausentes allí donde hay gente que sufre. Las madres de los desaparecidos son en su mayoría católicas. La prueba que les ha sido enviada es muy dura, muy difícil de sobrellevar. ¿Cómo es posible llamarse cristiano y no asistirlas?

No se trata de derramar buenas palabras, de tener una expresión

de consuelo y luego desinteresarse de su suerte. Se trata de estar con ellas, de ayudarlas material y espiritualmente. Basta que yo viva mi vida a su lado, que ellas comprueben que yo, religiosa, estoy con ellas en perfecta concordancia con mi vocación. (2333)

Su cuerpo no se ha encontrado todavía; lo que sí ocurrió con los restos de su compañera Léonie Duquet junto con otros, en 2005, en las playas de la costa de la provincia de Buenos Aires. Fue enterrada en la iglesia de Santa Cruz junto con María Ponce de Bianco, Esther Ballestrino de Careaga y Ángela Auad.

La lucha por el respeto de los derechos humanos en este período de nuestra historia se institucionalizó desde temprano en diversas asociaciones. Entre las más activas, se encuentran la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos. El primero se reunió por primera vez en la casa de los pasionistas, acogido y acompañado por los religiosos. En él participó activamente el sacerdote Enzo Giustozzi, de la Pequeña Obra de la Divina Providencia (Don Orione) y fue muchos años parte del Comité Ejecutivo.

También algunos de los religiosos exiliados a causa de la persecución en la dictadura, sobre todo los extranjeros, intervinieron desde sus países reclamando por la liberación de las hermanas y los hermanos detenidos o desaparecidos en nuestro país. Contamos entre ellas a Yvonne Pierron (1928-2017), compañera de Léonie Duquet y Alice Domon, religiosa como ellas de la Sociedad de las Misiones Extranjeras. Se exilió en Uruguay y luego en Francia, pero volvió al país en 1984; siguió trabajando por los derechos humanos, mientras realizaba en la provincia de Misiones múltiples actividades apostólicas y humanitarias, sobre todo con los ancianos y los niños.

James Weeks (1933-2015), de los misioneros de La Salette, dio testimonio de los abusos cometidos en Argentina ante el Congreso de los Estados Unidos y más tarde siguió trabajando pastoralmente en Latinoamérica. Patrick Rice (1945-2010), irlandés, fue primero sacerdote del Verbo Divino y luego de la Fraternidad del Evangelio; detenido fue cruelmente torturado; más tarde liberado hacia el exilio, por presiones del gobierno de Irlanda. Aunque luego dejó el sacerdocio y se casó, fue un gran referente en la defensa de los derechos humanos en Argentina. Escribió con otros compañeros *En medio de la tempestad, los Hermanitos del Evangelio en Argentina* (1959-1977), y allí dice:

Respecto a mi detención-desaparición, nunca pensé seriamente

que algún día me iba a tocar. Hasta hoy me cuesta creer cómo pudo haber seres tan depravados y perversos que torturan a otros seres humanos en estado de total indefensión. Ahora sé que es así y que el ser humano tiene una capacidad única para la brutalidad y la maldad. [...] Si bien fue una experiencia atroz, también tengo que confesar que pude descubrir a Dios en medio de todo ese dolor y esa incertidumbre. Nunca me sentí verdaderamente derrotado y creo que con Fátima, detenida junto a mí en ese momento, compartimos algo muy profundo con nuestros hermanos y amigos que hoy no están. Sobre todo su fortaleza y su alegría a pesar de todo. (2334)

4. Tensiones en ámbitos institucionales de los religiosos

4.1. En la pastoral educativa

4.1.1. CAMBIOS EN LOS CENTROS DE EDUCACIÓN

Los vientos de cambio producidos por el Concilio Vaticano II, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, la Declaración de San Miguel y la efervescencia eclesial que como consecuencia existía en aquellos años, dieron lugar a tensiones, opciones y cambios también en los colegios católicos pertenecientes a las congregaciones.

En medio de ese ambiente, algunas religiosas eligieron instalarse en el interior del país, en áreas rurales o en barrios marginales de la ciudad, era lo que se definía como «vida inserta», interpretada como «seguir al pueblo pobre». El impacto que causó la «opción por los pobres» se tradujo, algunas veces, en agudos conflictos que atravesaron al mundo eclesial. Muchos de estos conflictos eclosionaron dentro de las mismas congregaciones y desembocaron en el retiro de religiosas y en importantes fracturas generadas dentro de las instituciones. La cuestión de los colegios polarizó la discusión: algunas religiosas expresaron con preocupación que «a los colegios no se los considerara centros de evangelización», en reprobación a las congregaciones que los habían cerrado buscando «otras formas de inserción entre los marginados».

En 1968, las Hermanas de la Asunción traspasaban a los laicos al colegio San Martín de Tours, de Palermo Chico (ciudad de Buenos Aires), concretando la iniciativa de «no sostener más colegios clasistas», según estipulaba el Capítulo de la congregación en Roma a fines de 1965. Al año siguiente fundaron uno nuevo, en Gerli, uno de los barrios obreros del Gran Buenos Aires. En 1970, las religiosas del Sagrado Corazón se desprendían de su colegio en Callao y Juncal, Capital Federal, como respuesta al llamado de Medellín de «atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases sociales marginadas», (2335) y fundaban pequeñas comunidades en el Gran Buenos Aires y en el interior del país. Ambas decisiones resultarían tan significativas como conflictivas.

4.1.2. LA REPRESIÓN EN LOS COLEGIOS

A las tensas decisiones de la época, como los ejemplos mencionados, se sumó, durante los siguientes años, el terror que el aparato represivo infundió en algunos institutos católicos por medio de intervenciones violentas, allanamientos y detenciones realizados

antes del golpe militar de 1976, recrudeciéndose después del mismo. Algunas actividades y métodos pedagógicos de las instituciones llevadas adelante por religiosos y religiosas fueron miradas por la dictadura militar con recelo, por considerarlas *semilleros de subversivos* . (2336)

Si bien religiosos y religiosas fueron objeto de vigilancia y represión, puede también afirmarse,–según Catoggio, que en el caso de las religiosas, la vigilancia fue más institucional que individualizada. El foco, en general, estaba puesto en los colegios y en la modalidad de enseñanza, antes que en las mujeres religiosas concretas. Estas solo eran individualizadas en casos muy específicos de desobediencia, ya sea de órdenes explícitas, como dar el listado del personal, o por usar métodos o materiales de enseñanza prohibidos o considerados subversivos. En general, las religiosas no asumieron compromisos políticos partidarios, sino que más bien sus trayectorias se radicalizaron en contextos de inserción, en poblaciones agrarias, villas y también en colegios, asumiendo líneas de «Educación Popular Liberadora», según la línea de Paulo Freire, que fue catalogada por las fuerzas de seguridad como «subversiva». Lo mismo pasaba con la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia.

Entre los casos emblemáticos de represión en centros educativos, se menciona la situación en Bahía Blanca. Siguiendo la reconstrucción de Dominella (2010), los grupos de jóvenes católicos estaban articulados en torno a una red de instituciones religiosas que incluían al colegio salesiano Don Bosco y su profesorado, el Instituto Juan XXIII, el Pensionado Católico, el colegio La Inmaculada y la Escuela Ntra. Sra. de la Paz (Villa Nocito), dirigidos por las religiosas de la Compañía de María, entre otros. En la madrugada del 21 de marzo de 1975 fue asesinado a balazos Carlos Dorñak sdb, vicerrector del colegio, y sufrieron atentados sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, luego de los cuales partieron al exilio entre otros el sacerdote salesiano Benito Santecchia, la religiosa Norma Gorriarán, de la Compañía de María, y algunas religiosas Misioneras Cruzadas de la Iglesia. Según el testimonio de una religiosa de la Compañía de María, el atentado a Dorñak y a Gorriarán sucedidos el mismo día, fueron parte de un operativo más amplio que incluyó el secuestro de la vicedirectora de la escuela de Villa Nocito, que llevaban adelante las religiosas. El atentado a Gorriarán incluyó el allanamiento de la casa donde vivían cuatro hermanas de la Compañía de María: Inés Totera, Ángeles Martín, María José Reyoso y Clara Temporelli.

Otro temprano antecedente ocurrió en noviembre de 1975, donde efectivos del Ejército, dependientes de la VI Brigada de Infantería de

Neuquén, allanaron la Escuela Mamá Margarita de El Malleo, Neuquén. Detuvieron a dos maestras, a una celadora y al sacerdote salesiano Antonio Mateos. El episodio dio lugar a un duro entredicho público entre el obispo de la diócesis, Jaime de Nevares, y el general Buasso. Todos fueron liberados unos días después. (2337)

El 29 de noviembre de 1976 fue realizado un allanamiento, con gran despliegue de fuerzas, al Colegio San Miguel, de los Misioneros de la Inmaculada Concepción de Lourdes, ubicado en Larrea 1254 de la Capital Federal, anexo a la parroquia del Santísimo Redentor. Como consecuencia fueron detenidos los sacerdotes Andrés Bacqué, Daniel Haldkin, Ignacio Racedo Aragón y Bernardo Canal Feijóo. Este último fue obligado a salir del país. El allanamiento fue originado por la denuncia de algunos padres. (2338)

El conflicto del Colegio Sagrado Corazón, de Pringles, provincia de Buenos Aires, que fuera dirigido durante décadas por las religiosas de San José, se generó en septiembre de 1976, cuando el Ministerio de Educación provincial determinó que el método pedagógico de la religiosa Clara Yáñez, denominado «Educación Liberadora», era un peligro que merecía ser erradicado, por considerar que se oponía a los lineamientos de la política educacional del gobierno. El conflicto tomó estado público, interviniendo la prensa local —afirmando explícitamente que el método de la religiosa contenía lineamientos marxistas—, padres de alumnos, directivos, docentes, religiosas e incluso el 5º Cuerpo del Ejército de Bahía Blanca.

El 6 de diciembre de 1976, el colegio fue intervenido y Clara Yáñez fue trasladada al Colegio Sagrada Familia de la localidad de Caseros (Daireaux). Su figura mereció la atención del servicio de Inteligencia provincial antes y después de su paso por Pringles. Antes de llegar a Coronel Pringles, debió abandonar el Instituto Educativo San Francisco de Asís de Villa Elisa, en La Plata, de la congregación de los capuchinos, por la impugnación oficial sobre dicho grupo de religiosos. «Fue informada también la institución educativa de Caseros a la cual se trasladó luego de su salida de Pringles». (2339)

4.1.3. LEYES Y DOCUMENTOS DEL GOBIERNO MILITAR

La presión sobre los colegios fue intensa y creó un clima de verdadero terror. Al mismo tiempo, los servicios de inteligencia utilizaban los medios de comunicación, particularmente las revistas de la editorial Atlántida, para denunciar presuntas actividades subversivas en establecimientos privados católicos. La protesta de estos obligó a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal

Argentina a emitir un comunicado que lleva fecha 3 de diciembre de 1976, donde señala dos preocupaciones. La primera, las insistentes «publicaciones periodísticas y opiniones de grupos que atacan la enseñanza impartida en algunos colegios católicos». La segunda, «las inhabilitaciones recaídas sobre religiosas, catequistas o docentes, sin sumario previo y sin causa conocida».

El episcopado había aceptado sin protestar la ley 21.381, del 13 de agosto de 1976, por la cual el Estado se arrogó la facultad de inhabilitar a personal de establecimientos privados, obligando a su despido sin indemnización alguna y prohibiéndole el ejercicio de la docencia. Dice su artículo 1º: «Facúltase hasta el 31 de diciembre de 1976 al ministro de Cultura y Educación y al delegado militar en el Área para declarar inhabilitado para desempeñarse en los establecimientos de enseñanza privada —incluidas las universidades de este carácter— al personal docente y no docente que haya sido dado de baja por aplicación de la ley 21.260 o que de cualquier forma se encuentre vinculado a actividades subversivas o disociadoras, como asimismo a aquellos que en forma abierta o encubierta o solapada preconicen o fomenten dichas actividades».

La cláusula 2ª establece que la inhabilitación es causa legítima de despido y priva del derecho a las indemnizaciones legales. En caso de no interrumpir la relación laboral, los establecimientos pierden el reconocimiento estatal y cualquier beneficio que posean. La norma fue prorrogada por las leyes 21.490, del 30 de diciembre de 1976, y 21.744, del 8 de febrero de 1978, que extendieron su vigencia hasta el 31 de diciembre de este último año. Sin embargo, la disposición se aplicó aun después de expirado el término legal. En el número 146 de noviembre de 1979 del *Boletín* de la Superintendencia Nacional de la Enseñanza Privada, se informa sobre once resoluciones ministeriales fechadas en 1979, sancionando a igual número de docentes.

Uno de estos casos fue el de la hermana Lidia Argentina Cazzulino, profesora del Instituto Niño Jesús, de Paso de los Libres, Corrientes. El delegado de la Junta Militar ante el ministerio de Cultura y Educación dispuso su inhabilitación por resolución del 23 de septiembre de 1976, en ejercicio de las atribuciones conferidas por la ley 21.381 y obligó al establecimiento a separarla. (2340)

El Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto envió al cardenal Primatesta una comunicación recibida el 21 de julio de 1977, en la que se menciona que el Ministerio de Cultura y Educación ha hecho llegar «a nómina de religiosas que han sido inhabilitadas para ejercer la docencia en todo el país, como consecuencia de la aplicación de la

ley 21.381». En esta oportunidad las cinco religiosas nombradas son: Ana Sacks, Lidia Argentina Cazulino, María Teresa Andant, Beatriz Isabel Faysan y Eyleen Mary Withe. (2341)

Por otro lado, el Ministerio de Cultura y Educación en su Resolución nº 538 del 27 de octubre de 1977, consideraba que «es material fundamental la erradicación de la subversión en todas sus formas», por lo cual resuelve la difusión de un folleto titulado «Subversión en el ámbito educativo (Conozcamos a nuestro enemigo)», y que este «se distribuya en todos los establecimientos educativos a través de los organismos competentes». En él describe que la estrategia y el accionar político de la subversión considera a los ámbitos de la cultura y de la educación como los más adecuados para ir preparando el terreno fértil hacia la acción insurreccional de masas, ya que, por medio de su acción en ellos, pretende orientar subjetivamente la conciencia de los futuros dirigentes del país, lo que le permitirá desviar el sistema político de la Nación hacia el marxismo que sustenta. Y analiza lo que considera «accionar subversivo» en los niveles preescolar, primario, secundario, terciario y universitario.

Consta en el Archivo del Departamento de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, Legajo nº 1672, año 1977 —entre otras entidades—, los colegios religiosos sospechados de «infiltración marxista o de izquierda, ideología liberadora, tercermundista o ideología democrática». Entre los colegios sospechados de «tendencia liberadora» está el de las Hermanas Capuchinas Terciarias, de Daireaux, provincia de Buenos Aires, intervenido por la circulación de la Biblia Latinoamericana, y el colegio San Francisco de Asís, de Villa Elisa, también perteneciente a los capuchinos, donde «se desempeña como docente una religiosa de corriente tercermundista». Consta también que ha sido intervenido el Colegio «Sagrado Corazón» de Coronel Pringles, provincia de Buenos Aires, y que la Dirección incurrió en desacato. El motivo de la intervención fue la utilización, por una religiosa, del «método pedagógico educación y liberación». Se refiere este legajo a la religiosa y docente Clara Yáñez, arriba mencionada.

En el mismo legajo se incluye el Colegio Nuestra Señora de la Misericordia, de San Nicolás, provincia de Buenos Aires, donde consta que fue detenida «una docente por vinculaciones con elementos subversivos», y el Colegio La Inmaculada de Bahía Blanca, dirigido por las hermanas de la Compañía de María cuyo profesorado señalan «califica como de infiltración de izquierda moderada». También se informa del colegio de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, más conocidas como «monjas azules», de San Clemente del

Tuyú, provincia de Buenos Aires, donde fue removida la hermana superiora anterior y la actual es también sospechada de estar enrolada en la «corriente tercermundista». La sospecha se funda en su negativa a facilitar a la policía lugareña el listado de las autoridades y profesores del Instituto.

Las Conferencias de Religiosos y Religiosas, CAR y CONFER, expresaron en reiteradas oportunidades su preocupación por los hechos de violencia que acaecían a lo largo y ancho del territorio nacional. Una carta del 11 de noviembre de 1976, de CAR y CONFER, firmada por el sacerdote Leonardo Cappelluti scj y la religiosa María Elena Pedrosa cm, presidente de CAR y presidenta de CONFER, respectivamente, y dirigida al cardenal Raúl F. Primatesta, presidente de la CEA, es elocuente. Allí manifiestan «su creciente preocupación por los hechos que comienzan a verificarse en el campo educativo». Y hacen mención de religiosas declaradas «prescindibles y separadas arbitrariamente de sus cargos». Consideran este «un atentado a la enseñanza privada y al derecho de la Iglesia para regir sus propias escuelas». (2342)

4.1.4. CASO PARADIGMÁTICO II. GRANDES DECISIONES: LA SOCIEDAD DEL SAGRADO CORAZÓN

La Sociedad del Sagrado Corazón fue fundada en Francia en 1800 por Magdalena Sofía Barat. Sus miembros, conocidas como Religiosas del Sagrado Corazón (rscj), llegaron a Argentina en 1880. Desde ese momento desplegaron su misión en el campo educativo, atendiendo colegios para niñas de clases acomodadas, escuelas gratuitas, y otros apostolados menos estructurados, proyectados desde estas grandes obras, en algunas zonas más pobres.

En la década de 1960, las religiosas tenían dos colegios en la ciudad de Buenos Aires, ubicados en los barrios de Recoleta desde 1880 y en Almagro desde 1884, otro en Córdoba desde 1959 y una escuela en Castelar, provincia de Buenos Aires. Hasta este momento la Congregación se dedicaba exclusivamente a la educación.

Nos interesa puntualizar algunas opciones que las religiosas realizaron en los primeros años del postconcilio, enmarcadas en las propuestas del gobierno general, como fueron: la creación de pequeñas comunidades en el interior del país, el cierre de colegios como el de Callao en Recoleta, y la ayuda extraordinaria a la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (Fundapaz). (2343)

Un paso significativo en el camino hacia «las grandes decisiones»

fue el nombramiento de la hermana Esther Sastre como superiora provincial. Por primera vez una argentina ocuparía este cargo en la Provincia de Argentina-Uruguay. Entre 1968 y 1974, estaría abocada a animar a las hermanas, a implementar las estrategias de renovación y acomodación para responder con mayor fidelidad a la misión que les encomendaba la Iglesia. Dos experiencias le serían de gran ayuda en esta tarea. En primer lugar, su participación en el Capítulo General Especial de 1967 realizado en Roma, en el que pudo «tomar contacto directo con personalidades y corrientes teológicas que buscaban renovar el pensamiento y la relación con el mundo», (2344) en segundo lugar, su integración como miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral.

Al comienzo de este proceso convocó a una asamblea provincial para la Semana Santa de 1968. Invitaba a todas las hermanas a una reflexión común y a preguntarse: «¿Cómo proseguir la obra apostólica de la Sociedad sin que deje la misión que la Iglesia le confió desde el principio?». Participaron:

> […] más de 160 religiosas se reúnen en Almagro para el proceso de «mentalización», una categoría derivada del Documento de San Miguel, haciendo eje en la «vida religiosa, hoy». Se comparten las decisiones del Capítulo de 1967. Se cimentan las bases de la reflexión sobre las nuevas comunidades y sus características. Comienza la reorganización de las casas. Al interior de las grandes estructuras se configuran comunidades más «acogedoras» y «pequeñas», «simples», de oración. (2345)

Una de las cronistas, después de valorar el clima de escucha y de diálogo profundo, escribía: «Ciertos temas surgían una y otra vez como un fuerte llamado del Espíritu Santo, para nuestra provincia, para hoy: llegar a formar comunidades chicas, ir al interior de nuestros países, crear entre nosotras un clima de libertad interior, de respeto mutuo […] ponernos en contacto con la realidad de nuestro tiempo, integrarnos en la Pastoral de Conjunto». (2346)

Ese mismo año se fue preparando el Capítulo Provincial que sería decisivo en la confirmación del camino iniciado y que se realizó en el mes de agosto. (2347) Una de sus conclusiones decía: «Respondiendo al clamor de la mayoría de las religiosas de la provincia, este Capítulo aprueba y alienta nuevas formas siempre abiertas de vida comunitaria, para llegar a vivir la verdadera comunidad evangélica, más en verdad, encaminado al crecimiento en la fe». (2348)

En 1969 se hicieron efectivas las nuevas fundaciones de

Reconquista (norte de Santa Fe), Villa Jardín y Villa Diamante (Buenos Aires). En los años siguientes se fundaron pequeñas comunidades: Famatina y Malanzán en La Rioja (1971 y 1974), Cipolletti en Neuquén (1971), Mosconi en Salta (1973), Porteñito en Formosa (1974) y varias en la provincia de Buenos Aires (Ituzaingó, 1971; Villa Tesei, 1974; San Miguel, 1975, entre otras), Villa Pueyrredón (ciudad de Buenos Aires, 1974).

La opción por estas nuevas comunidades implicó tomar «grandes decisiones» sobre obras que hasta este momento se consideraban «tradicionales» o en su tono más crítico por parte de algunas hermanas de la Provincia, como antitestimonio. Es el caso del colegio situado en la avenida Callao y Juncal en el barrio de Recoleta, de la ciudad de Buenos Aires. Una serie de documentos registran el discernimiento que llevaron adelante las religiosas desde 1967. Su cierre se decidió antes del Capítulo Provincial al que nos hemos referido. (2349) El camino hasta su concreción a finales de 1969, no estuvo exento de sufrimientos e imperfecciones, de tensiones y, para algunos, también de desaciertos. La provincial Esther Sastre, entre otras muchas gestiones sobre este asunto, realizó «consultas "sociológicas" con el hermano Septimio (fms) y los padres Tello, Sily (sj), Farrell y Virasoro (sj): "Todos están de acuerdo en que debemos dejar el Barrio Norte. El mundo va hacia una socialización y debemos formar a las niñas que vivan eso"». (2350)

Se generaron tensiones al interior de la comunidad, con los Padres de Familia y aun con el Arzobispado de Buenos Aires. En agosto de 1968, la provincial le solicitaba al arzobispo «una carta directa dando su aprobación a las medidas que proyectamos» y le informaba que si bien los planes sobre Callao contaban con la aprobación de la Asociación de Padres de Familia, un grupo de padres de familia «sin conocimiento nuestro, y sin el de la APF (Asociación Padres de Familia), ni de la mayoría de los padres, utilizando el nombre de su Excelencia, ha recurrido a Roma». (2351)

En abril de 1969, la madre provincial volvía a escribirle a Aramburu: «En la organización de las obras apostólicas, nuestro único deseo es ser fieles a lo que la Iglesia nos pide […] No es nuestra intención dejar de educar a los futuros dirigentes, ni dedicarnos a las villa(s) miseria; solo buscamos los caminos para realizar un servicio mejor a la Iglesia y estamos estudiando, a través de una reflexión profunda y madura, el modo de educar mejor a la juventud de hoy». (2352) En esta carta solicitaba «su autorización para la venta del edificio ubicado en Callao 1272 de nuestra ciudad». (2353)

Estas decisiones generaron sentimientos encontrados también entre las ex alumnas del colegio. La provincial las invitó a celebrar la misa de la Inmaculada, el 8 de diciembre de 1969. Sería la última vez que lo harían en su querido colegio. Y así les escribía: «Estén ciertas que no abandonamos a nadie… Queremos acoger a más! Por eso, si estamos felices con las nuevas fundaciones de Reconquista y Villa Diamante, no menos lo estaremos de tener las obras de nuestras ex alumnas bien instaladas en la casa que dejamos a su disposición en Callao 1234». (2354)

El Arzobispado había dado la autorización para la venta «siempre manteniendo la condición formulada con anterioridad, es decir, la subsistencia de un colegio con los cursos primario y secundario en el lugar». (2355) La solicitud legal de venta del predio se fechó el 8 de septiembre de 1970. En el documento presentado se describía a la propiedad como «complejo escolar conocido como Callao con sus múltiples obras y escuela y academia gratuita». (2356) Se pedía demolerlo y venderlo, salvo las casas independientes donde funcionaban las Antiguas Alumnas, la biblioteca, la escuela gratuita y el predio alquilado a la Universidad Católica. Se dejó asentado que los fondos obtenidos se destinarían en parte para la Caja del Gobierno General, para el fondo de pensiones de las religiosas, y para la vida de la Provincia y obras de promoción en el interior de la Argentina. (2357)

La demolición del predio comenzó en 1971. «Se ha empezado la demolición y es deprimente pasar por allí, ver desde la calle hasta el fondo de la sala de estudio, pues ya han sacado puertas, rejas, ventanas, paredes… Todo lo que quedaba de valor ha sido rematado…». Así se consignaba en una carta del Equipo Provincial. (2358) La venta se hizo efectiva en 1975. Para ese entonces las religiosas habían dado otro paso hacia «las grandes decisiones»: la donación del terreno a la naciente Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (Fundapaz), conducida por el matrimonio de Silvia Stengel y Jorge Pereda, con la colaboración de reconocidos profesionales como Arturo Bas —escribano de confianza de las religiosas—, Esteban de Nevares y Diego Ayerza, entre otros. (2359)

Efectivamente, las hermanas conocían desde hacía tiempo el trabajo de promoción social que el matrimonio Stengel-Pereda realizaba en el norte de Argentina con la población rural. De trabajos y conversaciones conjuntas, y con el consejo del monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, nació el deseo de las religiosas de apoyar estas obras.

Aunque el acta fundacional se firmó en julio de 1973, en la ciudad de Vera, Santa Fe, «formalmente, la donación es aceptada por Fundapaz el 10 de octubre, 1974». (2360) En el acta queda expresado que «los presentes (Silvia y Jorge Pereda y el presbítero E. Nardelli en representación del obispo de Reconquista) manifiestan conocer el deseo de la Academia Femenina del Sagrado Corazón de dedicar una importante propiedad que poseen para la creación de una Fundación que tenga por objeto el apoyo a la obra de promoción humana en el norte de nuestro país». (2361)

En ella también consta que la «Fundación se inspirará esencialmente en los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia católica y que la Promoción Humana que se propone alentar se fundamenta en una visión evangélica del hombre adecuada a los tiempos históricos y en la primacía del amor». (2362)

La donación que hicieron las hermanas se convirtió en una expresión concreta del deseo de acercase al mundo de los pobres, abriendo caminos solidarios de misión también con los laicos. Como gesto profético, constituyó un hito importante en lo que hemos llamado «grandes decisiones». Vino a cerrar una etapa de un largo camino de renovación, que continuaría presentando nuevos desafíos.

5. Los espacios de las instituciones religiosas

Cuando hablamos de espacios tenemos que aclarar a qué nos estamos refiriendo. El término «espacio» tiene distintas interpretaciones según la disciplina que lo aborde y la reflexión de quien la cultiva. En nuestro caso, entenderemos «espacio» como algo distinto de «lugar»:

Un lugar implica «una indicación de estabilidad»; «el espacio es un cruce de entidades móviles»; «el espacio es un lugar practicado» […]. La distinción entre lugar y espacio atribuye al primero características ordenadas e inalterables, mientras que el segundo no tiene «ni la univocidad ni la estabilidad de algo circunscrito»; se presenta como «un cruce de entidades móviles», en pocas palabras: «es un lugar practicado». Dentro de este teatro de posibilidades ilimitadas, todos y cada uno pueden contribuir al nacimiento de un «pulular creativo», motor de aquella pluralidad cultural que es la barrera indispensable contra cualquier tentación autoritaria. (2363)

Nuestro trabajo se refiere a un tiempo determinado, los años 1966-1983 y a un lugar determinado, la Argentina. En medio de esta realidad, hubo enclaves o intersticios donde se animó la vida y se

formaron las personas en orden a sostener la fe, el amor y la esperanza.

A la vez, estos espacios institucionales (2364) convivían con reuniones informales como charlas, retiros y conferencias que congregaban a actores de distintas pertenencias institucionales, con participación de grupos diversos y, en ocasiones, deseosos de encontrar un grupo o referente con quien sentirse más identificados para orientar sus propias carreras eclesiásticas. En este sentido, los retiros espirituales dirigidos por Arturo Paoli o Francisco Jalics, las charlas con Mamerto Menapace en el monasterio de Los Toldos, las conferencias dadas en Casa Nazaret, en torno al Centro de Justicia y Paz, o las charlas convocadas en el Instituto de Cultura Religiosa Superior fueron memorables para muchos de los protagonistas de este libro. Para algunos de ellos, estos espacios resultaron cruciales para reorientar la carrera vital en momentos de incertidumbre o pérdida de sentido de las estructuras en las que estaban insertos. (2365)

Llama la atención que todos los espacios nombrados por Catoggio fueron animados y sostenidos por religiosos. Aquí nos ceñiremos a las áreas de la Capital Federal y a la provincia de Buenos Aires. Queda pendiente para el futuro poder explorar otros espacios, que sin duda existieron, a lo largo y ancho de la Argentina, y que también resistieron la barbarie del terrorismo de Estado.

5.1. Los pasionistas

Alrededor de la parroquia Santa Cruz se formó un espacio acogedor y creativo en el que surgieron iniciativas vitales. El Centro de Justicia y Paz se inició en 1972 y se extendió hasta 1978.

«¿Quiénes somos?», rezaba uno de los volantes que servía de presentación y pretendía explicar los objetivos y las metas del Centro. Los sacerdotes a cargo de la Casa Nazaret, en ese entonces, eran los padres Eugenio Delaney, Miguel Mullins, Jorge Stanfield y Federico Richards. Los acompañó en un principio el estudiante Virgilio Ilari. Entre los laicos que acompañaron este emprendimiento podemos citar a José Patricio y María Teresa Murray, Domingo y Matilde Quarracino, Juan Edmundo y Marta Rossiter, Juan y Teresa Blázquez, Norberto y Nora Pérez Farina, Alberto Reissig, Patricia Murray, Carlos Tejerina y Laura Mac Louglin. (2366)

La misión del Centro se proponía:

[…] ser casa de encuentro, reflexión y «denuncia», «brindar a la

comunidad cristiana la oportunidad, no tan solo de empaparse de toda esa doctrina conciliar, sino de buscar juntos las líneas pastorales que iluminen las opciones de fondo que hagan viable su compromiso cristiano». (2367) Así como «estar dispuestos a la denuncia de todo lo que se opone al proceso que culmina con la libertad integral de las personas a través de la comunidad, de acuerdo a las exigencias más profundas del Evangelio». (2368)

Dieron allí diversas conferencias, entre ellas:

Padre Carlos Mugica, «Si quieres la Paz Trabaja por la justicia»; padre Carmelo Giaquinta, «Morir por el Pueblo»; padre Osvaldo Catena, «Ante la opción por Dios o por los ídolos»; Clara Yáñez y H. Ponce de León, «Educación y Liberación»; José M. Casabó y Carlos Mastrorilli, «Política y Liberación»; Felipe Tami, «Economía y Liberación; Osvaldo Catena, «Liturgia y Liberación»; Enrique Dussel, «Ética y Liberación». Se publicaron las siguientes conferencias: «Antropología y Liberación», del padre Fernando Boasso; «Teología y Liberación», del padre Lucio Gera; «Espiritualidad y Liberación», del padre Eugenio Delaney; «Historia y Liberación», del padre Rafael Tello; «Teología de la Liberación», del padre Lucio Gera; «La sexualidad en un momento de cambio». (2369)

Este espacio «Santa Cruz» se integraba con la parroquia y el colegio (los pasionistas estaban desde 1882).

La parroquia contó con la presencia de cuatro religiosos durante los penosos años setenta: los padres Bernardo Hughes (1967-1976), Mateo Perdía (1976-1978), Eugenio Delaney (1978-1979) y Carlos O'Leary a partir de 1979 —quien a su vez estaba encargado del Colegio Santa Cruz—. Estos fueron años de gran dinamismo en las comunidades y grupos juveniles que paulatinamente fueron logrando una mayor integración con el Colegio y la Casa Nazaret. El compromiso de la comunidad parroquial generó circunstancias dolorosas, como las pintadas en el muro perimetral del Retiro, que hacían alusión a la supuesta identificación ideológica de los sacerdotes de la parroquia, vinculándolos con grupos extremistas, o la bomba colocada en las escaleras de la Casa de Nazaret durante el mes de agosto de 1976. Pero sin duda, el capítulo más doloroso de estos años setenta, para la comunidad parroquial, fue el secuestro de los familiares de detenidos desaparecidos acaecido en diciembre de 1977 en el atrio de la Iglesia Santa Cruz a la salida de misa. Desde julio de 1977, familiares de desaparecidos venían reuniéndose en la Iglesia con el fin de tratar temas vinculados a su problemática común. (2370)

En fin, como coronación de todo esto, consideramos que este espacio fue la «casa madre» de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. Sucesivos encuentros fueron dando forma a un proyecto que se consolidó de manera definitiva en una reunión realizada el 18 de diciembre de 1975. «Ese día, en el Centro Nazaret, se fundó la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos». (2371)

5.2. El Colegio Máximo de San José de la Compañía de Jesús

Un espacio notable en San Miguel, provincia de Buenos Aires, por muchos títulos; vamos a anotar aquí tres de ellos, que hacen a nuestro tema.

En el Máximo funcionaban las Facultades de Filosofía y Teología, primero autónomas y, más adelante, cuando se fundó la Universidad del Salvador, integradas a esta. Allí se formaron cientos de consagradas, consagrados y laicos que, en esos mismos años y, más adelante, se comprometieron pastoralmente en muchos lugares de la Argentina y de otros países, particularmente en los años posteriores al Vaticano II. Allí fueron profesores Jorge Bergoglio sj, Orlando Yorio sj, Armando Levoratti, Francisco Jalics sj, Juan Carlos Scannone sj y tantos otros protagonistas de la época.

En este espacio, también, se desarrollaron las Jornadas Académicas de dichas facultades desde 1970 a 1975, una vez por año. (2372) Sus actas están publicadas en la revista *Stromata* de la institución. Cada una de ellas constituyó un fecundo espacio de pensamiento, formación e intercambio, donde germinaron y maduraron las ideas renovadoras posconciliares, incluyendo por supuesto los debates sobre la violencia. Fueron encuentros fructíferos, que ayudaron a que la línea propiamente argentina del pensamiento sobre liberación, fe y cultura se fuera modelando lentamente en su forma e identidad. Elementos estos que buscaban los cambios que pedía la situación histórica, priorizando la dignidad de personas y pueblos y su religiosidad, por encima de las formas violentas.

El colegio Máximo fue también un espacio que Jorge Bergoglio utilizó para que personas que corrían peligro de ser secuestradas se refugiaran en esa casa de los jesuitas. Indicamos algunos casos. Gonzalo Mosca, sindicalista uruguayo, perseguido en su país, huyó a Argentina, donde tenía un hermano, Juan José, estudiante jesuita. Este acudió al padre Bergoglio, que le dijo: «Traeme a tu hermano, que trataré de ayudarlo», y lo fue a buscar en auto, trayéndolo al Máximo: «Me presentó como un estudiante que quería participar en un breve retiro espiritual». Le prestó una radio y libros de Borges, y poco

después lo ayudó a salir del país. «*Había logrado tejer una red de apoyo en Brasil* » (2373) con la colaboración de jesuitas brasileños.

Cuando monseñor Enrique Angelelli, que ya se sentía amenazado a raíz de su pastoral en La Rioja, quiso buscar un lugar seguro para sus seminaristas Enrique Martínez Ossola, Miguel La Civita y Carlos González, los encomendó entonces al provincial Jorge Bergoglio sj, que los alojó en San Miguel. «Él y sus hermanos nos dejaron la máxima libertad… Sin ruido y con gran reserva, colaboramos con Bergoglio en atender a las personas que se presentaban como alumnos de los cursos académicos o como jóvenes para un retiro espiritual, pero que nosotros sabíamos que estaban huyendo de la persecución… en el período que permanecimos en San Miguel nos ocupamos de unas veinte personas». (2374) Hacia fines de 1977 los militares entraron al Máximo, con cantidad de efectivos y vehículos, para registrarlo. Según testimonio del sacerdote Scannone sj, ante el hecho aterrorizante, el superior «nos animó, nos tranquilizó a todos e intimó a los militares a volverse al cuartel del que habían salido… Se puso en actitud de exigir respeto… con tono decidido pero no provocativo». (2375)

También ha relatado hechos parecidos Aldo Duzdevich, en su obra *Salvados por Francisco* . (2376) Son hechos semejantes, y no hay lugar para abundar en lo dicho. Nombramos solamente a Vicente Peralta Ramos y Alfredo Somoza.

5.3. Los monasterios y otras casas religiosas

Además de lo ya relatado en este y otros lugares, el monasterio benedictino de Los Toldos fue espacio de oración, discernimiento y refugio para bastantes personas. Los palotinos asesinados en San Patricio habían reservado allí el lugar para hacer su Retiro la semana siguiente a la tragedia. Antes de esto, el padre Carlos Mugica estuvo en el monasterio unas cuantas veces, fortaleciendo su fe en la oración, el rezo comunitario y el acompañamiento personal con el padre Mamerto Menapace, entonces superior allí. También pasó varios meses allí el padre Osvaldo Catena, que, mientras encontraba la seguridad y la paz, ayudó mucho a los monjes en la renovación de la liturgia, incluyendo la musicalización de salmos e himnos. El monasterio hospedó también, en diversos momentos, a Rafael Boi, Rafael Tello, y los curas que vivían y trabajaban pastoralmente en las villas.

5.4. La Facultad de Teología de la UCA

En estos años, este espacio de formación y elaboración teológica,

en Villa Devoto, había ido afianzándose en su presencia en la arquidiócesis, y se iba extendiendo al país. Varios de sus profesores habían participado en la Coepal, de hecho, se contaban entre sus líderes. Nos referimos a los sacerdotes Lucio Gera y Rafael Tello. Era uno de los ámbitos donde se gestaba la vertiente cultural de la teología de la liberación, centrada en las categorías de pueblo (en analogía con la Iglesia Pueblo de Dios, aunque sin identificarlas), en la dignidad de las personas, hecha más diáfana en los pobres, en su religiosidad y en la cultura. Allí se formaron muchos de los religiosos de los que hablamos en este trabajo.

La Facultad había hecho la opción de abrirse a los laicos, a religiosas y religiosos. Para facilitar su concurrencia, había cambiado el horario de los cursos a la tarde-noche, de 18 a 22 horas. El alumnado había crecido. En esos años tenía más de 300 alumnas y alumnos. Entre los profesores había diferencias de visiones y perspectivas, aunque todos acordaban en una teología que reflejara lo propuesto en el Concilio Vaticano II. Francisco Jalics sj, uno de los secuestrados, hizo allí su doctorado con la guía del sacerdote Ricardo Ferrara, de quien, decía Jalics, había aprendido mejor a hacer teología, sobre todo en cuanto a la metodología. No podemos aquí citar los nombres, pero muchos de los alumnos se dedicaron, cuando ex alumnos, a vivir y transmitir comprometidamente el Evangelio de Jesús, y en esto incluimos todo lo que de esa Buena Noticia resultó de veras peligroso durante la dictadura. Ahí se formaron muchos de los consagrados de los que hablamos.

Desde 1972 a 1979 fue decano de la Facultad el sacerdote Carmelo Giaquinta. Es probable que la perspectiva argentina de la teología de la liberación —centrada en la dignidad de todos y cada uno, en la preferencia por los pobres, la cultura, la religiosidad popular y reflejada en los documentos de San Miguel y de Puebla—, madurada y expuesta por los profesores de la Facultad en colaboración con tantos inquietos alumnos —entre ellos varios religiosos—, a fin de que comprometidos con la justicia social, no eligieran las vías violentas. Y es probable que esta corriente compartida, de pensar y sentir, haya evitado mayores tragedias. Dice Giaquinta —más tarde obispo en Posadas— en otro lugar:

Procuré hacer de la facultad una gran parroquia, donde hubiese lugar para alumnos de todo tipo y profesores de distinta proveniencia. A los salesianos, que habían sufrido mucho, les reservé un lugar de preferencia. Inolvidable la figura del padre Rubén García sdb, con su carácter fraterno y su visión de la Historia de la Iglesia. Cuidar de todos los alumnos, expuestos a miles de peligros, primero de la

guerrilla y luego de la represión, era mi preocupación. ¡Dios sabe lo que se hizo, pero que puse pasión en ello, la puse! Y sin mirar a quién. Con frecuencia los religiosos eran los más expuestos, en especial los miembros de congregaciones pequeñas [...]

Todo, asumiendo el espíritu y la letra del Vaticano II, Dios sabe cuánto mejor podríamos haber cumplido nuestra misión. Pero con su gracia, la hemos cumplido. *Parte de esa gracia ha sido la presencia de Lucio Gera.* (2377)

5.5. Otros espacios

Muchas casas de religiosos son grandes, sobre todo, porque albergan instituciones además de incluir a los «conventos» o viviendas de las comunidades que forman los consagrados. Esta amplitud facilitó hospedar a personas que sentían que su vida o su libertad y la de sus familias corrían peligro. Muchas veces, el servicio no se redujo a dar alojamiento, sino que fueron lugares de encuentro, reuniones, formación y estudios, incluso investigación facilitada por las bibliotecas. Y muchas veces fueron espacios para que grupos como los Sacerdotes del Tercer Mundo pudieran encontrarse. (2378)

La religiosa Josefina Cordero, de las Franciscanas Misioneras de María, testimonia: «Acá tuvimos varios tupamaros desaparecidos, que venían escapando de Uruguay». (2379)

Otros testimonios:

Yo me he enterado de que acá (en el colegio de las Hermanas del Sagrado Corazón, Av. Rivadavia y La Plata, Buenos Aires) ha venido mucha gente refugiada... Las Hermanas de Uruguay se jugaron mucho por los presos políticos. (2380)

Nosotras en Flores cuando teníamos gente que estaba escondida había una hermanita que hacía todos los trámites en la Nunciatura. Y el Nuncio Apostólico (monseñor Pío Laghi) llevaba gente en su auto para que salieran del país... cosa que también... viste que hay gente que lo acusa... Tenías que hacer las cosas un poco veladas... (2381)

Aparecieron por mi casa, en Flores, dos Hermanitos de Foucauld, Chiche Kratzer y Carlos Bustos. Los tres fuimos a hacer la denuncia de *habeas corpus* por el padre Casares. Chiche Kratzer se quedó viviendo acá. A los quince días desaparece Carlos Bustos. No apareció más. (2382)

5.6. Caso paradigmático III: El Instituto de Cultura Religiosa Superior

De los espacios «practicados» observaremos con más detenimiento al Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS). A lo largo de la investigación, nos llamó la atención las muchas veces que se lo menciona en los testimonios y en las publicaciones. Citamos aquí solo algunos libros en los que aparece. (2383) En ellos se nombra al ICRS frecuentemente como lugar de encuentro o de formación. Repetidas veces referido a los padres Carlos Mugica y Alberto Carbone. También indicando a personas que actuaron o trabajaron allí. Y como significativo por las amenazas y atentados que sufrió.

Este espacio pertenece a la Compañía del Divino Maestro (CDM). Desde su fundación ha sido animado por mujeres. En la época que nos ocupa era uno de los pocos espacios que tenía esta característica.

El origen del ICRS tuvo lugar el 3 de mayo de 1933, cuando el arzobispo de la ciudad de Buenos Aires, monseñor Santiago Luis Copello, lo fundó «para la formación intelectual y espiritual de las socias —especialmente las socias dirigentes— de la Acción Católica Argentina». De este modo, la teología se hace por primera vez en Buenos Aires asequible a las mujeres. Su sede definitiva está situada en Rodríguez Peña 1054, en la misma ciudad.

El 28 de enero de 1943, Copello fundó la Compañía del Divino Maestro junto con Natalia Montes de Oca; la congregación que surgió como respuesta concreta a la necesidad de consolidar el impulso de los estudios teológicos brindados a la mujer, cuyo primer paso había sido la fundación del ICRS. A medida que pasó el tiempo, esta acción pastoral se extendió. Las destinatarias principales fueron las mujeres, pero con el ánimo de llegar a todos a través de ellas. (2384) En el período de nuestro estudio se había dado una cierta apertura, asistiendo religiosas y religiosos además de laicos y laicas.

¿Qué es el ICRS? (2385) Según dice un folleto de la época se trata de «un llamado a una reflexión sincera, a una investigación auténtica, a un compromiso vital ante el Misterio de Cristo y su Iglesia, para este momento crucial de la historia». (2386) Destaquemos que se define al ICRS como un lugar de convocatoria a un compromiso con Cristo y su Iglesia y por extensión, un compromiso con este momento crucial de la historia.

¿Cómo se estructura? El ICRS se presentó en la época como un lugar donde convergían distintas escuelas y disciplinas: Escuela de Ciencias Sagradas, Departamento de Estudios Bíblicos, Escuela de Servicio Social, Escuela de Relaciones Humanas, Historia del Arte, Cultura Occidental Contemporánea, Literatura Moderna, Antropología

Filosófica y Seminario de Teatro.

Además de las áreas académicas, el ICRS contaba con un ateneo deportivo para niñas y jóvenes; yoga impartido por profesoras discípulas del padre Ismael Quiles sj, egresadas de la Universidad del Salvador; una biblioteca con abundante material de las carreras y escuelas que funcionaban allí; una librería religiosa; un salón de té abierto a la comunidad; el aula magna que funcionaba como una sala multipropósito; una capilla para la oración, en la que se celebraba diariamente la Eucaristía, incluso los domingos.

El ICRS —como dijimos— era animado por las hermanas de la Compañía del Divino Maestro. Tenía una directora religiosa que, con un equipo directivo y el asesor teológico nombrado por el arzobispo de Buenos Aires, se ocupaba de la totalidad de las secciones y actividades que se desarrollaban en el mismo. En cuanto a la Escuela de Ciencias Sagradas tenía un director, cargo que siempre ocupaba alguno de los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

¿Qué ofrecía el ICRS? Un recorrido por la programación de la Escuela de Ciencias Sagradas de esos años nos da una idea de qué tipo de formación se daba allí. Un primer grupo de actividades se relacionó con los cursos y ciclos que se fueron desarrollando a medida que acontecía el Concilio Vaticano II. En ellos se estudiaron los trabajos del Concilio a medida que este iba gestándose. Y así se propusieron sobre las Constituciones del Concilio: sobre *Gaudium et spes* (esquema XIII; la Iglesia y el Mundo) fueron profesores Mandrioni, Croatto, Tello, Ferrara, Geltman, Chiesa y el doctor Emilio Komar; la *Dei Verbum* (sobre la Revelación), fue explicada por Mateo Perdía cp; Diego Losada msf; Ignacio Vicentín sj además de algunos de los anteriores. Trataron acerca de *Lumen Gentium* (la Iglesia), además, Tello, Geltman, Chiesa y el doctor Emilio Komar. Y de *Sacrosanctum Concilium* (la Liturgia) se ocuparon profesores del Departamento de Estudios Bíblicos del ICRS, todos ya mencionados.

La segunda área de temas fueron documentos del Magisterio universal: la encíclica *Populorum progressio* . «Análisis de su enfoque socioeconómico» fue el título de la conferencia en ocasión del día de la Asistente Social, organizada por las egresadas de dicha escuela (1967). De «La justicia en el mundo» trató el padre Alberto Sily sj (1971) a raíz del Sínodo Mundial de Obispos.

Abundaron las iniciativas que tienen que ver con el Magisterio Latinoamericano y la reflexión que se gestaba en nuestras tierras.

Trataron de «La pastoral en la transformación de América Latina» los padres Gera y Tello. «La justicia desde la perspectiva de la Teología de la Liberación» fue el tema asumido por el sacerdote Eduardo González. De la Religiosidad Popular se ocupó el padre Juan Filipuzzi. El padre Rubén García sdb dio un curso sobre La Historia de la Iglesia en América Latina. Se hicieron seminarios sobre la Pastoral Popular (San Miguel, provincia de Buenos Aires) en 1973 y sobre el Documento de Puebla del 8 al 13 de julio de 1979. En estos años hubo diversas iniciativas sobre temas que fraguaban una teología propia de nuestras tierras: «Evangelización y cultura en la perspectiva de América Latina», «El Evangelio como proceso histórico», «Evangelización y cultura nacional».

Paralelamente se trataban cuestiones que tienen que ver con lo social, lo político, lo económico, como «El modelo alternativo de desarrollo autónomo en la Argentina» (abril-octubre de 1971); «Dependencias y búsquedas de liberación en el proceso histórico argentino» (agosto-noviembre de 1972). Profesores José María Rosa, Fermín Chávez, Félix Luna. Y reuniones de reflexión sobre la realidad latinoamericana coordinadas por Carlos Eroles (1974).

Los últimos años de la dictadura militar, en el proceso de apertura democrática, la Comisión Nacional de Justicia y Paz del Episcopado Argentino organizó junto con el ICRS una serie de seminarios, muchos de los cuales luego fueron publicados en la revista *SEDOI* .

Desde sus orígenes, la Compañía del Divino Maestro estuvo presente en las iniciativas referidas a la Vida Religiosa. Las hermanas integraron la Junta de Religiosas desde los tiempos de Cosmaras (Consejo de Superiores Mayores Religiosas). En el ICRS se realizaron variados cursos de formación inicial animados por CONFER (Conferencia Argentina de Religiosas) y diversas propuestas de actualización y formación permanente para religiosas.

Capítulo aparte merecerían las actividades de formación catequística, bíblica, literaria y referida a los medios de comunicación social, muchas de las cuales eran llevadas a cabo por profesoras religiosas y laicas. Nombramos aquí algunas de ellas: Angélica Knack Peuser, Celia Velazco Blanco, Inés Ham, Inés Ordóñez de Lanús, Isabel Las Heras, Alicia Brunero, María Josefina Llach aci y Haydée Bouzada.

¿Qué espíritu animaba el ICRS? Presentamos dos materiales que pueden ayudar a comprender cuál fue el espíritu que animaba las obras del ICRS, que no era otro distinto del que reinaba en la sociedad y en la Iglesia en general. En primer lugar presentamos dos folletos

que pueden ayudar a entender el espíritu que animaba la obra en esos años y seguidamente recogemos el debate de las hermanas de la CDM en cuanto a la Escuela de Relaciones Humanas.

El folleto del ICRS decía:

Mientras esperamos que Buenos Aires, como las grandes ciudades europeas, cuente con su facultad de Teología abierta a todos, el ICRS te ofrece la posibilidad de profundizar tu fe. En este diálogo, la Iglesia se esfuerza por asimilar los auténticos valores humanos (GS 55). Para colaborar con la obra creadora de Dios, para transformar el mundo, el primer esfuerzo es el del pensamiento, porque para lograr la armonía de los hechos es preciso que preexista una concepción realista de ella. Esta armonía, esta síntesis, ha de estar vivificada por la teología, que es la presencia de la fe en la cultura, en la sociología, en la economía, EN EL MUNDO. Es la luz de Dios cayendo verticalmente sobre nuestro mundo y abriéndose horizontalmente. El laico, por su definición, está abierto para interpretar con sentido cristiano el mundo de las realidades terrenas (LG Capítulo IV y GS 62). El Concilio no pide solamente laicos catequistas, sino también laicos capaces de ser profesores de teología, especialistas en Sagradas Escrituras, en Liturgia hasta llegar a manifestar el deseo de vida nueva y se dediquen exclusivamente a esta tarea (GS 62).

Como se puede apreciar en este texto, el deseo del ICRS es que la teología se abra a todos. En consonancia con el Concilio Vaticano II se propone una teología que se encuentre con la cultura, la sociología, que se haga ciudadana del mundo. Y que esté en manos de todos, también de los laicos, de los cuales se busca puedan alcanzar la madurez humana y cristiana y, de este modo, poder brindar su aporte original y único a la Iglesia y a la sociedad.

Por su parte, el folleto de la Escuela de Ciencias Sagradas anunciaba:

La Escuela de Ciencias Sagradas se propone con los cursos que organiza contribuir al esfuerzo de reflexión que muchos cristianos de hoy desean realizar a partir de su fe. Por una parte, los cursos quieren ofrecer la posibilidad de acceder al conocimiento de algunos elementos y tópicos bíblicos, históricos y filosóficos que se integran en el marco de reflexión teológica con perspectiva pastoral y/o catequística.

Por otra parte, la perspectiva pastoral o catequística lleva a recoger los interrogantes que la experiencia vital de cada uno y el

proceso histórico que vivimos presentan a la fe cristiana. Algunos de esos interrogantes surgen de la experiencia de la relación familiar, o de la pertenencia, a veces conflictiva, a la Iglesia; o bien de una búsqueda por integrar al compromiso de la fe, la responsabilidad histórica, cultural y política; surgen también de nuestra pertenencia a un pueblo cuya experiencia histórica ha modelado su conciencia de un modo particularmente sensible a los valores de la libertad y la justicia.

También afirmaba que el Instituto está abierto a cursos intensivos de verano y a actividades organizadas en distintos lugares del país, porque quiere abrirse a todos.

La Escuela de Ciencias Sagradas pretendía hacer una teología pastoral y catequística respondiendo a los interrogantes y preocupaciones de la pertenencia a la familia, a la Iglesia, al pueblo. Una teología en diálogo con Dios y los hombres; como decía Monseñor Angelelli, en este tiempo «un oído en el pueblo y otro en el Evangelio».

Más adelante, las hermanas debatieron sobre la conveniencia y la forma de la Escuela de Relaciones Humanas. (2387) Se centró en la conveniencia de continuarla. El Consejo General recogió la opinión de las comunidades para considerar el asunto. Cito algunas de las expresiones porque pueden ayudar a comprender el clima de época: «El ICRS no debe mantener la estructura de escuelas porque impide volver al carisma original y abrirse a nuevas formas más populares, aprovechando la originalidad de no poseer una estructura académica burocratizada». «Creemos que no debe descartarse el trabajo con élites, pero serán las que surjan del pueblo o que estén en una interacción con el pueblo, reflexionando la realidad desde la fe». «El ICRS quiere optar por una línea de pastoral popular. ¿Cómo hablar para que una escuela que se define en una línea liberal, pueda hacer el giro necesario?». Surge la pregunta: «La CDM, ¿tiene algo que dar en el campo de la economía?».

Se advierte que la reflexión se daba entre oposiciones: estructura de escuelas vs. carisma original; trabajo con elites vs. trabajo con el pueblo; línea liberal vs. línea de pastoral popular; Teología vs. Economía. En esta etapa se estuvo muy lejos de una síntesis superadora. Se advertía cierto antiintelectualismo en una congregación que por su carisma está dedicada al estudio teológico. Este rechazo por lo académico, por lo sistemático marca un espíritu de época. Es el tiempo de la acción, de la voluntad más que del intelecto. Como constata María S. Catoggio: «En sintonía con el antiintelectualismo de los años setenta, estos actores manifestaban un

abierto desprecio por el trabajo intelectual, al cual tenían un acceso privilegiado por su condición de “intelectuales tradicionales” al decir de Antonio Gramsci». (2388)

Después del Concilio, las CMD se abrieron a los barrios, no pensaban en llevar conocimiento. La intención era convivir y aprender. Centradas en Rodríguez Peña, comenzaron a abrirse y de ahí salieron para La Rioja y barrios en Hurlingham (diócesis de Morón) y San Miguel (La Manuelita).

5.6.1. LA REVISTA SEDOI

El Instituto publicó la revista *Servicio de Documentación e Información* entre 1974 y 1994 (aproximadamente). Trataba temas monográficos de autores calificados, temas centrados en los intereses del contexto eclesial de Latinoamérica y de nuestro país. Aportamos aquí como testimonio, algunos temas y autores. El padre Lucio Gera, por ejemplo, escribió sobre «La fe en un mundo en crisis» (61/1981), así como «Elementos para una espiritualidad del trabajo» a raíz de la encíclica *Laborem Excercens* de Juan Pablo II (85/1985); Hernán Alessandri, «De Medellín a Puebla: los nuevos acentos» (41/1979). El Equipo Argentino de Pastoral, «Aportes para una reflexión sobre Religiosidad» (9-10/1975); Ricardo Ferrara aportó «Verdad sobre Cristo y el Hombre en el documento de Puebla» (39/1979); Carlos Galli publicó en ella un capítulo de su tesis: «La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas» (125/1994). En ese año dirigía la revista la religiosa Hilda Carboni cdm. Anteriormente la directora había sido la hermana Victorina María Lacaze cdm, e Ignacio Palacios Videla, el asesor editorial.

La publicación tenía como «objetivo presentar periódicamente materiales aptos para la reflexión, la iluminación de experiencias y la interpretación de los signos de los tiempos». (2389)

5.6.2. LA PERSECUCIÓN

El ICRS, como lugar practicado, generó sospechas y pronto la dictadura lo consideró peligroso. Como lugar de encuentro, muchas personas y organizaciones pudieron llegar hasta allí, participar en las actividades que se proponían y también encontrarse con otros a los que acompañaban las mismas preocupaciones. Muchas alianzas y sinergias se desarrollaron bajo esos techos.

Fue también lugar de formación. Acompañó la dinámica de la Iglesia del Concilio Vaticano II, de la Iglesia latinoamericana y de la

Iglesia argentina. Brindó un servicio que permitió formarse a muchos cristianos en esta nueva etapa. Ayudó a la promoción de los laicos y a descubrirse como Pueblo de Dios que caminaba en la Argentina.

Según los testimonios, fue lugar de refugio para algunas personas. «Entre ellas, Graciela Ledo, hermana de Alberto Ledo, desaparecido en Tucumán mientras realizaba el servicio militar. Al conocer este suceso, las hermanas del Instituto fueron a buscarla a la pensión donde se alojaba en Buenos Aires y la llevaron a vivir con ellas para protegerla». (2390)

A medida que avanzaba el proceso militar, aumentaban las persecuciones y muchas personas —para salvar su vida— optaron por salir del país. Uno de los mayores problemas que afrontaban era el de conseguir pasaporte y —luego de haberlo solicitado— encontrar un lugar donde refugiarse… así fue como se refugiaron en casa algunas personas, sobre todo del gremio de Ongaro [Gráficos]. El 8 de mayo de 1975, Alfredo Máximo Ongaro —hijo de Raimundo Ongaro y preso en ese momento— fue asesinado. A partir de allí se desató una persecución contra toda la familia y esta acudió a nosotras. Yo me puse en comunicación con Mateo Perdía, sacerdote pasionista de la iglesia de Santa Cruz, y con él traté el tema de refugiar a la esposa de Ongaro. (2391)

Para la dictadura fue un lugar peligroso. El gobierno militar ejerció una vigilancia en muchas instituciones eclesiales. El ICRS no se libró de ella. Aún en 1982, casi al borde del regreso a la democracia, se tenía que informar a los organismos de inteligencia acerca de las autoridades en vigencia, la índole de la institución y sus actividades. También era frecuente la presencia de personas extrañas en los cursos y conferencias, de manera que había que tener cierto cuidado con lo que los profesores y alumnos expresaban.

Los hechos más dramáticos que se vivieron en el ICRS fueron dos atentados: el primero se registró el 4 de noviembre de 1976, cuando la librería del Instituto fue ametrallada. El segundo, el 7 de marzo de 1977, a la madrugada, cuando hicieron estallar dos bombas, una en la calle Rodríguez Peña 1062, puerta de entrada al Teatro del Instituto, la otra en Rodríguez Peña 1052, entrada de la librería. Afortunadamente, no hubo víctimas que lamentar, aunque sí destrozos materiales y el consecuente temor que invadió el lugar.

En el primer atentado, ametrallaron, además de la librería del Instituto, la librería Claretiana que dista dos cuadras. Se atribuyó el atentado un comando por la restauración católica. En esa época estaba

instalada la polémica por la Biblia Latinoamericana, que se vendía en ambos negocios y era considerada marxista por la dictadura y por algunos miembros de la Conferencia Episcopal Argentina. Se hizo la denuncia en la Comisaria 17ª. Hechas las investigaciones de rigor, se informó a las hermanas que el estudio de balística revelaba que el arma utilizada en el atentado era de origen francés, muy sofisticada. En el segundo atentado, perpetuado cuatro meses después, se trató de dos bombas muy potentes, que dejaron además estragos en negocios y ventanales de toda la cuadra.

El 11 de noviembre de 1976 se había solicitado al Fondo Nacional de las Artes un subsidio para la adquisición de spots y lámparas de proyección. El 21 de enero de 1977 el Consejo General de la CDM aceptó dicha donación, y dado que la sala inauguraría temporada el 7 de marzo del corriente año, los fondos serían usados entre el 15 de febrero y el 6 de marzo para poner el teatro a punto. Todo ese material resultó destruido por aquellos mismos que lo habían otorgado. (2392)

A raíz del segundo atentado, se hicieron trámites ante el Ministerio de Bienestar Social para obtener algún subsidio como reparación. La respuesta fue que no correspondía porque esos subsidios se otorgaban solamente a viviendas familiares que hubieran sufrido atentados de ese tipo. (2393)

Reproducimos aquí el testimonio de Luis Brandoni que, al día siguiente del atentado con las bombas, tenía que estrenar una obra en el teatro:

Recuerdo también que en el actual teatro de la Comedia, en Rodríguez Peña casi Santa Fe, la actriz Tina Helba organizó recitales diarios. Me convocaron para presentarme con tres funciones de mi bipersonal *Solo para usted* , que yo hacía con Mario Labardén y el guitarrista Moncho Meres, cuando me quedaba sin trabajo. La madrugada anterior a mi debut en ese ciclo pusieron una bomba frente al teatro que produjo un daño material muy grande en los locales y viviendas de esa cuadra. Fui apenas me enteré. La escena era desoladora. Una señora parada en la puerta de su comercio con la vidriera rota me vio pasar y me dijo: «Gracias, eh, muchas gracias». La mujer me hacía responsable de la bomba. La víctima era el culpable. Ese clima social se vivía en Buenos Aires. (2394)

Después de los atentados, las hermanas del Divino Maestro enviaron comunicaciones al cardenal Aramburu, arzobispo de Buenos Aires, al cardenal Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal

Argentina y al Nuncio Apostólico, monseñor Pío Laghi, informando lo ocurrido. Llevaron las cartas en mano. Una de las protagonistas afirma que «en la Nunciatura Apostólica fue donde más se interesaron, tomando pormenorizada nota de todo lo ocurrido. En cambio, en el Arzobispado fueron recibidas por monseñor Canale que, bajando la escalera de la sede, les dijo: "Por algo habrá sido". Esa expresión provocó turbación en un sacerdote que presenció el hecho"». (2395)

Los diarios de la época registraron los hechos y dieron la noticia. Es destacable lo publicado por el diario *La Opinión* en dos artículos donde además de informar del hecho, se hace un juicio de valor sobre el mismo:

[…] Y la Argentina que aún debe soportar las bombas que han destruido un orgullo nacional como el Instituto de Cultura Religiosa Superior, donde hace más de veinte años se difunden las muestras más elevadas de la cultura universal y el pensamiento de la Iglesia […] Entonces aparecen los que piensan que el silencio es salud y achacan la responsabilidad de las bombas a los teatros y a las bibliotecas y convierten a la víctima en victimario. Y sin embargo, es precisamente en estas circunstancias cuando el rol de la comunidad se dibuja nítidamente… La comunidad debe obstinarse en reconstruir los teatros dañados, en reparar las bibliotecas destruidas. Si el teatro del ICRS tenía un programa, debe cumplirse, porfiadamente, sin excepciones. (2396)

En los días posteriores al segundo atentado, fueron muchas las personas y organizaciones que se solidarizaron con las hermanas y con el ICRS; según consta en los archivos de la CDM, enviaron, entre otros, su apoyo: los obispos Jorge Casaretto (San Isidro), Miguel Hesayne (Viedma), Cándido Rubiolo (administrador apostólico en La Rioja), monseñor José Gentico (rector del Seminario Diocesano de Morón), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Consejo Directivo de la Fundación Argentina para la Promoción del Desarrollo Económico y Social (FAPES), el Monasterio Trapense de Azul, Marta Ezcurra, Elizabeth Freitag y muchas otras personas e instituciones representativas de la Iglesia y la sociedad.

6. Ediciones y publicaciones de los consagrados: acciones y censuras

Nuestra intención no es hacer un examen exhaustivo, sino más bien presentar algunos ejemplos de estas publicaciones en su contexto histórico, y como misión de sus autores en pro de los derechos humanos. Las tomaremos en algunos casos como fuentes de

información y objetos de estudio que nos permitan relevar datos y conocer su papel en el medio y, en otros casos, las veremos como actores y protagonistas, cuando intenten incidir y cuestionar distintas realidades del país y de América Latina. (2397) Expondremos algunas situaciones vividas por las editoriales que sufrieron la persecución.

El padre Pedro Arrupe, mientras fue superior general de la Compañía de Jesús, animó que en cada provincia de la Orden se formara un Centro de Investigación y Acción Social, que

Pía Sociedad de S. Pablo
CASA PROVINCIAL
Chacabuco 1240
1602 FLORIDA (Buenos Aires)
ARGENTINA

Florida, 16 de Octubre de 1976.

Revdo. P. Leonardo Cappelutti, SCJ.
Revda. Hna. María Elena Pedrosa
Presidentes de CAR y de CONFER
BUENOS AIRES

Reverendo Padre y Hermana:

Acabamos de recibir vuestra atenta nota - COPIA - enviada al señor Nuncio Apóstolico, Mons. Pío Laghi, en nombre de las "Conferencias Nacionales de Religiosos y Religiosas de Argentina".

Mucho nos consuela ver como nuestros Hermanos en la Vocación Religiosa y Apostolado se unen en estos momentos difíciles a nosotros y nos apoyan con sus palabras y obras. ¡Qué Dios se lo pague con creces! Es realmente lindo ver los Hermanos unidos!

Lo que más lamentamos en todo este proceso de "Publicaciones de los Medios de Comunicación Social" es el desprestigio causado a la misma Iglesia y la división provocada en medio de ella. Y, debemos decirlo con franqueza, talvez la misma campaña sea favorecida por gente interesada y que se llama "cristiana"...

Queremos testimoniarles que nuestros Obispos y el mismo señor Nuncio nos han apoyado con sus presencia y palabras... Ayer hemos tenido una Reunión con el Subsecretario del Interior que nos ha atendido amablemente y ha prometido derogar el Decreto Nº 2.374. Esperamos se haga cuanto antes.

Renovamos a Uds. nuestros agradecimientos y los saludamos muy atentamente en el Señor.

P. Mario Bartolomasi
P. MARIO BARTOLOMASI
Provincial

PIA SOCIEDAD DE SAN PABLO
CASA PROVINCIAL
Chacabuco 1240
FLORIDA (Buenos Aires)

Carta del provincial de la Pía Sociedad San Pablo Mario Bartolamasi a Leonardo Capellutti y María Elena Pedroza, presidentes de la CAR y CONFER, agradeciendo su apoyo por la clausura de la Editorial San Pablo, Florida, 16 de octubre de 1976. (ACEA)

6.1. El CIAS y su revista

animara la dimensión social del apostolado, a la vez que profundizaba en esos temas. En la época que nos ocupa estuvo ubicado en el barrio de Belgrano donde desplegó diferentes proyectos; entre ellos una revista mensual.

Si bien a partir de 1961 se presenta como la revista oficial, su antecedente surge en 1952, como *Boletín del Centro de Información y Acción Social* . *CIAS* es una publicación mensual que atraviesa diferentes etapas y directores, y como señala Morello sj, tiene el valor de la continuidad y de simbolizar «en la práctica el trabajo común de los miembros del Centro, ya sea por su participación en la redacción, ya por sus tareas de investigación que se publican en sus páginas, o por el compromiso de muchos de ellos en la financiación de la publicación». (2398)

La revista quiere recoger el trabajo de «reflexión madurada que se nutre de la investigación y de los problemas de la realidad presente» (2399) iluminados por la enseñanza social de la Iglesia. Es un instrumento más que se propone «analizar, proponer y urgir soluciones integrales y factibles frente a los problemas sociales de Argentina». No se ofrece como una revista de la coyuntura. Los miembros del *CIAS* cuentan con una sólida preparación académica en distintas áreas de las ciencias sociales, que les permite entrar en diálogo con actores de otros ámbitos seculares, y reflejarlo en sus propios estudios y publicaciones.

Hacia mediados de 1972, en la puerta de su edificio dos bombas explotan «puestas por elementos vinculados al gobierno militar». (2400) Entrando en el último año de la presidencia del general Lanusse, no sabemos con certeza los motivos de este acto criminal, pero podemos inferir su relación con algunos artículos publicados. El padre Vicente Pellegrini sj era el director de la revista en ese momento. (2401) En algunos números se venían entretejiendo reflexiones sobre acontecimientos que giraban alrededor de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, (2402) sobre teología y política en el marco de la teología de la liberación (2403) y sobre el clima de violencia en el país. El número de julio de 1972 se referirá enteramente a «las torturas». (2404) «Animarse a luchar por la plena

vigencia de los derechos humanos» (2405) es la propuesta editorial de ese número, que presenta una escueta declaración del Episcopado Argentino sobre las torturas y la violencia, (2406) algunos testimonios de quienes la sufrieron personalmente, (2407) y un artículo del mismo Pellegrini sobre este problema. Al describir la situación argentina, escribe Pellegrini: «En verdad nos hallamos ante la imposibilidad del Presidente y su ministro de reconocer en forma oficial la práctica de la tortura. La tortura es negada oficialmente, o al menos se finge ignorar su presencia en la realidad argentina». (2408)

Y no serían menos molestas las siguientes palabras de cuestionamiento y denuncia:

Hoy en día todo gobierno sabe que debe legitimarse por su fiel respeto a los derechos inalienables de la persona humana. [...] Nos hallamos así con el recurso a una cierta clandestinidad a medios de pseudoparapoliciales que aparecen conectados, de un modo u otro, con la Superintendencia de Seguridad, con Comandos del Ejército y con organismos de seguridad [...] Recientemente con ocasión de la muerte en tortura de un joven obrero, Lachowski, se llegó a descubrir una finca donde se practicaba la tortura. (2409)

En el primer año del último gobierno militar, surgen en las publicaciones algunas referencias a hechos que son dolorosos y agraviantes a la dignidad humana. La editorial de julio evoca el asesinato de los padres y seminaristas palotinos en la Iglesia de San Patricio. (2410) Y conmemorando los 25 años de la *Revista del CIAS* , el padre Pellegrini escribe entre las líneas de su reseña histórica: «El terror parece haberse implantado por parte de grupos sin control. De ese terror han sido las víctimas sacerdotes y laicos católicos sin encontrarse todavía alguna explicación válida para los actos de violencia y terror con que se pretende suprimir el terrorismo de izquierda». (2411)

Pero la denuncia de violación de los derechos humanos adquiere significatividad con un artículo publicado por el mismo Pellegrini en diciembre de ese mismo año. (2412) En su visión, a partir del 24 de marzo, la tan esperada paz no llegó, al contrario, se incrementó el clima de terror y de violencia, con la ola de asesinatos como la de los padres palotinos o los de La Rioja de ese año y, por otro lado, con los ataques a las mismas fuerzas de la policía. Hace una crítica al poder militar por el empleo de métodos que, aun si se considera que se vive en estado de guerra, son inaceptables. «La tortura no solamente corrompe y degrada al torturado, sino que degrada aún más al torturador». (2413) Por eso mismo insiste en que «convertir a un

militar de honor, en un vulgar torturador, sería la mayor victoria del terrorismo». (2414) Vale la pena transcribir también un párrafo sobre los desaparecidos:

> Hay también una forma de tortura que los obispos argentinos enumeran: torturas para los familiares que consisten en detenciones prolongadas y sin posibilidad de obtener noticias sobre el desaparecido […] desde todo punto de vista resulta incomprensible que se detenga a las personas y luego nunca más se sepa de ellas, como si hubiese autorizado a los innumerables comandos que operan en nuestro país a seguir un camino en el que impunemente puedan ocultarse todos los excesos. […] Para una madre pasar meses y meses en la incertidumbre sin saber nada de su hijo, resulta una tortura que de ningún modo puede provenir de las Fuerzas Armadas. (2415)

La revista de diciembre fue «secuestrada íntegramente» (2416) por este artículo. Y, en alguna medida, esta misma se convierte en protagonista, ya que el diario *La Opinión* de Jacobo Timerman fue clausurado dos días por orden del Poder Ejecutivo Nacional por publicar el texto de Pellegrini en dos ocasiones, el 9 de enero de 1977 y en su revista semanal del 30 de enero al 5 de febrero. El decreto 210/77 lo obligó a cerrar el 29 y el 30 de enero. Timerman, en su descargo el 1º de febrero en *La Opinión* , dirá que el Poder Ejecutivo Nacional «se sintió desafiado por la publicación del artículo que tiende a desprestigiar, por vía de inferencia, la imagen de las Fuerzas Armadas de la Nación acusándolas indirecta y veladamente de actitudes violatorias de los derechos humanos». (2417)

Como señala Emilio Mignone: «Leído en la actualidad, después de todo lo sabido, dicho y publicado, el artículo de Pellegrini parece una novela rosa. Pero considerando el terror impuesto por la dictadura, para quienes sabían interpretarlo, significaba una crítica severa y valiente a los métodos utilizados por esta». (2418)

La *Revista del CIAS* siguió publicando sus números, pero a partir de 1978 y hasta el fin del gobierno militar, transitará una etapa de reflexión contextualizada por la Conferencia de Puebla (2419) y la posibilidad de guerra con Chile, entre otros temas, sin confrontaciones directas con las autoridades nacionales.

6.2. Revista Familia Cristiana

La revista es editada por la Asociación Hijas de San Pablo, conocidas como Hermanas Paulinas, y cuya misión es evangelizar y anunciar la Palabra de Dios a través de los medios de comunicación

social. Llegan a la Argentina en 1931 y, unos años después, en 1934, aparece el primer número de *Familia Cristiana* .

Para 1975, la revista cuenta con 40.000 suscriptores. (2420) Este mismo año y en el contexto de violencia que venía transitando el país, la editorial de junio alerta sobre las amenazas que algunas hermanas y empleados recibieron: «O no salen más a la calle, o serán ejecutados la directora y uno de los secretarios de la redacción». (2421) La directora, Elena Oshiro hsp fue una de las amenazadas, también el secretario, Luis Más, (2422) periodista que trabajaba en distintos medios. Claudia Carrano hsp, jefa de redacción, a quien entrevistamos, recibía otra advertencia: «Si no echan al señor Luis Más, le vamos a poner una bomba». (2423) Acuden «a los poderes políticos, a organizaciones de prensa y religiosas, a partidos políticos y bloques parlamentarios». (2424) Pensaban que detrás de estos hechos estaba la Triple A.

Ante tal situación, la Asociación Hijas de San Pablo se hace cargo de la continuidad de la publicación. No faltó el miedo, pero tampoco el convencimiento de que no podían renunciar a su misión evangelizadora. En los números siguientes, hasta julio de 1976, como lo explica M. Fabris, (2425) las notas de la revista no llevarán firmas. Será responsable la misma institución, como una alternativa de protección frente a la intimidación para que se deje de hablar o escribir.

El tema de la violencia es recurrente en las editoriales de los números siguientes. Hay alusiones a la muerte de los sacerdotes palotinos, a los de La Rioja y a la de tantos jóvenes que son asesinados. «Los distintos modos de violencia siguen golpeando cada vez con mayor impunidad. […] Somos responsables de hacer conocer crímenes que se están cometiendo. Grupos de jóvenes que aparecen acribillados». (2426) Se sufre con las dos bombas que explotan el 7 de marzo de 1977 en la puerta y en el teatro del Instituto de Cultura Religiosa Superior, de la Congregación de las hermanas del Divino Maestro, (2427) y animan a las hermanas a no renunciar a la Palabra que tienen para decir. Se denuncia también la violencia generada por la situación económica y, en consecuencia, la angustia de muchos por subsistir, por eso se pide «que los que siempre poseen mucho, también declinen sus ansias de ganar mucho, para conformarse con una distribución equitativa y justa, sin especulaciones». (2428)

En estos primeros años de dictadura, el contenido de la revista deja ver una vuelta a lo institucional, al mensaje dado con énfasis, por ejemplo, a través de algunos obispos. Encontramos notas y reportajes

a monseñor Hesayne, monseñor Zazpe, monseñor Novak, entre otros. Sus palabras dichas públicamente ofrecen mayor seguridad a quienes llevan adelante la revista, dicen lo que ellas no pueden decir. Así, por ejemplo, cuando la hermana Oshiro pregunta por el clima de violencia en el país, Hesayne responde: «No podemos confundir fuerza con violencia. Las medidas de fuerza deben respetar los derechos humanos. A familiares de detenidos, debe dársele información». (2429) Y preguntado por la situación económica, Novak decía: «Alarma la angustia de lo elemental, la deprimente circunstancia de familias reducidas a una única comida [...] el clima de temor que se vive, la incertidumbre de quienes ignoran qué ha sido de sus seres queridos», (2430) aludiendo a los desaparecidos.

Si miramos las notas sobre la actualidad política nacional en los años de dictadura, hay momentos en que se pide paciencia frente al nuevo gobierno, hay cierta simpatía con la figura del general Videla, aunque se pueden leer entre líneas algunos cuestionamientos. (2431) Una entrevista realizada por la directora y un corresponsal italiano de *Familia Cristiana* , A. Montonati, al almirante Massera, nos indica que, muy posiblemente, no se tenía conciencia en ese momento del plan sistemático represivo llevado adelante por los militares. Ante la pregunta por la violación de los derechos humanos en Argentina, de la que se habla en el exterior, Massera responderá irónicamente: «Pero ¿qué duda cabe de que en la Argentina no se respetan los derechos humanos, se priva injustamente de la libertad y se cometen asesinatos?». (2432) Haciendo alusión directa a la acción de los grupos que ellos mismos combatían y a los que calificaba como «apóstoles de la muerte, delincuentes de la destrucción», y terminará diciendo: «Puedo afirmarle que las Fuerzas Armadas están luchando para reivindicar la vigencia de los derechos humanos con la subversión atea que pretende precisamente negarlos». (2433)

Pero es llamativo que en este mismo número, *Familia Cristiana* publique la carta pastoral de cuaresma de monseñor Desiderio E. Collino, obispo de Lomas de Zamora, quien critica la «violencia de ciertos procedimientos que no respetan ni las personas ni la propiedad» porque «usar los mismos medios que rechazamos y condenamos en el adversario es darle la razón al adversario». (2434) Y, abiertamente, denuncia el secuestro de un joven miembro del Equipo pastoral para los inmigrantes paraguayos realizado por grupos armados en Lanús, provincia de Buenos Aires, (2435) y los intentos de búsqueda infructuosos para encontrarlo.

En la revista de enero de 1978 aparece una nota pequeña aludiendo a la desaparición de dos religiosas, que comienza así:

«Cuando esta edición esté en sus manos, probablemente el problema esté resuelto y la hermana Alice Domon (40 años y diez de residencia en Argentina) y hermana Léonie Duquet (60 años y treinta de residencia) se encuentren en libertad». (2436) El hecho es ya conocido. En los siguientes números no se volvió a hacer mención del tema.

Indudablemente, *Familia Cristiana* debió moverse entre los márgenes que la realidad le permitía. A veces se consultaba a asesores externos (2437) sobre la conveniencia de publicar o no una nota editorial, y más de una vez, por las críticas recibidas o llamadas de atención de la autoridad eclesiástica, (2438) debió aclararse que «*Familia Cristiana* no forma parte de ninguna ideología, que responde a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia católica, y que sigue al Concilio Vaticano II. Y que tiene libertad para comentar el pensamiento de sectores políticos, sociales que expresan voces distintas porque se inspiran en el *Concilio* , para quien "nada del acontecer humano debe ser ajeno para el creyente"». (2439)

6.3. Revista Nuevo Mundo y Editorial Castañeda

En el campo de las publicaciones de estos años, un valioso aporte nos llegaba de la Orden de los Franciscanos Menores, de la Provincia de la Asunción del Río de la Plata. Desde la Biblioteca Fray Mamerto Esquiú, con sede en San Antonio de Padua, provincia de Buenos Aires, se fue gestando un proyecto «que apuntaba a ofrecer un servicio de difusión cultural relevante en la región con el establecimiento de una biblioteca modelo y una editorial propia: Ediciones Castañeda». (2440)

Un paso previo a la apertura formal de la editorial en 1977 se dio con la edición de revistas como *Nuevo Mundo* (1971), *Revista de Filosofía Latinoamericana* y *Megafón* (1975). Nos interesa la primera de las publicaciones, si bien no hay en su contenido denuncias explícitas sobre el tema de los derechos humanos como aparecen en las publicaciones que analizamos anteriormente, expresa el espíritu de reconocidos intelectuales (2441) empeñados en forjar un pensamiento teológico fiel a la historia de América Latina, e influir en su transformación.

Nuevo Mundo es una publicación semestral que cobra mayor relevancia desde 1973, con su segundo director, Juan Cortés. (2442) A este fraile franciscano lo describiría años después uno de sus hermanos como un «hijo de su época, un sacerdote representante de los setenta por el contenido político que expresaba, por la asimilación al

peronismo y por el compromiso social con la vuelta a los barrios y todo lo que esto significaba en su dimensión histórica, política, religiosa». (2443)

En el Primer Encuentro de Revistas Católicas del Cono Sur organizado por el CELAM en Buenos Aires, en 1975, Cortés presentaba así la revista: «*Nuevo Mundo* (Argentina) se inscribe en la tendencia general de la elaboración de una teología latinoamericana. Para romper con la dependencia cultural de Europa, pretende adentrar su reflexión desde las raíces y las exigencias del pueblo latinoamericano. Significa una corriente de la Teología de la liberación. Edita 2000 ejemplares. Su público principal son sacerdotes y religiosos». (2444)

Y dos años antes escribía en la editorial de su primer número como director:

Si efectivamente Latinoamérica vive en tiempo de guerra es hora ya de que se lo perciba en toda su plenitud, pues no hay peor modo de participar de ella que vistiendo de frac. […] Nuestros pueblos de la Patria Grande, en especial su juventud, han aceptado el desafío guerrero que se les ha arrostrado en proceso multifacético que podríamos denominar de «creación y reversión de las armas», que no desean que culmine en un bélico empuñarlas contra, sino que dejen de servir a la explotación y al encubrimiento para acceder así a nuevas relaciones de solidaridad y de producción. Nuestro deseo al consagrar este número de *Nuevo Mundo* al problema de la constitución de una filosofía latinoamericana intenta ubicarse en esa línea. (2445)

Cortés encuadra en el contexto de la explotación y dependencia que vive Latinoamérica, la reflexión de los autores que publican en este número. A modo de ejemplo, citamos a Juan C. Scannone sj:

La praxis de liberación es revolucionaria no porque sea esencialmente violenta, al contrario, sino porque tiende a la transformación radical, global y urgente de la estructuración injusta del mundo latinoamericano en sus estructuras políticas, sociales, económicas, culturales, pedagógicas, religiosas, etc. Intenta por tanto romper radicalmente con el proyecto histórico de dependencia en todas sus dimensiones, para instaurar un proyecto de justicia y de paz. (2446)

Este número de la revista será protagonista, no solo por el contenido de sus artículos, sino por las reacciones que provoca dentro de la misma Iglesia y dentro de la Orden. Si bien no abundan artículos de la autoría de frailes franciscanos, es el aporte de la publicación en

sí misma el que suscita repercusiones. Beatriz Facciano comenta la reacción del obispo de Morón, monseñor Raspanti, que si bien reconoce el valor científico de la publicación, se queja por «una actitud algo agresiva no solo hacia las culturas extranjerizantes sino hacia la misma cristiandad y la Europa que nos brindó una cultura invalorable». (2447) Y nos cuenta que, desde Santiago del Estero, los frailes «le reembolsaban las revistas y rechazaban la suscripción porque los artículos no convencen del todo», a la vez que un párroco franciscano del Gran Buenos Aires felicitaba al editor y les decía que «muchas veces nos encontramos ante la indigencia de esquemas propios de América y de Buenos Aires en este caso [...] ustedes son una gran ayuda para quienes estamos queriendo descubrir que la fe implica mucho más que simples ganas de ser bueno y decir misas». (2448)

Específicamente en los años del último gobierno militar, aparecen artículos que, según J. Cortés, «despuntan ciertas problemáticas que conciernen al presente y al futuro de América Latina y que condicionan la misión de la Iglesia». (2449) Un ejemplo de ello son los de Joseph Comblin sobre la Doctrina de Seguridad Nacional, (2450) y de Methol Ferré, que comenta a Comblin y amplía su estudio sobre el tema. (2451)

En la sección de Homenajes de la revista se incorporan testimonios como el de monseñor E. Angelelli, muerto «accidentalmente» y cuya «tragedia venía a aumentar el dolor de la Iglesia argentina, sacudida por el asesinato de varios sacerdotes y seminaristas». (2452)

A *Nuevo Mundo* se suman dos revistas proyectadas por J. Cortés: la *Revista de Filosofía Latinoamericana* que «reúne las inquietudes de un grupo de profesores empeñados en el descubrimiento de la fisonomía filosófica-espiritual de Latinoamérica pero sin adscribirse a ninguna tendencia o escuela», (2453) y a quienes se les pide como «única condición, pensar desde la entraña de América Latina», (2454) y *Megafón* , revista interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos que nace de un intercambio de Cortés con Graciela Maturo, directora del Centro de Estudios Latinoamericanos.

Estas revistas, a las que se le suman obras del área de la literatura, la antropología, la filosofía, la hagiografía, entre otras, irán conformando y dando solidez a Ediciones Castañeda. Como expone Facciano, la editorial nacía bajo el lema: «Crear y pensar desde América Latina», (2455) abriendo el camino a la difusión del pensamiento y de la creación de autores nacionales y

latinoamericanos. Cortés, como impulsor del proyecto, se propuso convertirla en «la primera editorial de la Iglesia en el país volcada sistemáticamente más a la problemática cultural que a su propia situación interna [...] la primera en tener en cuenta a la cultura de nuestro tiempo, entablando un diálogo con ella». (2456)

No era sencillo publicar en tiempo de dictadura, «en la oscuridad de la noche», (2457) como escribía Cortés a su amigo Aníbal Fornari, tal vez haciendo referencia a la persecución sufrida en carne propia, al tiempo en que debió ocultarse sin poder «transitar casi nada por la calle por su conocida oposición pública al genocidio practicado por la dictadura». (2458) Castañeda logró establecerse como «editorial universitaria del país, con alcance continental» y como un instrumento que ayudaría a sentar las bases de un nuevo pensamiento, de «un pensar desde América Latina». (2459)

6.4. The Southern Cross (La Cruz del Sur)

The Southern Cross fue fundado en 1875. Este periódico semanario era propiedad de la Editorial Irlandesa, una sociedad anónima que la Congregación de los Misioneros Pasionistas y la Congregación de los Padres Palotinos compartían con la Federación de Sociedades Irlandesas. Desde sus primeros tiempos, se propuso acompañar a la comunidad irlandesa en la Argentina, ayudándola a mantener viva su fe, su amor a la libertad y a la patria. Al respecto, el sacerdote pasionista Federico Richards decía: «El rechazo a todo imperialismo, dictadura o prepotencia. Irlanda ha sido víctima durante ocho siglos; al mismo tiempo mantenernos en contacto con lo que sucede en Irlanda». (2460)

Desde 1969, Richards será el editor responsable. (2461) Su línea editorial ha querido no solo informar, sino dar una opinión valiente sobre los acontecimientos, «opinión que tiene sus características en lo que ha sido la raza irlandesa». (2462) Su labor cobra importancia en los años setenta y en especial a partir de 1976 por su vinculación al espacio de la Casa Nazaret y al Centro de Justicia y Paz, lo que le permitirá conocer de primera mano diversas problemáticas relacionadas con el trabajo en pro de los derechos humanos.

Taurozzi señala que, desde sus editoriales, Richards animaba a la reflexión y al compromiso sociopolítico del cristiano desde una mirada propia, desde un pensar latinoamericano. (2463) Así, escribía que «la tarea a la cual es llamada la Iglesia por Pablo VI y por Medellín es acompañar este despertar de la conciencia latinoamericana y esta búsqueda de su propio ser y misión». (2464)

Desde el periódico denunció de diversas maneras la violencia, las muertes, los secuestros. Es elocuente frente al asesinato de los religiosos palotinos:

El Evangelio nos relata que los soldados custodios de la tumba de Cristo, al descubrirla vacía, huyeron llenos de miedo. El derrotado y muerto Galileo evidentemente había vuelto a la vida para espanto de los verdugos. Este pensamiento nos asaltó el lunes pasado, 4 de julio, cuando celebramos en la Iglesia San Patricio junto a una multitud la memoria de los cinco religiosos palotinos vilmente asesinados hacía exactamente un año: ¡Los muertos de ayer, estaban vivos! (2465)

A estas víctimas, junto a otras muchas, no era lícito olvidarlas, como diría años más tarde. La actitud de denuncia y compromiso público le ocasionó llamadas de atención y un sentido llamado a la prudencia como él mismo relata, cuando le preguntan si «se puede escribir sin límites»:

Yo creo que sí. No he tenido mayores problemas fuera de recibir «aviso» señalando que tuviera prudencia y alguna visita de oficiales de las fuerzas armadas que vinieron con la excusa, pienso eso, de preguntar datos. Cuando les dije que todos los datos estaban dados a quienes correspondía, como la Policía Federal, en Ministerio del Interior, el de Trabajo, me dijeron que se trataba de otra fuente que también necesitaba los datos. Se los di. (2466)

Pero no es solo el gobierno el que lo advierte, sino el presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, a través de una carta del secretario, monseñor Carlos Galán dirigida a su provincial Carlos O'Leary. El motivo radicaba en la editorial denunciando la pasividad de las autoridades frente al secuestro de las religiosas francesas: «No deja de llamar la atención y desconcertar el silencio de nuestras autoridades, incluyendo en ellas también a las eclesiásticas, ante un hecho de tal monstruosidad y que ha herido a quienes aún preservan algún vestigio de los principios cristianos de respeto a la persona humana, máxime cuando está adornada de las circunstancias en que vive una religiosa». (2467)

Un mes después, Richards renuncia a la dirección del periódico aludiendo motivos de salud. Su actitud luchadora queda reflejada en su última editorial de mayo:

Frente a la orquestada campaña de grupos de poder y de intereses ajenos a nuestro pueblo y a nuestra Fe, de tergiversar, ignorar o combatir las directivas de la Iglesia en nuestra América Latina, puestas

de manifiesto en sus grandes encíclicas como *Populorum progressio* , la *Octagesima Adveniens* y otras, pusimos nuestro esfuerzo por desenmascarar toda acción que quisiera utilizar a la Iglesia o hacerla traicionar su compromiso prioritario para con los marginados, los humildes y los perseguidos de la tierra. (2468)

Retomará la dirección un año más tarde. Contando con el apoyo de los miembros de su congregación y de los religiosos palotinos ante la Federación de Asociaciones Irlandesas —tercer accionista de la editorial—, que cuestionaba la orientación del semanario, responderán conjuntamente:

En un momento en que la libertad de prensa en la Argentina se ve coartada y que la palabra de los cristianos encuentra muchas trabas, es loable que exista un periódico que se exprese con claridad en relación a aquellos temas sobre los cuales hasta el mismo Papa ha tomado particular interés como, por ejemplo, el caso de los desaparecidos en nuestro país y en Chile y, en general, el tema de los derechos humanos. (2469)

The Southern Cross, con una tirada de 5000 ejemplares, (2470) no tenía el alcance de los grandes diarios nacionales, sin embargo, puede considerarse para los tiempos difíciles de la dictadura militar, un actor valiente en la promoción y defensa de los derechos humanos.

6.5. Editoriales censuradas y amenazadas

Nos fijamos en algunas situaciones vividas por las editoriales durante el último gobierno militar, que sufren la censura por sus publicaciones, amenazas y hasta la clausura temporaria de las mismas.

Por el decreto 2374 del 4 de octubre de 1976, el gobierno nacional clausuró las editoriales Claretiana y Paulinas, acusando «que realizan una actividad de difusión ideológica destinada a producir la disgregación social, introduciendo elementos de fricción que no se comparecen con los valores esenciales del ser argentino». (2471) Y desde esta mirada, lógicamente, dificultaban el logro de los objetivos básicos impuestos en el Acta para el Proceso de Reorganización Nacional, como son la «vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino y la vigencia de la seguridad nacional, erradicando la subversión y las causas que favorecen su existencia». (2472)

El motivo concreto fue la publicación del Cuaderno nº 31, «Opulencia y miseria», de la colección Protesta, distribuido por ambas editoriales. Ante este hecho los religiosos involucrados, acompañados por CAR y CONFER, acudieron a las autoridades eclesiásticas. El Nuncio Apostólico Pío Laghi respondía por escrito a los presidentes de los religiosos que «por cierto ya había estado ocupándome de este suceso el lunes pasado (el mismo día que se publica el decreto en el *Boletín Oficial*), y creo que la evolución del mismo será con satisfacción de todos, Dios mediante». (2473)

El padre Mario Bartolamasi, provincial de la Pía Sociedad de San Pablo, lamentaba que en todo «este proceso a las publicaciones de los medios de comunicación social es el desprestigio causado a la misma

Iglesia y la división provocada en medio de ella [...] favorecido por gente interesada y que se llama cristiana». (2474) El problema se resuelve un tiempo después con la derogación del decreto 2374, prometida por el subsecretario del Interior en reunión del 15 de octubre con los religiosos afectados. (2475)

Un año más tarde, los religiosos paulinos fueron amenazados directamente por el director general de Culto, teniente coronel Picciuolo. Citados en el Ministerio, se les pide que «retiren todos los libros de [Santos] Benetti, Comentarios del Evangelio y Dos Audiovisuales» (2476) y que, de no hacerlo, «podrían correr peligro tanto los locales como las personas de la Congregación, con secuestros y ataques de bombas». (2477) La misma amenaza es recibida dos días después por las hermanas Paulinas.

Bartolamasi hizo retirar todos los libros y avisó a los superiores y al cardenal Primatesta, quien le pide a monseñor Galán que prepare una carta de protesta y advertencia dirigida a Picciuolo, a la vez que informe al Nuncio Apostólico de la situación. (2478)

La editorial Guadalupe perteneciente a la Congregación Misioneros del Verbo Divino (2479) sufrió también la censura de varias de sus publicaciones religiosas, como son el libro *Dios es Fiel* , de la hermana Beatriz Casiello, la *Biblia Latinoamericana* , *Agendas 1978* y *1979* y obras del campo de sociología, como, por ejemplo, *los Cuadernos 6 y 7 de la Colección Dependencia* , entre otros.

Haremos referencia aquí a *Dios es fiel* y a la *Biblia Latinoamericana* . Tomaremos estos dos casos de manera general. (2480) La hermana Beatriz Casiello pertenecía a las Hijas de María Auxiliadora, instaladas en la Argentina desde 1879, con una amplia misión educativa y juvenil al servicio de la evangelización. Como hermana salesiana, era reconocida por sus trabajos y publicaciones en el área de la catequesis, y por sus aportes en juntas y seminarios catequísticos en distintas regiones del país. *Dios es fiel* era un libro de catequesis para sexto grado de primaria, utilizado en algunos colegios católicos. Había sido editado por Editorial Guadalupe en mayo de 1976. En septiembre de 1978, el diario *La Razón* (2481) comienza una campaña mediática contra el libro. Las críticas iban en la línea de considerarlo «infiltrado por ideas tercermundistas y que funcionan como avanzada de estructuras proclives al guerrillerismo». (2482) En los artículos se comentaban frases y consignas del libro que para algunos encajaban dentro un concepto tan amplio como era el de subversivo: «Con un 15 por ciento de lo que se gasta en armas, desaparecería el hambre en el mundo. [...] Escribe una carta a los pueblos ricos que gastan dinero en

armas, para que se acuerden de sus hermanos». (2483)

Invenizzi y Gociol describen cómo el libro de Casiello se convirtió en objeto de análisis por parte de los Ministerios del Interior, de Cultura y Educación y el de Relaciones Exteriores y Culto. Las fuentes de inteligencia del gobierno militar, como lo expresa el general Harguindeguy, concluyeron que el libro «utiliza anacronismos dentro de la realidad económica actual; falsea la presentación de los medios económicos por parte del Estado; altera el concepto de la propiedad privada con el recurso de citas a autores cristianos destinadas a exaltar la generosidad, y transmite un alto contenido emocional utilizando fotografías desconectadas de la realidad del país e inadecuadas para la formación de los educandos». (2484)

Este caso derivó en una polémica entre funcionarios de los ministerios involucrados, con algunos obispos y también dentro de la misma Conferencia Episcopal. (2485) Asimismo, durante este proceso, «religiosas salesianas como también hermanas del Huerto en San Nicolás fueron acusadas de comunistas por usar los libros de catequesis de la autora y sufrieron la intervención de sus colegios». (2486) Casiello, en entrevista que mantuvo con los autores citados, reconoció la crueldad de los medios periodísticos en su mayoría y el peligro que corrió su vida: «Tomé conciencia de que me querían hacer desaparecer a través de monseñor Bozzoli, presidente del Equipo Episcopal de Catequesis». (2487)

En cuanto a la *Biblia Latinoamericana* , fue editada y publicada en Chile con el *imprimatur* del arzobispo de Concepción, monseñor Manuel Sánchez, en 1972. Los derechos pertenecían a la Congregación del Verbo Divino. Circuló en diversos ámbitos de América Latina. Se distribuyó en Argentina por la Editorial Guadalupe y Ediciones Paulinas.

El sacerdote Bernardo Hurault, quien trabajó en la traducción de la Biblia, escribía años después: «Sigo con el motivo principal que inspiró para mí el trabajo de la Biblia: salir de una Iglesia clerical, dando a los laicos que lo desean la posibilidad de aprender y de transmitir a otros lo que hay en la Biblia, sin necesidad constante de curas [...]. Desde el año 1968 [...] en nuestras conversaciones diarias [...] poco a poco surgió el proyecto: una traducción popular junto con comentarios pastorales». (2488)

Esta «traducción popular» iba acompañada de comentarios que intentaban ofrecer una versión accesible y cercana a la realidad de América Latina, con fotos que ilustraban la pobreza, las demandas de

campesinos. En sí, los problemas políticos y sociales.

El 26 de agosto de 1976 la revista *Gente* inició una campaña periodística que movilizó a la opinión pública. Como señala María S. Catoggio: «Para el mes de octubre, *Para Ti, La Nación* y *Esquiú* se habían sumado a la campaña en contra de la *Biblia Latinoamericana* , que estaba plenamente instalada en los medios de comunicación». (2489) Esta campaña se nutrió también de las reacciones de algunos obispos que desde una posición extrema, la consideraban «satánica, sacrílega y marxista». (2490) Simultáneamente, actuaban los servicios de inteligencia del Estado siguiendo procedimientos similares al caso del libro *Dios es fiel* , y concluyendo que «su libre circulación, y en algunos casos su obligatoriedad de adquisición y estudio por parte de los alumnos de colegios religiosos, constituye un grave peligro para la seguridad nacional». (2491) Por esto mismo, proponía el 13 de octubre que la Conferencia Episcopal Argentina «se expida en la forma más inmediata posible sobre tan aberrante, doloroso y lamentable episodio». (2492)

Finalmente, la CEA trató el tema, luego del informe que le presentara la Comisión Episcopal de Teología. El debate finalizó con una Declaración sobre la llamada *Biblia Latinoamericana* que se hizo pública el 30 de octubre de 1976. (2493)

Este caso fue desgastante para las editoriales involucradas, las alertó frente al peligro que vivían y como diría tiempo después el padre José Gallinger, provincial de la Congregación del Verbo Divino y director de Editorial Guadalupe en ese momento, generó también algún reproche hacia dentro de la institución: «Sentíamos mucho miedo, es lógico —recuerda—. De adentro, los míos tampoco me apoyaron demasiado. Un poco hacían como el cardenal Aramburu. "¿Para qué te metiste en esto?", me decía. Me metí porque quería tener una editorial de avanzada. […] Tampoco hicieron presión en contra. A mí se me respetó mucho: no me dieron apoyo, pero tampoco oposición».

7. Perdón y reconciliación

Ante tanto sufrimiento, injusticias, violencia y muerte, desacuerdos y enemistades, abusos de poder y sistemas antidemocráticos, cuando miramos a víctimas y victimarios se nos plantea ineludiblemente el tema del perdón y la reconciliación. Sobre todo, si lo hacemos desde la fe cristiana, para la que es mandato primero.

Vamos entonces a tocar algo de esto en cuanto a lo vivido por los consagrados. Haremos una introducción, y luego separaremos ambos temas, porque presentan diferencias.

Hablamos desde lo que vivieron algunas personas, no desde los planteos de las instituciones, Iglesia y Estado. Esto será tratado en otro lugar de este estudio.

Iniciamos con el testimonio del padre Gianfranco Testa:

Una reflexión importante se refiere a la distinta concepción del perdón y de la reconciliación. En el lenguaje eclesiástico se confunden y esto no ayuda. Se habla indistintamente del sacramento de la reconciliación o del perdón, porque se busca, de un solo golpe, llegar a lo máximo. Sin embargo, es mejor distinguir los dos elementos. El perdón es un proceso que vivo en mi interioridad, es una sanación interior, que no exige la presencia o la relación con la otra persona. Y esto da una grande tranquilidad. A veces sentimos que hemos perdonado de verdad, pero no hemos sido capaces de acercarnos a la otra persona, no hemos encontrado la oportunidad, nos ha parecido que no estaba maduro el momento [...] El perdón es humanizar al adversario. Lo vamos considerando como alguien que, con todos sus defectos, es amado por Dios. Si Dios lo ama, así como es, ¿por qué no soy capaz de amarlo yo también?

La reconciliación es un proceso distinto: exige la recomposición de relaciones con la otra o las otras personas. Podríamos decir que, si el perdón es un proceso psicológico, la reconciliación es un proceso sociológico. (2494)

7.1. El perdón

Hay que darle paz al alma. Para eso está la fe, querido. Yo ya he perdonado y busco la paz, aunque tenga que atravesar tinieblas . (2495)

El 21 de marzo de 1975, cuando fuerzas paramilitares allanaron la casa de los salesianos en Bahía Blanca, buscando al padre Benito Santecchia para matarlo, asesinaron equivocadamente al padre Carlos Dorñak. Benito se exilió durante un tiempo, y llevó sobre su corazón el peso de esa «equivocación» que supuso la muerte violenta de su hermano. Es desde esa experiencia que sus palabras encuentran un sentido trascendente.

Otro hecho fortuito fue la ausencia del padre Rodolfo Capalozza, entonces formador de los religiosos palotinos, la noche en que fueron asesinados sus hermanos (4 de julio de 1976). Una situación que

supuso un peso duro y gravoso con el que el joven tuvo que cargar. Con la gracia de Dios y la ayuda humana pudo hacer su proceso, y hoy dice:

Frente al horror que vivimos durante la mayor dictadura militar de nuestra historia, frente al dolor de tantos familiares de desaparecidos, frente al horror de la tortura, las violaciones, el robo de bebés y tantas formas de violencia… sería una gran injusticia no hacer memoria y no buscar la verdad y la justicia.

Tan cierto como esto es que necesitamos, para poder vivir en paz, saber perdonar. Un perdón que no es impunidad, tapar lo que pasó, dar vuelta la hoja, renunciar a la búsqueda de las justas sanciones a los que protagonizaron semejante horror. Perdonar es buscar la verdad, dejando que ella cuestione mi propia vida y actitudes, revisando el pasado, revisándonos a nosotros mismos, no depositando todo lo malo fuera de mí. Perdonar es buscar la justicia movido por el bien de todos. Cuando la justicia no está animada por el amor, se torna en venganza. (2496)

Podríamos buscar otros testimonios. Estos dos son elocuentes de que la fe cristiana nos anima, nos pide, nos inspira a perdonar, aun cuando no olvidemos. Aunque desde un contexto algo diferente, ayuda escuchar a otra protagonista de nuestros duros tiempos: Norma Morandini, que perdió a dos de sus hermanos, y que luego de años de dolor, memoria y gracia, dice:

En lugar del olvido, el perdón […] Se perdona a la persona, no la falta, el asesinato […]. Si hay algo que perdonar, es precisamente lo imperdonable […]. Pero qué difícil es perdonar […]. Solo el amor tiene el poder de perdonar […].

La dignidad de lo humano radica en su sacralidad. Tal como advierte Arendt, perdonar y actuar están tan unidos como la disolución de lo hecho, y siempre es un asunto eminentemente personal, ya que se perdona por amor. El cristianismo enseña que solo el amor tiene el poder de perdonar; le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho, dice Jesús […].

¿Cómo restituir el valor sagrado del hombre, cualquiera sea, si no es apelando a la idea religiosa del perdón? […]. Un perdón que no niegue el pasado como acontecimiento histórico, sino que lo deshaga como peso. (2497)

Hablamos del perdón que han otorgado o realizado las víctimas.

Porque es un gesto, un hecho que se vive en la libertad del corazón de cada uno.

Pocos testimonios podemos tener tan elocuentes como el del jesuita Francisco Jalics, que él relata en su obra *Ejercicios de Contemplación* ; esta obra es el fruto de encuentros espirituales «que tuve con seres humanos a lo largo de más de treinta y cinco años de actividad pastoral». (2498) Reflexionemos su testimonio:

En la quinta parte de este libro hice un relato del secuestro del que fui víctima en la Argentina en 1976 [...]. En los meses que duró el secuestro, se produjo en mí una profunda purificación de la que no tomé conciencia sino casi dos años después. Viví, además, un epílogo que tiene que ver con el perdón [...]. Muchas personas han demostrado que fuimos denunciados como terroristas sin ser culpables... Una persona había hecho correr este rumor, valiéndose de su autoridad [...].

Es fácil imaginar los sentimientos de impotencia, rabia y rencor que tuve hacia esta persona... Pero todo el tiempo oré por él y sus cómplices [...]. Lo hacía con determinación, con el propósito de perdonarlos, pese a que al mismo tiempo tenía sentimientos totalmente contrapuestos... Mi modo de manejarme con mis sentimientos fue el mismo. Los contemplaba una y otra vez y oraba a Dios por los culpables [...].

Después de cuatro años la Orden me encomendó que dirigiera una etapa de última formación para mis compañeros jóvenes, llamada «Tercera Probación». Para prepararme hice los 30 días de Ejercicios Espirituales. El último día, mientras paseaba por el bosque, me pregunté qué rectificaciones o cambios convenía que hiciera en mi vida. Súbitamente tomé conciencia de que, si bien perdonaba una y otra vez a mis perseguidores, seguía guardando en el armario los documentos de prueba de su delito [...]. Volví a casa y los quemé. Fue un paso importante.

En esa época pensaba a menudo en san Juan de la Cruz, por quien siempre sentí profunda veneración. Sus compañeros lo retuvieron en prisión durante meses. También comprendí que Jesucristo nunca había sido rehabilitado.

Ocho años después de mi secuestro debí viajar a Roma. Pude hablar largamente con el superior mayor de nuestra Orden Jesuítica [...]. Le relaté todo o casi todo, e insistí en que ya no emprendiera nada tendiente a mi rehabilitación [...]. Me invadió por última vez un

dolor como nunca lo había sentido […]. No pude contener las lágrimas delante de mi superior mayor. Desde entonces me siento verdaderamente libre y puedo decir que «he perdonado de todo corazón […]». El proceso de purificación me llevó ocho años. Al fin, los últimos restos de rencor desaparecieron. (2499)

Es un testimonio muy valioso, de primera mano y por quien ha buceado en su interior y sabe expresarlo. Nos damos cuenta de que el perdonar es un proceso largo y laborioso. Que no depende solamente de desearlo ni solamente de quererlo. Entran en juego una multitud de factores: otras personas, que ayudan o no, el tiempo, la propia psicología y la historia. Entra también la oración y con ella la gracia, la ayuda de Dios.

Otros, en cambio, han expresado que no llegaron a perdonar, aunque no sabremos, en los límites de la historia, qué ha sucedido en cada corazón antes de la muerte, qué está sucediendo, o qué proceso se vivirá pasando a la vida eterna.

Como dice Gianfranco Testa, en cambio, la reconciliación, no es únicamente personal, supone por lo menos dos actores.

Cuando los conflictos no se resuelven, sino que se esconden o se entierran en el pasado, hay silencios que pueden significar volverse cómplices de graves errores y pecados. Pero la verdadera reconciliación no escapa del conflicto, sino que se logra *en* el conflicto, superándolo a través del diálogo y de la negociación transparente, sincera y paciente. (2500)

La reconciliación sigue siendo, para la Iglesia y para los argentinos, una deuda pendiente, onerosa y larga.

De Jalics, sabemos que no solamente se abrazó varias veces con Bergoglio, sino que por lo menos una vez en Buenos Aires y otra vez en Roma concelebró la Eucaristía con él. Para los cristianos no hay reconciliación más sustancial que esta; y este acto teologal supera los sentimientos, va más allá de ellos, hacia el corazón último del ser humano, que es trascendente, ultrasensorial.

De Orlando Yorio, sabemos que sufrió muchísimo por sus sospechas, su enojo, sus luchas en cuanto a la relación con la Orden jesuita y su superior en el momento del secuestro. (2501) Él dice que no encontró esa paz. Pero la buscó, buscó la reconciliación: «Todavía esperamos. Todavía creemos… Nos comprometemos a trabajar por la reconciliación verdadera esclarecida en la verdad. Nos

comprometemos a luchar por la reconciliación autenticada por la justicia. Nos comprometemos a compartir una reconciliación inspirada por el amor». (2502)

Teniendo en cuenta que hablamos de un tema complicado y de situaciones difíciles, exponemos una experiencia real de reconciliación comunitaria vivida en nuestro país por las religiosas de la Inmaculada Concepción de Castres.

Fundada en Francia en 1836 por Jeanne Émilie de Villeneuve (1811-1854), llegó un grupo de religiosas a Argentina en 1905: venían exiliadas por el gobierno francés, hicieron una escala en Buenos Aires camino a Brasil, donde conocieron al párroco de Lomas de Zamora y allí fundaron la primera comunidad en nuestro país.

Por el color de su hábito, han sido conocidas como las «Hermanas Azules». En los «años del Concilio», previos y posteriores, sintieron los deseos e inquietudes comunes a todas las congregaciones: concretar mejor la opción por los pobres, tener relaciones hacia dentro y hacia afuera más cercanas y espontáneas, participar en la toma de decisiones, sin dejar de vivir la obediencia, pero haciéndolo de modo más activo y responsable, inculturarse mejor en nuestro medio. Pronto, en 1968, fue nombrada la primera provincial argentina, madre María Luisa Rouquette (†1997). (2503)

En esta, como en otras congregaciones, la renovación tendía a vivir y gobernar en el respeto de las personas, el nuevo concepto de la relación autoridad-obediencia, comunidades más homogéneas, en las que la misma comunidad busca su propio ritmo tratando de adaptarse al lugar y fundándose en la oración compartida. Estas formas nuevas no fueron aceptadas por un determinado número de religiosas, que dejaron la Congregación. La renovación llevó a fundar más comunidades en el interior del país, en primer lugar, en Florencio Varela (1968), Villa Independencia (cercano a La Plata, provincia de Buenos Aires, 1970) y en La Rioja (barrio Tiro Federal, 1970).

Estos cambios trajeron consecuencias: algunas de ellas muy bienvenidas por todas, otras, crearon dificultades: los colegios quedaban con muy pocas hermanas y no podían ser atendidos; algunas veces las superiores no tomaban decisiones sin el consenso comunitario, o bien, sus decisiones encontraban dificultades para ser obedecidas; la homogeneidad de las comunidades, elegir solamente a las amigas o a las de pensamiento parecido, mermaba el sentido fraterno; algunas hermanas se desorientaban en cuanto a su identidad de religiosas.

Estas dificultades ante los cambios sucedieron en casi todas las congregaciones. Entre las azules se vivió dentro del Consejo Provincial la diferencia de estas dos mentalidades. Y el gobierno general, situado en Francia, no comprendía el sentido de la renovación. La crisis se expresó especialmente en el Capítulo Provincial —que preparaba al General de 1971—, al que asistió la superiora mayor, madre Hildegarde, y buscando la paz propuso que se crearan dos provincias; en la Argentina, esto no se aceptó, en principio. Pero cuando llegó el Capítulo General pareció que era la decisión más conveniente, para respetar la pluralidad de visiones. Se crearon entonces dos circunscripciones, llamadas «provincia A», con la misma provincial que venía ejerciendo ese servicio, y «provincia B», con las hermanas que no veían los cambios, y que dependería directamente del Gobierno General. Cada religiosa decidió en oración y discernimiento, a qué provincia prefería pertenecer. (2504)

Una de las hermanas azules, Germaine Sánchez (†2022), refiere lo vivido en estos años: «Lo vivido en estos años (70 al 79) podría sintetizarlo así: llamada al interior, vida religiosa inserta en una Iglesia local, búsqueda de nuestro carisma original y su actualización, compromiso con los pobres desde una fraternidad azul corresponsable». (2505)

Durante estos años, la Sagrada Congregación de Religiosos nombró como delegados para las Hermanas Azules, primero al padre Ramón Iribarne (mercedario), y después, cuando este fue designado vicario de Cruz del Eje, a monseñor Emilio Bianchi di Cárcano. En las diversas comunicaciones de la Iglesia, se expresaba «la intención de defender y favorecer la anhelada unión al Instituto». (2506) Aunque no se concretaran fechas, todas las hermanas deseaban volver a formar una sola provincia.

Por fin, en 1980, un decreto de la Sagrada Congregación para los Religiosos, enviado al Gobierno General y a la Provincia Córdoba («A»), propone un período de transición durante el cual se debían poner los medios para que, en el Capítulo General de 1983, la Provincia Córdoba volviera a depender del Gobierno General. Conscientes de que la unidad es un don y una tarea, se fueron dando pasos de acercamiento de ambas partes. Así pudo realizarse y la Provincia Argentino-Uruguaya de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres ha seguido haciendo un mismo camino, en la vivencia del carisma de Santa Jeanne Émilie, que fue beatificada por Benedicto XVI en 2009, y canonizada por el papa Francisco en 2015.

Esta es una historia concreta, no solo personal, sino también

comunitaria, vivida en nuestro país, con dolores, gozos, honestidad, y muy buena voluntad por las Hermanas Azules y los laicos que las acompañan junto a los miembros de la jerarquía católica.

2262 . Cf. capítulo 10 en este volumen, p. 600. Algunas de sus obras, en especial las primeras, publicadas cuando residía aquí: *Diálogo de liberación* , Brescia, Morcelliana, 1969; *Jesús* , Roma, Borla, 1970; *Buscando libertad. Castidad, obediencia y pobreza* , Turín, Gribaudi, 1980; *Intentando fraternidad. Confrontaciones con el Evangelio* , Turín, Gribaudi, 1981.

2263 . Monje benedictino en Santa María de Los Toldos (provincia de Buenos Aires). Autor de numerosos textos muy populares y de calidad espléndida, por ejemplo: *Camino de Emaús, con Fe y Esperanza* (1977), *La sal de la Tierra* (1977 y 2005), *Fieles a la vid* (1977), *Salmos criollos* (1977 y 2006), *Las abejas de la tapera* (1979 y 2004), *Madera verde* (1982 y 2004), *Cuentos rodados* (1983 y 2004), *Entre el brocal y la fragua* (1986 y 2005).

2264 . Carlos M. Galli, Graciela Dotro, Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján* , Buenos Aires, Guadalupe, Facultad de Teología y Ágape, 2004. Desde principios del siglo XX, 1904, se realiza una peregrinación a Luján, en mayo, organizada por la «Sociedad de peregrinos a pie a Luján», que parte desde la parroquia San José de Flores (70 km).

2265 . Organismo de la Conferencia Episcopal Argentina, integrado por obispos, sacerdotes, religiosas y laicos, creado para renovar la pastoral en la Iglesia (1968-1983). Cf. capítulo 5 de este volumen, p. 309.

2266 . El Equipo Pastoral de las Villas de Emergencia había realizado la primera peregrinación a Luján el 28 de diciembre de 1969.

2267 . Testimonio de Marcelo Mitchell en Galli, Dotro, Mitchell, *Seguimos caminando* , p. 46. Fue uno de los principales organizadores de este evento durante muchos años. Cf. Peregrinación Juvenil a Luján, Marcelo Mitchel-Primera peregrinación 1975, video de YouTube, 27:08, publicado el 4 de octubre de 1920, www.youtube.com/watch?v=DGGDWMT2OsYc.

2268 . Cf. capítulo 10 de este volumen, p. 591.

2269 . Entrevista con el sacerdote Martín Serantes.

2270 . Bernardo Olivera ocso, *Siguiendo a Jesús en María* , Buenos Aires, Lumen, 2014, p. 35.

2271 . Ibíd.

2272 . Inés Ordóñez de Lanús, entrevista realizada por María Josefina Llach (inédita), 2020.

2273 . Cf. Centro de Espiritualidad Santa María. Acceso 20 de julio de 2020, http://www.comunidadsea.org.

2274 . Eliana Lacombe, «La infiltración marxista en la iglesia argentina. Construcción del tercermundismo como enemigo político-religioso desde la perspectiva contrarrevolucionaria», en Ana C. Solis, Pablo Ponza (comp.), *Córdoba a 40 años del golpe. Estudios de la dictadura en clave local* , Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2016, edición en PDF, cap 2. Acceso 18 de enero de 2021, https://ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/sites/5/2013/05/EBOOK_40A%C3%91OSGOLPE.pdf.

2275 . Morello, «El terrorismo de Estado», p. 298, donde cita la entrevista 3 a Rodolfo Emma Rins.

2276 . Gustavo Morello, «Víctimas y victimarios. Catolicismo argentino en los setenta», ponencia Universidad Católica Córdoba Argentina, pp. 10-11. Acceso 15 de diciembre de 2020, https://apm.gov.ar/periplosdememorias/1-4-A-10.html

2277 . Ibíd.

2278 . Ibíd., p. 12.

2279 . Ibíd.

2280 . Ibíd., p. 13.

2281 . Carta de Francisco Jalics, al arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, Rocky River, 9 de noviembre de 1976, SdS, 17 BS91nal, 70-134 (75-78).

2282 . Roberto Savanti, «Yo fui amigo del padre Alfredo Kelly», Areco *Noticias* , 19 de abril de 2020. Acceso 16 de enero de 2021, http://www.areconoticias.com.ar/?p=59534

2283 . Entrevista a Felicitas Mastropaolo rcj, realizada por Soledad Catoggio, gentilmente cedida para esta investigación.

2284 . Cf. Fortunato Mallimaci, Soledad Catoggio, «La construcción política del martirio y la construcción religiosa del desaparecido», Puente 27, diciembre de 2009, pp. 94-96. Acceso 19 de enero de 2021, https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/56489/Conicet_Digital_Nro.a204e981-316d-48de-ad12-c0334f0b9b95_A.pdf?sequence=5.

2285 . JOCordero.

2286 . *Umbrales* , «Alice Domon: la utopía del Reino», 13 de junio de 2017. https://umbrales.edu.uy/2017/06/13/nunca-sin-el-otro-alice-domon-la-utopia-del-reino/ Biblioteca digital.

2287 . María S. Catoggio, Los desaparecidos de la Iglesia, el clero contestatario frente a la dictadura , Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 195.

2288 . Testimonio personal de la religiosa María Teresa Andant y en el caso de esa edición de la Sagrada Escritura, de las Hermanas de la Virgen Niña, en el barrio de Villa del Parque de la ciudad de Buenos Aires.

2289 . Testimonios escritos de consagradas y consagrados solicitados por Josefina Llach para esta investigación. Fueron recibidos durante los meses de agosto-septiembre de 2019. Testimonio de la religiosa Liliana Marzano hsap.

2290 . Cf. Testimonio de la religiosa Raquel Pividori rsj.

2291 . Víctimas de desaparición forzada y asesinato en hechos ocurridos entre 1966 y 1983. Anexo I. Acceso 20 de noviembre de 2020, https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2._anexo_i_listado_de_vi_ctimas_de_desa p_forzada_y_asesinato_l_-_z-investigacion_ruvte-ilid.pdf.

2292 . Entrevista realizada por la religiosa Liliana Marzano hsap, *Caminos de Confar* , 37, 2005, pp. 16-21.

2293 . Hermanas de San José de Burzaco, testimonio ofrecido el 22 de agosto de 2019.

2294 . Testimonio del sacerdote religioso Julio Cura omi. Fue después superior general de su Congregación Oblatos de María Inmaculada.

2295 . Testimonio de la religiosa María Inés Castellaro (Hermanas de la Virgen Niña).

2296 . Testimonio de la religiosa Alicia Olivera (Hermanas del Servicio Social Misionero, Villa María, Córdoba).

2297 . Testimonio de la religiosa María Inés Corral Vázquez apsm.

2298 . Testimonio de la religiosa Liliana Marzano hsap.

2299 . Eduardo Lazzari, «El padre Roberto Favre A.A.: un héroe cívico desconocido», *El Liberal* , 30 de septiembre de 2019. https://www.elliberal.com.ar/noticia/505856/padre-roberto-favre-aa-heroe-civico-desconocido.

2300 . Carta de Leonardo Cappelluti y Víctor Rubio, presidente y secretario de la Conferencia Argentina de Religiosos a Raúl Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 9 de agosto de 1976, en ACEA, 25 Comisión Permanente 1974-1978 (caja 229) R. 12079-12080.

2301 . Ibíd.

2302 . Ibíd.

2303 . Luis O. Liberti svd, Leonardo Cappelluti scj, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», *Anatéllei: se levanta* , nº 33, 2015, pp. 105-106.

2304 . Carta de María Elena Pedrosa y Leonardo Cappelluti, presidentes de CONFER y CAR a Raúl Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 11 de noviembre de 1976, en ACEA, 25 Comisión Permanente 1974-1978 (caja 229) R. 12092.

2305 . Ibíd.

2306 . José M. Llorens sj, *Opción fuera de la ley* , Buenos Aires, Lumen, 2000.

2307 . Laura Rodríguez Agüero, «Redes sociales, catolicismo liberacionista y represión en el Barrio San Martín. Mendoza, 1959-1976», *Prohistoria* , nº 31, 2019, pp. 135-158. Acceso 12 de diciembre de 2020, https://ojs.rosario-conicet.gov.ar/index.php/prohistoria/article/view/1150/1267Art%C3%ADculos%20Red es %20sociales,%20catolicismo%20liberacionista%20y%20represi %C3%B3n%20en%20e l%20Barrio%20San%20Mart%C3%ADn. %20Mendoza,%201959-1976.

2308 . Ibíd., p. 136.

2309 . Ibíd., p. 145. La autora citada hace referencia a la entrevista a Norma Zamboni, realizada por Laura Nudeman, en Patricia Chaves, Alejandro Paredes, Laura Rodríguez Agüero, «Las redes político-religiosas mendocinas en los setenta», en *La historia social argentina* , Mendoza, Editorial Q, Colección: Mendoza, 2011, p. 119.

2310 . Cf. Fundación EPYCA, *La gesta de Macuca y los Campamentos Universitarios de Trabajo* , Santa Fe, Ediciones Fundación EpyCA, 2012. Acceso 25 de enero de 2021, https://issuu.com/enzotortul/docs/libro_llorens_con_tapa

2311 . «Al banquillo los responsables del operativo "antijesuita" contra Macuca Llorens y militantes», Explícito, 1º de septiembre de 2019; https://explicitoonline.com/comenzaron-a-juzgar-a-los-responsables-de-la-persecucion-a-macuca-llorens-y-los-militantes-en-el-barrio-san-martin/.

2312 . Cf. ibíd. y «Operativo "antijesuita". El viernes sigue el juicio de lesa humanidad en Mendoza», *Diario de Mendoza* , 13 de septiembre de 2020; https://diariomendoza.net/contenidos/33009.

2313 . Cf. María S. Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina», en Ana L. Suárez y otras, *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* , Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020, p. 120. Libro Digital. PDF https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10510.

2314 . Cf. ibíd., pp. 114-120.

2315 . Entrevista a la religiosa María Algorta.

2316 . Cf. capítulo 5 en este volumen, p. 309.

2317 . Diana, *Buscando el reino* , p. 190.

2318 . Entrevista a la religiosa María Algorta.

2319 . Entrevista a Raúl Trotz, en José P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, p. 89.

2320 . Cf. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* , nº 18-20; III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla de los Ángeles, México, 1979, Documento de Puebla nº 385-419.

2321 . Entrevista a la religiosa María Algorta.

2322 . Entrevista a Lucio Gera, en Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , p. 118.

2323 . Juan Kratzer, entrevista inédita hecha por María S. Catoggio, gentilmente cedida por la autora para este estudio.

2324 . Entrevista realizada por José P. Martín al sacerdote Gerardo Farrell, inédita, cedida gentilmente para este trabajo por el entrevistador, p. 11.

2325 . Morello, «Víctimas y victimarios», pp. 10-11.

2326 . Diana, *Buscando el reino* , p. 87.

2327 . Archivo de la Provincia Argentino Uruguaya de la Compañía de Jesús. Consultado en diciembre de 2019.

2328 . Ibíd.

2329 . Carta abierta del 2 de febrero de 1981, archivo de la Provincia Argentino Uruguaya de la Compañía de Jesús. Acceso en diciembre de 2019.

2330 . Lucas Lanusse, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante* , Buenos Aires, Vergara, 2007, p. 116.

2331 . Ibíd., p. 117.

2332 . Cf. capítulo 15 de este volumen, p. 863.

2333 . Claudia Touris, «Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina», en Andrea Andújar, *et al.* , *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en América Latina* , Buenos Aires, Editorial Luxemburg, 2009, p. 65. Aquí la autora cita a Jean Bousquet, *Las locas de la Plaza de Mayo* , https://www.academia.edu/50126480/De_minifaldas_militancias_De_minifaldas_militancias_y_revoluciones_Exploraciones_sobre_los_70_en_Argentina.

2334 . Carlos de Foucauld.org, «Patricio Rice, defensor de los derechos humanos». Acceso 11 de febrero de 2021, https://

www.carlosdefoucauld.org/Biografias/Patricio-Rice/Defensor-es-ESrechos-humanos.htm.

2335 . Ana Quiñones, «Del estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)», tesis de Teología, Buenos Aires, mimeo, 1999, p. 133.

2336 . Cf. Emilio F. Mignone, Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar , Buenos Aires, Del Pensamiento Nacional, 2013, p. 169.

2337 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , pp. 213-214.

2338 . Ibíd., p. 169. Cf. capítulo 5 en el Tomo II.

2339 . Damián Santos, «La participación de los "comunes y corrientes" en la represión durante el gobierno militar en Argentina. Estudio de caso en Coronel Pringles», ponencia, XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Mar del Plata, Departamento de Historia, Facultad Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, p. 16, https://cdsa.aacademica.org/000-019/481.pdf.

2340 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 171.

2341 . Cf. ACEA, 56 Gobierno Nacional, 1977-1978 (caja 375), R. 14024.

2342 . ACEA, 25 Comisión Permanente 1974-1978 (caja 229), R. 12092.

2343 . Cf. capítulo 6 en este volumen, p. 411.

2344 . Mary Kubli rscj, Darío Pulfer, «"La segunda salida". La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes, expansión y estabilización de la experiencia de las rscj en la Argentina (1964-1976). Parte I», inédito, Buenos Aires, 2019, p. 65.

2345 . Mary Kubli rscj, Darío Pulfer, «La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la Sociedad del Sagrado Corazón», en Ana L. Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola, Lorena Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* , Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020, p. 304, libro digital, PDF. Acceso 23 de julio

de 2022, https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10510.

2346 . Anónimo, «Semana de mentalización de la Provincia Argentina-Uruguay», 6 al 23 de abril de 1968. Archivo ARU-RSCJ. Caja 1968

2347 . El Capítulo Provincial se realizará en dos etapas: la primera en agosto de 1968 y la segunda en enero de 1969.

2348 . Capítulo Provincial año 1968. Documento conclusiones. En Archivo ARU-RSCJ. Caja Capítulo 1968.

2349 . «Pido oraciones por el problema "venta de Callao" y sus consecuencias…». Esther Sastre, Carta a las hermanas, del 21 de junio de 1968, Día del Sagrado Corazón. Archivo ARU-RSCJ. Caja Capítulo 1968.

2350 . Kubli rscj, Pulfer, «La segunda salida», p. 99.

2351 . Carta de Esther Sastre rscj al arzobispo coadjutor Juan Carlos Aramburu, Buenos Aires,12 de agosto de 1968, Archivo RSCJ-ARU. Caja Provincia.

2352 . Carta de Esther Sastre rscj a monseñor Juan Carlos Aramburu, Buenos Aires, 7 de abril de 1969. Prot. 585/69. Caja 197. AABA.

2353 . Ibíd.

2354 . Carta de Esther Sastre a ex alumnas, 25 de noviembre de 1969. Archivo ARU-RSCJ. Caja Callao.

2355 . Carta del secretario canciller Arnaldo Canale, 21 de abril de 1969. Prot. 585/69. Caja 197. AABA.

2356 . RSCJ, Solicitud de permiso para contraer una deuda o para enajenación de bienes. Archivo RSCJ-ARU, Caja Callao. El documento lleva las firmas de la madre provincial Esther Sastre, de las consejeras, María Rosa Rivarola, María Amelia Marcenaro y se deja constancia de «decisión tomada en Asamblea Provincial».

2357 . Ibíd.

2358 . Carta del Equipo de gobierno a comunidades, 22 de febrero de 1971. Archivo ARU-RSCJ, Caja Equipo Provincial 1971-1974.

2359 . Cf. Ricardo Murtagh, «Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983», tesis de doctorado, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, 2013, p. 352. Acceso 3 de marzo de 2020, https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/161.

2360 . Ricardo Murtagh, «Experiencias y realizaciones», p. 351.

2361 . Ibíd.

2362 . Ibíd.

2363 . Paola Di Cori, «¿Qué es un lugar? La topología espiritual de Michel de Certeau», *La Torre del Virrey . Revista de Estudios Culturales* , nº 17, enero de 2015, p. 87; https://www.latorredelvirrey.es/que-es-un-lugar-la-topologia-espiritual-de-michel-de-certeau/.

2364 . Se refiere a la Acción Católica Argentina (ACA), la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Agraria Católica (JAC) y el Movimiento Rural de la Acción Católica (MR de AC).

2365 . Catoggio, Los desaparecidos de la iglesia , p. 88.

2366 . Susana Taurozzi, «Renovación post conciliar y compromiso político: padres Federico Richards y Mateo Perdía, formación, trayectoria y acción durante los años setenta», ponencia, XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Carlos de Bariloche, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009, p. 5.

2367 . Ibíd.

2368 . Ibíd.

2369 . Ibíd., p. 6.

2370 . Susana Taurozzi, «La parroquia Santa Cruz y el ejercicio de reconstrucción de la memoria. 1961- 2012», ponencia, XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Mendoza, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Cuyo, 2 al 5 de octubre de 2013, p. 2. https://www.academia.edu/8337757/

LA_PARROQUIA_SANTA_CRUZ_Y_EL_EJERCICIO_DE_ RECONSTRUCCI%C3%93N_DE_LA_M.»EMORIA_1961_2012?auto=download; https://iidentidadess.files.wordpress.com/2018/08/05-identidades-13-7-2017.pdf.

2371 . Guadalupe Basualdo, «La movilización internacional del CELS durante la última dictadura: la visita de la CIDH», *Identidades* , nº 13, diciembre de 2017, p. 85. https://iidentidadess.files.wordpress.com/2018/08/05-identidades-13-7-2017.pdf.

2372 . Cf. Luciano Maddonni, Marcelo González, «Las segundas jornadas académicas de San Miguel (1971)», p. 111.

2373 . Nello Scavo, *La lista de Bergoglio* , Buenos Aires, Claretiana, 2013, pp. 48-52.

2374 . Ibíd., pp. 93-99.

2375 . Ibíd., p. 120.

2376 . Cf. Aldo Duzdevich, *Salvados por Francisco* , Buenos Aires, Ediciones B, 2019.

2377 . Carmelo Giaquinta, «La Facultad de Teología Inmaculada Concepción», en Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli, Marcelo González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* , Buenos Aires, Facultad de Teología-Ágape, 2006, pp. 191-192. Cursiva del original.

2378 . Entrevista al sacerdote Roberto Musante sdb, realizada por María S. Catoggio y gentilmente cedida para esta investigación.

2379 . JOCordero.

2380 . Entrevista a Felicitas Mastropaolo, religiosa del Sagrado Corazón, realizada por María S. Catoggio.

2381 . Entrevista a Alba Goñi, Hermanitas de la Asunción, realizada por María S. Catoggio.

2382 . Cf. Luis O. Liberti svd, Leonardo Cappelluti scj, «¿Hay un tiempo para hablar y hay otro tiempo para callar?», *Anatéllei: se levanta* , nº 33, 2015, pp. 93-106.

2383 . María Elena Barral, *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016, p. 246. Miguel Bonasso, *El presidente que no fue. Los archivos ocultos del peronismo* , Buenos Aires, Planeta, 2011, p. 305. Luis Brandoni, Ramos Marcelo, *Antes de que me olvide* , Buenos Aires, Sudamericana, 2021. Esteban Campos, *Cristianismo y revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60* , Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 98. Fermín Chávez, *Alpargatas y libros. Diccionario de peronistas de la cultura. T. II* , Buenos Aires, Ediciones Theoría, 2003, pp. 56 y 61. Marín De Biase, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica* , Buenos Aires, Patria Grande, 2009, pp. 6, 138, 229, 344. Diana, *Buscando el reino* , pp. 291,292. Luis Miguel Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto* , Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 89. Marcos G. Vanzini, *Gritar el evangelio con la vida. Mauricio Silva barrendero* , Buenos Aires, Dirección General de Cultos, 2007, pp. 13, 153. María O'Donnell, *Aramburu. El crimen político que dividió al país . El origen de Montoneros* , Buenos Aires, Planeta, 2020, pp. 157, 165. Ana L. Suárez y otras, *Religiosas en América Latina* , p. 116. Autores Varios, *Vidas de fuego. Grandes figuras espirituales de la historia del siglo XX , La mano izquierda de Dios. Tomo IV. La última dictadura (1976-1983)* , 1ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 2010, pp. 454, 524.

2384 . Cf. María L. Roger, «Natalia Montes de Oca (1895-1981)», en Marcos Vanzini (comp.), *Personalidades religiosas de la ciudad de Buenos Aires. Hombres y mujeres creyentes que dejaron su huella* , Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2012, pp. 159-166.

2385 . Todo lo que sigue del ICRS: definición, estructura y lo que ofrecía en la época, es sacado de los archivos del Instituto de Cultura Religiosa Superior. Sección folletos.

2386 . Constituciones de la Compañía del Divino Maestro.

2387 . Libro de Actas del Consejo General de la CDM. Acta Nº 458, 31 de octubre de 1973.

2388 . María S. Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia* , p. 98.

2389 . Cf. *SEDOI* , nº 62, 1981, p. 41.

2390 . Testimonio de María Laura Roger cdm dado personalmente para este trabajo.

2391 . Libro de Actas CDM, nº 292.

2392 . Cf. Actas de la Asociación Civil «La Verdad» de la CDM. Acta nº 42 del 21/171977.

2393 . Cf. Actas de la Asociación Civil «La Verdad» de la CDM. Acta nº 46 del 25/4/1977.

2394 . Luis Brandoni, Marcelo Ramos, *Antes de que me olvide/ Memorias* , Buenos Aires, Sudamericana, 2020, p. 163.

2395 . Testimonio de la hermana Clara Romero cdm.

2396 . Diario *La Opinión* , 9 de noviembre de 1977.

2397 . Tomamos esta propuesta de Lida Miranda, Mariano Fabris, «La prensa católica y sus múltiples dimensiones: fuente, empresa editorial, actor social y político», *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos* , vol. 7, Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti, nº 5, 2017, pp. 11-16. Acceso 23 de julio de 2022, http://hdl.handle.net/11336/34719.

2398 . Gustavo Morello sj, «Perfil e historia del CIAS», *Revista del CIAS* , nº 490, marzo de 2000, p. 9. Acceso 18 de agosto de 2020, https://www.academia.edu/10302751/Perfil_e_Historia_del_CIAS.

2399 . Enrique Fabbri y otros, «Cien años de trabajo en Buenos Aires», *CIAS* , nº 254, julio de 1976, pp. 11-37.

2400 . Cf. Gustavo Morello, «Perfil e historia del CIAS», p. 6.

2401 . Los directores han sido Vicente Pellegrini sj (1967-1973), Enrique Fabbri sj (1973-1975), Fernando Storni sj (1976-1983).

2402 . Cf. *CIAS* , nº 195-196, agosto-septiembre de 1970.

2403 . Cf. *CIAS* , nº 211, abril de 1972. Este número presenta un artículo muy interesante del padre Juan C. Scannone sj, «El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de Liberación», pp. 5-20

2404 . *CIAS* , nº 214, julio de 1972, pp. 1-31.

2405 . Ibíd., p. 2.

2406 . Ibíd., p. 18. La declaración es del 16 de mayo de 1972.

2407 . Ibíd., pp. 26-30. Se comparte, por ejemplo, el testimonio de Norma Morello. Maestra rural y participante del Movimiento Rural,

fue secuestrada por las fuerzas de seguridad en Goya en noviembre de 1971 y detenida hasta el 5 de mayo de 1972. En 1977, después de ser amenazada y detenida unos días, debe exiliarse en Madrid, pasando primero por Montevideo. Pudo regresar a la Argentina en 1984.

2408 . Ibíd., Vicente Pellegrini, «El problema de las torturas», pp. 3-12.

2409 . Ibíd., p. 10. Agregamos que Juan Lachowski era un obrero metalúrgico de 23 años, secuestrado de la fábrica Peugeot en Berazategui, Buenos Aires, y asesinado el 26 de abril de 1972 con militancia en el ERP. Cf Base de datos. Registro de víctimas. Acceso 20 de agosto de 2020, http://basededatos.parquedelamemoria.org.ar/registros/9773/.

2410 . *CIAS* , nº 254, julio de 1976.

2411 . Vicente Pellegrini, «La revista en sus 25 años», *CIAS* , nº 258, julio de 1976, p. 7.

2412 . Vicente Pellegrini, «Los derechos humanos en el presente. Contexto sociopolítico de Argentina», *CIAS* , nº 259, diciembre de 1976, pp. 11-23.

2413 . Ibíd., p. 18.

2414 . Ibíd.

2415 . Ibíd., pp. 20-21.

2416 . Morello, «Perfil e historia del CIAS», p. 6.

2417 . María M. Passaro, «La embestida de la dictadura contra el diario *La Opinión* . Las dos primeras intervenciones militares (1977-1978)», *Trampas de la Comunicación y la Cultura* , https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/trampas/article/view/4224.

2418 . Emilio Mignone, «Instituciones y publicaciones», en *Iglesia y dictadura* , Buenos Aires, Ediciones Pensamiento Nacional, 1987. Acceso 10 de noviembre de 2020, http://184.105.135.133/nuncamas/web/investig/igldict/igldict_cap7.htm.

2419 . *CIAS* , nº 286, septiembre de 1979. Es un ejemplo.

2420 . *Familia Cristiana* , año XXXIII, nº 4, abril de 1975, p. 1.

2421 . Ibíd., nº 6, junio de 1975, p. 1.

2422 . En nota del diario *Clarín* del 14 de abril de 2011 se dice que «Luis Más trabajó en la redacción de *Clarín* . A partir de 1964 lo hizo en Montevideo y en Bogotá, y de vuelta en Buenos Aires integró las redacciones de diversos medios, como la agencia Télam, las revistas *Análisis* y *Gente* y el diario *La Calle* . Perseguido por la Triple A, volvió a España en 1976 e ingresó a la agencia de noticias Efe». Acceso 26 de febrero de 2021, https://www.clarin.com/sociedad/Murio-Luis-periodista-larga-trayectoria_0_B1cxvaQ6Pme.html.

2423 . Entrevista a Claudia Carrano hsp, realizada por Zulema Ramírez aci en Buenos Aires el 24 de febrero de 2021.

2424 . Familia Cristiana , 1.

2425 . Mariano Fabris, entrevistado por Zulema Ramírez aci en Buenos Aires el 2 de octubre de 2020.

2426 . *Familia Cristiana* , año XXXIV, nº 8, agosto de 1976, p. 1.

2427 . Ibíd., año XXXV, nº 4, abril de 1977, p. 1.

2428 . Ibíd., año XXXIV, nº 1 y 2, enero, febrero de 1977.

2429 . Ibíd., nº 9, septiembre de 1976, p. 10.

2430 . Ibíd., nº 5, mayo de 1977, p. 28.

2431 . Cf. *Familia Cristiana* , año XXXIV, nº 6, junio de 1976, «El país a dos meses del cambio», pp. 6-7.

2432 . *Familia Cristiana* , año XXXIV, nº 3, marzo de 1977, «Entrevista exclusiva con el almirante Massera», pp. 20-23.

2433 . Ibíd., p. 23.

2434 . Ibíd., p. 66.

2435 . El joven al que se hace referencia es Daniel Antero Esquivel, de nacionalidad paraguaya, de 32 años, secuestrado el 2 de febrero de 1977 de su domicilio de Villa Caraza, Lanús Este, Buenos Aires. Acceso 1º de marzo de 2021, http://www.jus.gob.ar/media/3120900/2._anexo_i__listado_de_v_ctimas_de_desap_forzada_y_asesinato__a_-_k.pdf,

2436 . *Familia Cristiana* , año XXXV, nº 1 y 2, enero, febrero de 1978, p. 8.

2437 . La hermana Claudia C. recordaba al padre Storni sj, e Ignacio Palacios Videla, entre los colaboradores.

2438 . Cf. *Familia Cristiana* , año XXXIV, nº 7, julio de 1976.

2439 . *Familia Cristiana* , año XXXIV, nº 3, marzo de 1977, «Carta abierta a los lectores», p. 1.

2440 . Pedro Puente Olivera, «Valoración y continuidad de la Biblioteca Provincial Fray Mamerto Esquiú», *Nuevo Mundo* , III, nº 2, 2014, p. 61.

2441 . Entre algunos que publican en la *Nuevo Mundo* , encontramos, por ejemplo, a E. Dussel, L. Boff ofm, L. Dourron sj, O. Ardiles sj, J. C. Scannone sj, A. Fornari, M. Casalla, entre otros.

2442 . Fray Gabriel Cacho ejerció la dirección de *Nuevo Mundo* desde 1971 hasta 1973, año en que salió de la Orden.

2443 . Norberto Buján ofm, «Ser Iglesia en el país perseguido», revista *El Hermano León* , año 2, nº 4, octubre de 2009, pp. 186-187.

2444 . Beatriz Facciano, *Juan Cortés. El Franciscano en el extremo* , Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 2019, p. 122.

2445 . Juan Cortés, «Dos palabras», *Nuevo Mundo* , III, nº 1, enero-junio de 1973, p. 3.

2446 . Juan C. Scannone sj, «Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje», *Nuevo Mundo* , III, nº 1, enero-junio de 1973, pp. 239-240.

2447 . Facciano, *Juan Cortés* , p. 116.

2448 . Ibíd., p. 117.

2449 . *Nuevo Mundo* , VI, nº 11 y 12, enero-diciembre de 1976, p. 4.

2450 . Joseph Comblin, «La Iglesia y el sistema de la Seguridad Nacional», *Nuevo Mundo* , VI, nº 11/12, enero-diciembre de 1976, pp. 3-36, y «La Doctrina de la Seguridad Nacional», *Nuevo Mundo* , IX-X, nº 17/20, 1979-1980), pp. 199-234.

2451 . Alberto Methol Ferré, «Sobre la actual ideología de la seguridad nacional», *Nuevo Mundo* , IX-X, nº 17/20, 1979-1980, pp. 235-267.

2452 . Revista *Nuevo Mundo* , VI, nº 11 y 12, enero-diciembre de 1976, p. 145.

2453 . Facciano, *Juan Cortés* , p. 120. La autora señala aquí mismo los nombres de estos «profesores» que colaborarían en la publicación: «Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles, Julio de Zan, Antonio Kinen, Carlos Cullen, Ricardo Potchar, Alberto Cortés (ed.) y Aníbal Fornari (coord.). Dussel, Scannone y Roig integraron el Consejo de Redacción, y Víctor Martín fue designado secretario ejecutivo».

2454 . Ibíd.

2455 . Ibíd., p. 128.

2456 . Ibíd.

2457 . Carta a A. Fornari, fechada en Padua el 21 de noviembre de 1977, en Facciano, *Juan Cortés* , p. 136.

2458 . Ibíd., p. 130.

2459 . Ibíd., p. 129.

2460 . Mona Moncalvillo, «Reportaje al padre Federico Richards», revista *Humor* , nº 80, abril de 1982, p. 71. Acceso 10 de marzo de 2021, https://issuu.com/revistahumor/docs/reportaje_padre_richards._humor_n_

2461 . Según cuenta el sacerdote Richards cp en el reportaje citado, prestaba ayuda desde hacía un tiempo al director anterior Santiago Ussher para escribir las editoriales.

2462 . Moncalvillo, «Reportaje…», p. 72.

2463 . Cf. Susana Taurozzi, «Renovación posconciliar y compromiso político: padres Federico Richards y Mateo Perdía, formación, trayectoria y acción durante los años setenta», ponencia, XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Carlos de Bariloche, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009, pp. 1-21. Acceso 23 de septiembre de 2020, http://www.aacademica.org/000-008/645. Seguiremos el estudio de la autora.

2464 . Federico Richards cp, «Pensar latinoamericanamente», *The*

Southern Cross , 3 de julio de 1973, en Taurozzi, «Renovación posconciliar y compromiso político…», p. 7.

2465 . Federico Richards cp, «Vuestros muertos viven», *The Southern Cross* , 8 de julio de 1977, en Taurozzi, «Renovación post conciliar y compromiso político…», p. 8.

2466 . Moncalvillo, «Reportaje…», p. 71.

2467 . Federico Richards, cp, «Desde el Mangrullo», *The Southern Cross* , 7 de abril de 1978, en Taurozzi, «Renovación posconciliar y compromiso político…», p. 8.

2468 . Federico Richards cp, «Una última palabra al partir», *The Southern Cross* , 5 de mayo de 1978, en Taurozzi, «Renovación posconciliar y compromiso político…», p. 9.

2469 . Memorándum *The Southern Cross* . Congregación Misioneros Pasionistas ASC y Memorándum *The Southern Cross* . Febrero de 1979. San Antonio de Areco. Padres Palotinos, ibíd.

2470 . Moncalvillo, «Reportaje…», p. 71.

2471 . Cf. Decreto nº 2374, Seguridad Nacional, *Boletín Oficial* , 11 de octubre de 1976.

2472 . Junta Militar, Acta fijando el propósito y los objetivos básicos para el proceso de reorganización nacional (24 de marzo 1976), en Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional (1980), edición en PDF, pp. 7-13 (2.2 y 2.3, 8); http://apm.gov.ar/periplosdememorias/materiales/1-1/Documentos/ActaJunta/ActaJunta.pdf. cf. Junta militar, Acta … 7 (2.2 y 2.3)

2473 . Carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi al presidente de CAR y la presidenta de Confer, Leonardo Cappelluti y María Elena Pedrosa, Buenos Aires, 15 octubre de 1976. Archivo Confar.

2474 . Carta de Mario Bartolamasi ssp a Leonardo Cappelluti, presidente de la CAR, y María Elena Pedrosa, presidente de Confer, Buenos Aires, 16 de octubre de 1976. Archivo Confar. Véase documento en página 681.

2475 . Ibíd.

2476 . Carta de Mario Bartolamasi ssp al presidente de la CEA

Raúl Primatesta, 11 de agosto de 1977, en ACEA, 56 Gobierno Nacional, 1977-1978 (caja 375), 14027.

2477 . Ibíd.

2478 . Nota del cardenal Raúl Primatesta a monseñor Carlos Galán, 11 de agosto de 1977, en ACEA, 56 Gobierno Nacional, 1977-1978 (caja 375), 14027.

2479 . Congregación religiosa fundada por san Arnoldo Janssen en 1875 y presente en la Argentina desde 1889.

2480 . Cf. capítulo 14 en este volumen, p. 840 y capítulos 3 y 10 en el Tomo II.

2481 . El diario *La Razón* , al momento del golpe de Estado de 1976, era propiedad de Patricio Peralta Ramos y estaba dirigido periodísticamente por Félix Laiño (desde 1937). Su tirada promedio era de 500.000 ejemplares sumando la edición matutina y vespertina. En general se alinea al régimen militar, haciendo muchas veces de vocero. Cf. Marcelo Borrelli, «Voces y silencios: la prensa argentina durante la dictadura militar (1976-1983», *Perspectivas de la Comunicación* , vol 4, nº 1, 2011, pp. 24-41; https://www.researchgate.net/publication/277271075_Voces_y_silencios_La_prensa_argentina_durante_la_dictadura_militar_1976-1983.

2482 . Hernán Invernizzi, Judit Gociol, *Un golpe a los libros* , Buenos Aires, Eudeba, 2002, p. 193.

2483 . Ibíd., p. 194.

2484 . Ibíd., p. 196. Carta del general Harguindeguy, ministro del Interior, al canciller vicealmirante Montes, p. 1.

2485 . Cf. capítulo 14 en este volumen, p. 832.

2486 . Catoggio, «Las desaparecidas de la Iglesia», p. 114.

2487 . Invernizzi, Gociol, *Un golpe a los libros* , p. 195.

2488 . Carta del padre Bernardo Hurault a T. Kraft, 11 de noviembre de 1983, en «Semblanza de un gran biblista de nuestro tiempo», Tomás Kraft O.P., *Revista de Ed. San Pablo* , febrero de 2005; https://es.scribd.com/document/383807630/Thomas-Kevin-Kraft-21.

2489 . María S. Catoggio, «Control, censura y gobierno en el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. Una perspectiva foucaultiana», ponencia, III Jornadas de Jóvenes Investigadores, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, septiembre de 2005, p. 5; http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/107/2015/04/Catoggio-Poder.pdf.

2490 . Cf. capítulo 14 en este volumen, p. 832.

2491 . Invernizzi, Gociol, *Un golpe a los libros* , p. 166.

2492 . Ibíd.

2493 . Cf. capítulo 14 en este volumen, p. 832.

2494 . Gianfranco Testa, «El perdón, una propuesta inteligente», Conferencia, Roma, 2004. Acceso 9 de julio de 2020. https://docplayer.es/amp/20893657-Gianfranco-testa-imc-el-perdon-una-propuesta-inteligente.html.

2495 . Palabras del padre Benito Santecchia sdb, en Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino* , p. 408.

2496 . Testimonio de Rodolfo Capalozza sac, brindado personalmente a María Josefina Llach aci.

2497 . Norma Morandini, *De la culpa al perdón. Cómo construir una convivencia democrática sobre las intolerancias del pasado* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012, pp. 224-232. Morandini se inspira en Anna Arendt, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Christopher Hollis citado por Simon Wiesenthal, Javier Sádaba. Los hermanos de Norma, Néstor y Cristina, fueron presos-desaparecidos el 18 de septiembre de 1977, cuando tenían 20 años.

2498 . Francisco Jalics, Ejercicios de contemplación. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación de Jesús , 1ª ed., 3ª reimpresión, Buenos Aires, San Pablo, 2009, p. 5.

2499 . Ibíd., pp. 282-284.

2500 . Francisco, *Fratelli Tutti* , Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social, 3 octubre de 2020, nº 244. Acceso 20 de junio de 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

2501 . Cf. Carta al padre Moura SJ, https://es.scribd.com/document/380575078/Carta-Al-P-Moura-Asistente-Gral-de-La-Cia-de-Jesus-Enviada-Por-Orlando-Yorio, acceso 17 de julio de 2020, y además, entrevista que le hizo Olga Wornat, *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia católica argentina* , Buenos Aires, Ediciones B, 2002.

2502 . Luisa Ripa, «Orlando Yorio: una figura de santidad en el amor y en un estilo de sencillez en sus textos», ponencia, Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología. El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia, VI, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires, 17-19 de mayo de 2016), p. 10. Acceso 5 de marzo de 2021, https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4302.

2503 . Cuando no se señala otra fuente, en estos acontecimientos seguimos lo anotado en un cuadernillo de la congregación, producido por el Equipo de Memoria Histórica de la Provincia Cruz del Sur, 1, «Haciendo de nuestro caminar», mimeo, s/f.

2504 . Ibíd., p. 58.

2505 . Ibíd., p. 29.

2506 . Ibíd., p. 86.

CAPÍTULO 12

Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta

Introducción CARLOS GALLI

Después del capítulo cuarto, dedicado a la vida y a la misión de la Iglesia católica en la Argentina, la narrativa histórica desarrollada a partir del capítulo quinto presenta la experiencia y el pensamiento, la acción y la pasión de distintos miembros de la Iglesia. En esto, nuestra obra sigue la concepción eclesiológica abierta por el Concilio Vaticano II, que presenta primero la totalidad de los miembros del pueblo cristiano y, luego, los diversos estados de vida que incluyen a fieles católicos con sus carismas y ministerios. La Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* (1964) antepuso el capítulo acerca del Pueblo de Dios al de la constitución jerárquica de la Iglesia en la que se dedica al Episcopado y a los obispos, cuyo centro de unidad es el

obispo de Roma y Sucesor de Pedro. El mismo documento conciliar distingue la comunión del Colegio episcopal, que incluye a todos los sucesores de los apóstoles formando un único cuerpo y el ministerio pastoral de los obispos como un servicio a sus hermanos en nombre de Cristo sacerdote y pastor.

La actuación de los obispos en la Argentina de aquel tiempo, atrapada en una espiral de la violencia que llevó a pasar del estado de terror al terrorismo de Estado, puede ser considerada en dos planos. Un nivel considera *la acción de los distintos obispos en forma particular* , como pastores de sus iglesias locales —sobre todo las diócesis— y de sus comunidades cristianas, con la colaboración de sus presbíteros, consagrados y laicos, al servicio de todo el Pueblo de Dios.

El segundo nivel estudia *el comportamiento de la Conferencia Episcopal Argentina* , con sus organismos y autoridades, de forma colegiada y colectiva. Este enfoque es el contenido del segundo volumen, en el que se estudian las gestiones y declaraciones del Episcopado argentino y de la Santa Sede, según las voces de los documentos contenidos en los archivos correspondientes. Aquí remitimos a la introducción de esa parte para percibir su singularidad en el conjunto de la obra.

En este primer volumen presentamos trece testimonios de obispos, con nombre y apellido, escritos después de 1983. Sus narraciones —junto a lo que dicen otros capítulos— permiten conocer, con el lenguaje del testimonio, la acción constante y reservada de distintos obispos que, como verdaderos pastores, asistieron a muchos argentinos en circunstancias difíciles y peligrosas. Esto es un signo de que no fueron solo un pequeño grupo de obispos los que actuaron durante la dictadura militar, si bien hubo diferentes formas, privadas y públicas, de tareas, pronunciamientos y reclamos.

En un primer momento presentamos las voces de tres obispos que actuaron durante el Proceso de Reorganización Nacional y se destacaron por iniciativas particulares. Comenzamos con el testimonio de Jorge Casaretto, obispo emérito de San Isidro, quien en sus libros y artículos se refirió muchas veces a lo sucedido en nuestra Patria. Ahora comparte nuevamente su testimonio de lo vivido. A él le debemos, entre tantas propuestas, la iniciativa de recoger muchos testimonios de obispos de distintas generaciones en 2013. Él presenta en la introducción al capítulo siguiente, el contexto, la forma, la redacción y el valor de los diez testimonios que hemos elegido.

El segundo es Miguel Esteban Hesayne, obispo emérito de

Viedma, quien, como expresa el prefacio de Luis O. Liberti svd, nos brindó dos entrevistas en 2019 en los comienzos de nuestra investigación, meses antes de su fallecimiento. Entonces, era el único sobreviviente de aquel grupo que ejerció una denuncia pública reiterada ante las autoridades del Proceso. Nos referimos a Jaime de Nevares de Neuquén y Jorge Novak de Quilmes, que publicaron sus testimonios en vida, actuaron en organismos en favor de los derechos humanos y tuvieron activa participación en las deliberaciones del Episcopado, como se verifica en el tomo segundo. Luego se consignan las reflexiones de Carmelo Giaquinta, arzobispo emérito de Resistencia y antiguo decano de nuestra Facultad de Teología. Con su oficio de historiador y su pluma de periodista, a partir de 1985 escribió varios testimonios y análisis de lo sucedido en aquel tiempo.

1. Mi década del setenta. Monseñor Jorge Casaretto (2507)

Hablo de «mi» porque las experiencias vividas son tan personales que difícilmente lleguen a mostrar verdades totalmente objetivas.

Estoy leyendo un libro de un autor español, Javier Cercas, (2508) claramente inclinado a lo que fue la república española de los años treinta. Se atreve sin embargo a investigar la historia de un tío suyo que murió en la guerra civil, luchando a favor de Franco. En uno de los capítulos iniciales dice: «La verdad no le interesa a nadie». Esto suele ocurrir cuando los hechos se analizan tan solo desde la ideología. Yo creo que cuando intentamos sincerarnos con la historia que nos tocó vivir nos acercamos a la verdad objetiva solo si tenemos la capacidad de saber perdonar y por tanto la conciencia de nuestra necesidad de ser perdonados.

Es psicológicamente elemental saber que la culpabilización no es un camino recomendable para ser felices. Pero esta afirmación no excluye el hecho de sabernos limitados y capaces de obrar mal. Por eso he considerado necesaria esta breve introducción que me ayude a escribir mi paso por la década de 1970 con la mayor objetividad pero también con un fuerte sentido de mi limitación expresada sobre todo en omisiones que me impidieron poder hacer aportes más valiosos en la tragedia que en ese tiempo vivimos los argentinos. Por tanto, estoy hablando no de culpabilización sino de arrepentimiento.

La cultura actual, con una fuerte influencia mediática, no suele tomar en cuenta estas dimensiones que, por lo general, provienen de una visión religiosa de la vida. Sin embargo, mi experiencia sacerdotal me ha enseñado que nada hay más liberador, incluso desde el punto de vista psicológico, que perdonar y recibir perdón. En cambio, todo

camino hacia el odio, la venganza o el resentimiento genera una cierta esclavitud interior. Son pasiones que nos aprisionan y nos impiden una plenitud humana.

La década de 1970 fue una década de muerte. En ella se recogió lo que quedaba de ideologías perimidas, que sin embargo todavía pudieron encender algunos fuegos, ciertamente artificiales. La muerte lleva a la muerte.

En América Latina y en nuestro país prendieron los despojos del marxismo en las corrientes guerrilleras y los despojos del nazi-fascismo en las ideologías de la seguridad nacional.

Sería una discusión eterna e inservible, como la del huevo y la gallina, preguntarnos si hubo una que originó a la otra. Pero ambas se caracterizaron por autocalificar de héroes a sus miembros y tratar de criminales y asesinos a sus adversarios. Sin duda, podemos encontrar antecedentes históricos en nuestra Patria. Basta leer divulgadores como Félix Luna o Pacho O'Donnell o las versiones directas de los libros de Sarmiento, o el mismo Martín Fierro o los documentos de la época de unitarios y federales, para verificar ese trato tan matizado de unos hacia otros.

Mi propia experiencia me ha llevado a concluir que para ser extremista se requiere una psicología muy particular. ¿Cómo es la psicología de un torturador, de un espía o de un terrorista?

Recuerdo que una vez un muchacho de aquellos tiempos que había sido invitado a incorporarse a una célula de un grupo guerrillero me contó: «Dije que no, a pesar de coincidir en sus reclamos de justicia, porque entre otras cuestiones, en mi vida tengo que poder dormir». ¡Entendí tanto esa razón! Siempre me he preguntado: ¿cómo hace para dormir un torturador? ¿Cómo puede dormir alguien que puso una bomba? Creo que los que asumen esos compromisos de muerte responden a unos tipos psicológicos particulares.

Pienso sinceramente que la heroicidad siempre está unida a la vida y no a la muerte. Hubo militares que se negaron a torturar, y más de uno supo pedir la baja antes de atentar contra la dignidad de la vida humana. Y hubo jóvenes que tuvieron la luz suficiente para salir de la guerrilla, al descubrir claramente que no se puede luchar por la justicia eligiendo el camino de la muerte.

Retomando lo vivido en aquellos años, creo que sería muy importante que lo ocurrido sea contado por quienes no estuvimos ni

con los militares ni con los guerrilleros. Para aquellos éramos «perejiles», cómplices porque no colaborábamos en instaurar la paz militar. Para los otros éramos burgueses, asistentes pasivos de la injusticia reinante.

La heroicidad nunca puede estar unida a la muerte. Se me contestará diciendo que los mártires dieron su vida por amor al Señor. Clarísimo: dieron su vida. Nunca buscaron la muerte de otros. Jesucristo es el paradigma del martirio. Él da su vida para que todos tengan vida. No busca la muerte de nadie.

Pero volviendo a los terribles años setenta, así como valoro mucho a quienes tuvieron que exiliarse debido a una persecución injusta, no son menos valorables los que sin transigir con ningún atentado a la violación de los derechos humanos, siguieron sembrando vida, desde sus cátedras universitarias, desde sus empresas, desde los sindicatos, etc.

En esos dificilísimos años, monseñor Vicente Zazpe afirmaba que existía una «Argentina secreta» que sufría sin poder tener expresión oficial, que no era complaciente ni con unos ni con otros, pero silenciosamente iba gestando los auténticos cambios que derivaron en nuestra democracia. Era la Argentina que estudiaba, trabajaba y preparaba un futuro posible. Era el país que más que creer en el cambio total repentino, creía que la totalidad se construye intentando perseverar en los cambios parciales. Era el país que miraba con asombro e impotencia la violencia instaurada. Todos cometíamos errores, pero la clave estaba en seguir salvando lo salvable. Al fin y al cabo, la democracia la instauraron todos aquellos que se quedaron y siguieron creyendo en la política (2509) y no en el poder de las armas.

Una época eclesialmente contradictoria

Notablemente, desde el punto de vista eclesial, los finales de los años setenta y principios de los ochenta fueron enormemente fructíferos en cuanto al resurgimiento de la pastoral de juventud. En 1980 se realizó en Mendoza un Congreso Mariano en el que sobresalió la presencia de jóvenes. En el 85, un Congreso Nacional de Juventud en Córdoba con la presencia de 120.000 jóvenes.

Prácticamente, los Seminarios estaban colmados de vocaciones al sacerdocio. Algunos tuvieron que ser reabiertos después de décadas de permanencia sin seminaristas. Lo mismo ocurrió en las congregaciones religiosas.

Un verdadero misterio. El país ardía en la violencia y la Iglesia vivía un despertar vocacional y juvenil.

Un aspecto poco reconocido de la vida eclesial es que las parroquias y colegios fueron en ese tiempo espacios de contención y acompañamiento. Los jóvenes no tenían donde reunirse. Todo encuentro corría el riesgo de ser sospechoso. En todo caso también podían serlo las parroquias. Pero los servicios de inteligencia tenían bien fichados a los sacerdotes más comprometidos políticamente. Algunos tuvieron que emigrar. En este sentido los obispos, en general, defendieron los espacios juveniles y los militares respetaron esa autonomía eclesial.

Hubo algunos sociólogos que intentaron explicar esta multitudinaria afluencia juvenil diciendo que al no tener otras posibilidades, excluida de la sociedad la política y el sindicalismo, solo quedaba como salida el fenómeno religioso.

En realidad es difícil establecer un diagnóstico de las causas de esa primavera religiosa en la juventud. Para los que tenemos fe, los caminos de Dios son insondables. No es fácil encontrar explicaciones humanas: la Iglesia viviendo su momento más difícil y en paralelo una fuerte renovación procedente del ámbito juvenil.

1.1. El contexto

Cuando me ordené sacerdote en 1964, estábamos en pleno auge conciliar. El Concilio Vaticano II era en esos momentos un contexto de renovación de la Iglesia, con unas perspectivas de grandes cambios, muchos de ellos esperados y deseados por mi generación.

Nuestro Seminario de San Isidro había sido, si se quiere, un tanto precursor. Mi obispo de entonces, monseñor Antonio María Aguirre, lo había fundado dando un paso novedoso en la Iglesia porque vivíamos vecinos a él, quien en última y también primera instancia deseaba imprimirnos un sentido de responsabilidad personal en nuestra propia formación. Había llegado el tiempo en que los jóvenes con vocación al sacerdocio entrábamos al Seminario ya grandes, al menos habiendo terminado el secundario. La necesidad de cambios en la Iglesia se respiraba en el ambiente.

En ese contexto posconciliar, nuestro país vivía momentos políticos muy complejos. No quiero repetir lo ya tan sabido sobre la variabilidad de los gobiernos constitucionales y golpes militares. Pero esa era nuestra realidad.

Algunos pastores (obispos, sacerdotes y también laicos), de modo profético, decían que en tiempos de tanta mudanza había que tener dos cuestiones muy claras. La primera, que todo cambio para ser auténtico debía fundamentarse seriamente en el evangelio. Esta línea hacía mucho hincapié en la dimensión espiritual. Justamente porque se vivía en una alta proporción de incertidumbre era necesario rezar más y mejor. No dejarse guiar tan solo por la mutabilidad de los aspectos exteriores. La segunda era una sabia premisa que podríamos describirla así: cuando todo cambia es muy importante saber qué es lo que no puede cambiar. Fueron dos conceptos que a mí personalmente me ayudaron mucho.

Una de las mayores consecuencias del Concilio fue la preocupación por los pobres. El peronismo que había agitado siempre esta bandera de preocupación por ellos estaba proscripto. El caldo de cultivo de la futura violencia que iba generando ese hecho, en esos momentos, era inimaginable para la dirigencia del país.

En paralelo se había dado la revolución cubana que aplaudida por todos los argentinos tuvo un notable vuelco hacia el marxismo. También era inimaginable la influencia que Cuba iba a tener en el nacimiento de las diversas guerrillas que en breve tiempo irían apareciendo en casi todos los países de América Latina.

La Iglesia, en este continente, fue la primera que se organizó internacionalmente creando, con autorización del Vaticano, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Ese organismo tenía como tarea fundamental realizar Asambleas de obispos representantes de los distintos países. Inmediatamente terminado el Concilio se produjo la Conferencia de Medellín (1968) que se coronó con un importante documento, llamado a tener una extraordinaria repercusión en la vida de las distintas Iglesias de nuestros países.

Pero ¿qué ocurrió? En contra de lo esperado, las aguas se dividieron. Hubo obispos y sacerdotes que se autodenominaban «posconciliares» y otros que se resistieron a los cambios. De hecho, Medellín fue un documento muy discutido. Incluso en los diversos países predominó una línea sobre otra. Así por ejemplo tanto en Brasil como en Chile el Episcopado aceptó con fuerza el Concilio, mientras que en nuestro país fue predominante la corriente más conservadora.

Entre los mismos obispos no era fácil citar el documento de Medellín, y el estilo de sencillez y simplicidad impuesto por el Concilio y protagonizado en primer lugar por el mismo papa Pablo VI, no se terminaba de concretar en todas las diócesis.

Ya en los finales de la década de 1960 comenzaron a esbozarse líneas de acción pastoral fuertemente enfrentadas. Sobre todo después de Medellín, la opción por los pobres tomó mucho cuerpo en la vida eclesial. Y junto a esa visión apareció otra tendencia más bien conservadora que desconfiaba de los excesivos cambios que se iban dando, en la liturgia, en lo pastoral y en casi todos los ámbitos eclesiales.

Es bueno aclarar que no eran dos líneas totalmente claras. En ambas se daban matices. Por ejemplo, algunos pensaban una Iglesia en la que debía desaparecer la jerarquía, el celibato, etc., mientras que otros hacían mucho hincapié en la opción por los pobres pero mantenían los vínculos eclesiales. También se apreciaban en esta línea distintas facetas. Desde los que se basaban tan solo en la Doctrina Social de la Iglesia hasta quienes admitían los métodos de análisis social del marxismo y, llegado el caso, la opción por la violencia o la adhesión a una ideología política ya socialista, ya peronista.

Y algo similar ocurría en la posición opuesta. Estaban los adherentes a revistas como *Cabildo* o *Roma* de clara tendencia conservadora y hasta podríamos decir «preconciliar» o simplemente católicos que miraban con desconfianza los excesivos cambios y las opciones teñidas de cierta infiltración marxista.

A mí me tocó trabajar al lado de mi obispo. Él había sido un precursor del Concilio y en el mismo adhirió al grupo de obispos argentinos muy favorables a las reformas. Este grupo era minoritario. La mayoría no era ciertamente muy propensa a los cambios.

Pero justamente fue en San Isidro donde se dio el primer gran conflicto sacerdotal. Un grupo de presbíteros, la mayoría de ellos españoles, con algunos argentinos, protagonizó una opción por los pobres que monseñor Aguirre consideró que excedía las dimensiones del catolicismo. Y se produjo un fuerte enfrentamiento. Doce sacerdotes se fueron de la diócesis, lo cual en esos tiempos produjo una fuerte conmoción. A partir de ese momento monseñor Aguirre se cerró bastante a los cambios. Se sucedieron después conflictos más serios en Rosario, Mendoza, Córdoba, que de alguna manera fueron precursores de un cierto caldo de cultivo de la violencia que cubriría gran parte de la década de 1970.

Al estar tan cerca de monseñor Aguirre viví esos conflictos muy fuertemente. Y no todos los sacerdotes que los protagonizaron eran iguales. Algunos tenían una tenue visión eclesial, otros por el contrario querían ser ante todo fieles a la Iglesia… pero cuando

llegaba el momento de tomar decisiones, cada uno hacía su opción conforme a su conciencia.

No se trata de afirmar quién tenía razón, pues intentando ser objetivos encontraríamos razones valederas tanto en los objetores como en los objetados, pero la realidad es que la Iglesia empezaba a vivir situaciones absolutamente novedosas, porque hasta esos momentos, en la historia de la Iglesia en el país nunca se había puesto en tela de juicio la autoridad de los obispos. Incluso en tiempos en que laicos muy destacados como Manuel Estrada o Pedro Goyena tuvieron gran preponderancia política, el respeto de ellos por la autoridad eclesiástica era un claro distintivo de sentido católico.

Estos hechos acentuaban también la polarización del Episcopado. Muchos sacerdotes rechazados en sus diócesis eran aceptados en otras.

Podríamos analizar más detalladamente estas situaciones, pero lo que importa es dejar en claro que la impronta más conservadora primó en el Episcopado del país por sobre la ansiada renovación conciliar.

Yo veía que se avecinaban tiempos muy complejos. Como estaba a cargo de la juventud, íbamos logrando que en cada parroquia hubiera un grupo numeroso de jóvenes, percibía en algunos de ellos que la opción por los pobres, que ciertamente habíamos incorporado a la pastoral juvenil, tomaba distintos matices. Algunos jóvenes iban a cursos promovidos por algún organismo católico, que directamente eran encuentros de manipulación de las conciencias propiciando la violencia como método legítimo de cambio en las estructuras.

Gracias a Dios el gran movimiento que habíamos iniciado, que se denominaba Acción Juvenil Diocesana, se pudo mantener al margen de las opciones violentas, pero esto no fue logrado sin un arduo trabajo de los dirigentes, porque las presiones que recibíamos eran muchas.

Una gran cantidad de padres miraban con desconfianza este movimiento juvenil, y el mismo obispo, monseñor Aguirre, tuvo que salir más de una vez en nuestra defensa. Nosotros queríamos formar jóvenes con una gran adhesión a Jesucristo y a la Iglesia y a la vez con un compromiso social, pero siempre dentro de la visión de la Doctrina Social de la Iglesia.

El objetivo de este capítulo es justamente mostrar que vivíamos tensiones muy fuertes. Mucha presión del ala más aperturista de la

Iglesia y mucha desconfianza del ala más conservadora. Era muy difícil poder mantener una posición eclesial equilibrada. Fiel a la doctrina tradicional, a lo que no podía ni debía cambiar y abierto a la renovación del Concilio. Cerca del obispo y en actitud de obediencia a la Iglesia, y a la vez con apertura a las legítimas corrientes de cambio que había suscitado el Concilio.

Creo que en esos momentos la oración fue la roca de salvación de muchos. Tal como predicaban los hombres sabios de esos tiempos, el fundamento de una fuerte espiritualidad nos abría el camino de fidelidad a la Iglesia y de la sana apertura misionera a una realidad que se presentaba con enormes dificultades.

1.2. Debates en torno a la pobreza

Unos días previos a mi ordenación sacerdotal, se acercó un cura amigo y me hizo un planteo muy drástico. El tenor de la conversación fue más o menos así: «Mirá, Jorge, si te ordenás sacerdote hacelo solo para trabajar entre los pobres. No te dejes atrapar por la estructura eclesiástica que te va a aburguesar. Hoy la gran disyuntiva es: o estás con los pobres o estás contra los pobres».

Al releer estas líneas hoy mismo, el cuestionamiento parece fascinante. En el contexto cultural de aquel período previo a la famosa década de 1970, era un planteo esquemático que encerraba una gran falacia. Si yo hubiera tomado al pie de la letra esa advertencia, sin matizarla, es posible que mi nombre estuviera hoy integrando la larga lista de desaparecidos de los años más trágicos del siglo XX argentino.

Monseñor Aguirre nos ordenó sacerdotes a Jorge Garralda, a Jorge Schoeffer y a mí, el 5 de septiembre de 1964. Tenemos ya más de cincuenta años de ejercicio del ministerio y el más joven, Schoeffer, ya murió. Un verdadero santo.

Al poco tiempo de comenzar mi sacerdocio, monseñor Aguirre me pidió que ejerciera mi ministerio en la Curia, en el Seminario y en la Catedral. En conformidad con este pedido, no comencé a trabajar a tiempo completo entre los pobres, tal como me había planteado aquel sacerdote amigo. Gracias a Dios la misma Providencia se encargó de que los pobres estuvieran constantemente presentes en mi vida y desde el principio del sacerdocio pude compartir mi tiempo en barrios humildes.

Siempre me acompañaron y aconsejaron hombres sabios que entrevieron el peligro que se insinuaba en las discusiones

posconciliares de una concepción solo sociológica de lo religioso, ignorando principios tan básicos como el del amor universal de Dios. Jesucristo murió por todos y porque todos somos pecadores, todos necesitamos que la misericordia de Dios llegue a nuestras vidas.

Desde el primer momento de mi ministerio trabajé con jóvenes. Eran los tiempos donde la violencia de arriba parecía que debía ser respondida con la violencia de abajo. Organizábamos las «Semanas de la Juventud» (2510) y en todas ellas asumíamos el reto de dar respuesta desde Jesucristo a los problemas que nos planteaban los jóvenes. Hablábamos de la no violencia, de la legítima preocupación por los pobres canalizada en obras más que en palabras, promovíamos la acción de Caritas y tratábamos de dar un fuerte contenido espiritual, que respaldara desde el Evangelio las inquietudes sociales, que con tanta fuerza aparecían en esos tiempos.

Desde la Iglesia diocesana veíamos claramente cómo tantos jóvenes con principios cristianos eran tentados a tomar el camino de la confrontación y la violencia.

Recuerdo con enorme nitidez conversaciones hasta altas horas de la madrugada con algunos muchachos, hoy desaparecidos, para intentar disuadirlos de pasarse a la lucha armada. Quienes los tentaban íban preparando el terreno predicando sobre la necesidad de incluir, si fuera necesario, la violencia para instaurar la justicia. Recuerdo haber reconstruido el camino que recorrían. Primero venía una fuerte catequesis teórica basada en la lógica marxista. La exaltación de Cuba, sus éxitos en salud, educación, en justicia e igualdad. (2511)

Después las críticas a la «Iglesia burguesa» de obispos alejados de la realidad y de todos esos curas simpáticos, pero ingenuamente cómplices de la injusticia reinante. Luego una actitud de confrontación hacia las propias familias y a la vida acomodada de sus padres y así, el candidato iba derrumbando toda la escala de valores que había adquirido en su familia y en la comunidad eclesial.

Por supuesto que no faltaban las acciones concretas. Volanteadas, visita a los barrios pobres, adoctrinamiento de amigos, prácticas de tiro, hasta que llegaba el día de la posible acción violenta. La primera vez como «campanas», luego se llegaba a tener que tirar.

Todo estaba pensado. Se trataba de una técnica de adoctrinamiento militar que metía a los jóvenes en un comportamiento autoritario donde solo se obedecían las órdenes.

Recuerdo los modos de actuar, también perversos, de algunos de ellos. Por ejemplo, dos jóvenes ya comprometidos con la guerrilla, aparecieron una noche en casa de unos amigos pidiendo que los dejaran dormir allí. A la mañana siguiente les dijeron: «Bueno, ahora ustedes ya son de los nuestros porque si nos torturan seguro que los vamos a delatar». Los que los alojaron vinieron a verme esa misma tarde con sus padres. Yo les dije: «Salgan cuanto antes del país». Con monseñor Laguna e incluso con el Nuncio Apostólico Pío Laghi ayudamos a salir a unos cuantos jóvenes. A alguno lo alojamos en la Embajada de Venezuela. A otros en alguna parroquia hasta que se presentara la oportunidad.

¿Hacíamos lo que podíamos? Seguramente mucho menos que lo posible. No solamente éramos controlados por los servicios de las Fuerzas Armadas (en San Isidro actuaban sobre todo los de la Marina) sino que además en los primeros años del golpe militar muchas personas hartas de los atentados guerrilleros justificaban la acción de los militares. Yo recuerdo reuniones en las que era difícil convencer a muchas personas que la tortura era absolutamente incompatible con el Evangelio.

Cuento estos hechos porque con el correr de los años se hace difícil ubicarse en lo que verdaderamente ocurría en esos tiempos. No todos tenían claro lo que estaba pasando antes y después del golpe del 76. «Los matices» son tan importantes en la historia de los pueblos y ciertamente no se puede prescindir de ellos si se quiere ser fiel a la verdad.

Un libro que narra con mucha claridad lo que llamamos violencia desde abajo es *Montoneros. La soberbia armada* , de Pablo Giussani, que siendo un hombre de izquierda, se fue a vivir a Italia para salvar a sus hijos. Es una clara descripción de cómo estas organizaciones adquirían un carácter militar y preparaban para una guerra.

Recuerdo muy bien que, a partir de mis planteos drásticos de abandonar la posibilidad de la violencia, muchos jóvenes dejaron de verme. Buscaron acompañamiento en otros sacerdotes más condescendientes con el camino que iban recorriendo. Tal como apunté antes, muchos de ellos, muy buenos jóvenes, ya no están entre nosotros. Los recuerdo con nombre y apellido. Tengo en mi corazón sus rostros y sus enormes buenas intenciones. Guardo por ellos entrañable afecto y rezo por ellos. Desafiaron desde la violencia a otros que terminaron siendo más violentos que ellos y su causa terminó en derrota. Hubo sin duda alguna muchos que no solo fueron víctimas sino muy culpables de generar climas propicios a la violencia

y la violencia misma.

¿Y los padres de esos chicos no podían hacer nada?

Creo que podemos hacer un paralelismo con lo que ocurre hoy con tantos padres que no pueden evitar que sus hijos se alcoholicen o se droguen.

En aquel tiempo, los jóvenes, incluso en las barriadas más sencillas, leían documentos de la Iglesia. De hecho en las Semanas de la Juventud venían con el documento de Medellín bajo el brazo, y en los grupos comentaban y discutían su contenido. Recuerdo vivamente las preguntas en torno a la posible compatibilidad entre el camino del socialismo y los principios evangélicos.

Muchos padres no comprendían lo que pasaba en la mente de sus hijos. Algunos pensaban inocentemente que eran «locuras de juventud», que pasarían. Otros, que tomaban cierta conciencia de lo que ocurría, sencillamente no podían obrar un cambio en ellos.

Incluso a medida que se iban comprometiendo en ese camino que justificaba «la violencia de abajo», comenzaban a despreciar a otros jóvenes cristianos que, aunque preocupados por la pobreza, no llegaban a un compromiso violento. Recuerdo alguna frase como, por ejemplo: «Ustedes caminen a Luján nomás, mientras tanto nosotros hacemos la revolución».

En paralelo, sabíamos que «los servicios» escuchaban y clasificaban nuestras reuniones. Nos iban catalogando. Marcaban a los jóvenes y a los curas que consideraban «perejiles», idiotas útiles o simplemente marxistas. Y hubo también sacerdotes que respaldaron las acciones inhumanas de los militares, basados en las teorías de la guerra justa y en la así llamada doctrina de la seguridad social.

Como veremos, uno de los trabajos importantes de los obispos de ese tiempo fue posibilitar que los espacios posibles de libertad y evangelización siguieran su curso. Recuerdo cuestionamientos muy fuertes de grupos cercanos a los servicios de espionaje militar que le pidieron concretamente a monseñor Aguirre que clausurara la Semana de la Juventud.

En ese clima trabajábamos los sacerdotes. Y éramos felices, porque en medio de tantas tinieblas podíamos presentar a Jesucristo como la verdadera Luz en el camino de los jóvenes.

Una vez más el país perdió una gran oportunidad de encauzar

democráticamente tantas buenas inquietudes. Nos faltaron hombres visionarios, capaces de hacer realidad el deseo de justicia de muchísimos jóvenes. Y los que veíamos el descarrilamiento de tantas buenas intenciones juveniles, si bien salvamos a muchos de caer en esa tentación, no alcanzamos a frenar la ola que se desató en el país en la década de 1970 y que ya comenzábamos a entrever en la Iglesia en los años 65.

1.3. Testimonios

Los padres de dos jóvenes desaparecidos me dejaron como legado sus escritos que son por demás elocuentes. Léanlos y verán hasta qué punto, jóvenes como estos, a quienes conocí y quise mucho, entregaron su vida con total buena fe, creyendo de este modo, expresar su compromiso por los pobres en seguimiento de Jesús.

Les comparto párrafos de las cartas de Marcos Cirio y Roberto van Gelderen:

Octubre de 1975

Queridos todos:

Les escribo estas líneas porque siento la necesidad de hacerlo. No se las daré a leer porque no creo que sean las palabras o los escritos lindos los que valgan, sino que es la vida la que debe hacerlo.

Les escribo para esclarecer algunas dudas y como punto de referencia para que sepan lo que quise vivir. Si lo viví o no la historia lo dirá.

Siempre ha sido, y creo lo será, el Evangelio y mi respuesta a él, al compromiso con el amor que Cristo me ha dispensado, lo que ha orientado y enmarcado mi vida.

De una actitud personalista e individual, como se inició este mi diálogo con el Señor (seguramente por la propia dinámica del amor, que nunca, si es verdadero se queda en sí mismo) fui rompiendo ese mundo reducido, descubriendo la vital unidad del amor a Dios y a los hombres, clarificando que amar a los pobres, los amigos de Jesús, aquellos a quienes Jesús había elegido para vivir así su vida, son los que marcan el camino desde donde se puede vivir el Evangelio y busqué estas «pistas» que el Señor ponía en mi camino. Y fui comprobando lo cierto, lo maravilloso que es este itinerario del amor al que el Señor nos invita, del cual el Evangelio es una pintura clara.

Y fui creciendo en verdad, desde adentro, desde el fondo de mí, pero casualmente, no porque lo buscara dentro mío sino porque salí de mí al encuentro de mis hermanos.

Y por este camino fui siendo feliz, fui encontrando la alegría vital del que sabe que es dando que se recibe […].

Fui descubriendo entonces la intrínseca y vital relación: Cristo→amor→pobres→compromiso, por la justicia. Fui viendo que esa entrega a Cristo, a los pobres, a un compromiso por la justicia me llevaba a un compromiso mayor: a una opción política que de alguna manera resumió todo lo anterior. Porque es la respuesta de amor que el Señor me pide hoy. Porque descubro esta opción, mi lugar concreto desde donde yo con toda mi historia personal, con lo que soy, fui, seré, tengo que aportar, porque es a partir de aquí donde encuentro mi lugar: el mío, el de Marcos Cirio, como la síntesis de esta opción de entrega que el Señor me ha ido pidiendo. […].

A esta altura mi vida no me pertenece ni les pertenece a ustedes, le pertenece al Señor y al lugar y la misión que Él ha elegido para mí: anunciar no de palabras sino con la vida el reino de la justicia, de la paz y del amor. Proclamar su voz y comprometerme con los pobres y con esta sociedad para construir un mundo más evangélico que llega a su punto más álgido en el compromiso político. […].

Por todo esto que el Señor me ha dado nunca estaré suficientemente agradecido.

«El que quiera ganar su vida que la pierda» esto es el resumen del Evangelio y de nuestra vida, la muerte, la resurrección.

La entrega total para ser el amor, hasta el final y sin límites. Esto es lo que intento vivir.

Un abrazo desde el fondo del corazón.

MARCOS

A continuación transcribo párrafos de la carta de Roberto:

Diciembre de 1976

Son las once de la noche y estoy solo escuchando a Joan Baez, cantando canciones de Navidad.

Me he puesto a pensar… a reflexionar… a rezar. No sé si he

rezado, solo tú Señor lo sabes, he buceado en lo profundo de mi alma.

Se me mezclan los sentimientos, las imágenes, la realidad y la fantasía. [...]

A veces me pregunto cómo hay hombres que cierran los ojos ante las atrocidades que se cometen, cómo hay cristianos que no son capaces de gritar y denunciar esto. ¿Por qué hay tantos tibios? ¿Por qué en definitiva piensan en ellos, en su seguridad, en la de su familia, y se olvidan que Cristo nos constituyó en una gran familia y nos trajo su mensaje de liberación junto a los pobres y los oprimidos? ¿Cómo no se dan cuenta de que no puede llamarse cristiano quien de una manera u otra, ya sea por acción o por omisión, mantiene este régimen injusto, este régimen dictatorial?

Señor, dame la claridad y la humildad suficiente para poder seguir tu camino, junto a los pobres y oprimidos. Necesito tu ayuda. Quisiera ser solidario y soy egoísta, quisiera ser comunitario y soy individualista. Ayúdame a sacarme estas lacras de encima para llegar a lo profundo y lo verdadero de todo hombre, el amor a su pueblo trasuntado en un compromiso concreto, por la justicia, por la paz, por el amor. [...].

Ayúdame a ser sincero conmigo mismo, a buscar profundamente en lo profundo del corazón y encontrar allí las fuerzas y las señales de tu camino.

Ayúdame Señor a vivir por mis hermanos y a morir por ellos si es preciso. Pienso en definitiva que lo más difícil es vivir por mis hermanos. Ayúdame a sacrificar todo lo que de individualista tengo en mí y pensar y vivir en función de mi pueblo.

Ayúdame a no perder jamás la alegría en esta lucha, a no perder de vista el objetivo final, el hombre liberado. El hombre libre de todo aquello que impide su crecimiento como tal.

Te quiero pedir también Señor, por todos los enemigos del pueblo, para que los ilumines y les hagas ver su error. Te pido por todos los inocentes que mueren en esta gran lucha por la liberación.

Te pido por los viejos, mis hermanos, mi familia, para que un día comprendan que este es mi camino. Te pido que los ayudes a ver claro tu proyecto y tu camino.

Creo sinceramente que como están dadas las cosas solo hay dos opciones, no hay lugar para una tercera, o se está con los pobres, con

los oprimidos, o se está con los ricos, con la injusticia, con la opresión.

El problema es que por lo general Cristo nos exige demasiado y donde más nos duele, ojalá seamos capaces de seguirlo.

Cualquier compromiso significa mancharnos, ensuciarnos, meternos en la vida, pero si no somos capaces de hacerlo, no merecemos ser llamados hombres.

Cristo nos plantea continuamente opciones, lo único que pido es que cuando ellas aparezcan sepamos elegir la correcta y no la que más nos convenga. Posiblemente tengamos que elegir lo que menos «nos convenga», lo que más sacrificio nos demande, pero en definitiva, la más auténtica, la más humana.

Quiero que sepan que los quiero más que nunca, que pase lo que pase no dejaré de quererlos.

Un beso.

ROBERTO

Solo puedo agregar que tengo la firme esperanza de poder seguir conversando con ellos en la vida eterna.

1.3.1. ESTALLIDO DE VIOLENCIA

Recuerdo como si fuera hoy la primera vez que me tocó actuar como sacerdote en un hecho de violencia. Eran los principios de la década de 1970. El intendente de San Isidro era el escribano Pedro Llorens.

Una mañana bien temprano nos llegó al Obispado la noticia que en la plaza de San Isidro, frente a la Catedral, habían depositado varias bombas. El obispo, monseñor Aguirre, llamó rápidamente a la intendencia para verificar la noticia. Era verdad y estaban actuando los bomberos. No se tenía antecedentes de un hecho así y los bomberos, inexpertos, intentaron echar agua sobre las bombas. Fue increíble. Algunas explotaron y muchos cayeron heridos. Sirenas, ambulancias. Un desastre. Por fin llegó la brigada antiexplosivos y desactivó las bombas.

Con el obispo fuimos a visitar a los bomberos al hospital. Recuerdo el dolor de los médicos y enfermeras. Nos pedían bendiciones y todos se preguntaban los «porqués» de ese desastre. ¿Qué fin habían perseguido los que pusieron las bombas? ¿Tenían

conciencia del mal que podían causar? Eran preguntas sin respuesta. ¿Cómo encontrar sentido al sinsentido?

A los pocos días visité a uno de los bomberos heridos. Había quedado ciego para toda la vida. Me nacieron deseos muy profundos de encontrar a quienes habían puesto las bombas y llevarlos simplemente a visitar a este bombero. Indignación, bronca… y al final compasión. Con Jesús me nació decir: «Perdónalos, no saben lo que hacen…». Y ese pobre bombero, un hombre muy humilde, seguramente no supo que su vida desde ese momento estaba unida a la de Cristo sufriente en la Cruz.

1.3.2. 27 DE MAYO DE 1973 (ESCRITO ESE DÍA) ASUME CÁMPORA

Hace dos días asumió el presidente Cámpora el Gobierno. Un discurso algo revanchista a la vez que un programa de gobierno que se puede decir muy bueno.

Ayer fueron sacados de las cárceles, antes de la sanción de la ley de amnistía, los presos llamados políticos, muchos de los cuales o casi todos, actuaron en la guerrilla, ERP, FAR, Montoneros. Los términos en que se expresan al salir, y muchos otros usados por los mismos gobernantes, parecen significar que hasta el 25 de mayo todo en el país fue «el mal» y ahora será todo «el bien». Hace mucho tiempo, en 1955, cuando cayó Perón y yo tenía posición tomada, viví la misma película con la diferencia que los buenos eran los que ahora son los malos.

Hoy veo la realidad de modo diferente. Solo las cosas de Dios son bienes absolutos. Lo que los hombres ponemos en nuestra actividad es una mezcla de bien y de mal. Sin embargo, las pasiones muestran que el bien es el que sustenta cada uno y enfrente no hay hermanos con otras ideas, muchas valiosas, sino enemigos que encarnan el mal y la injusticia. He pensado mucho estos días. Me pregunto cómo es posible que aquel que puso el revólver sobre la cabeza de un indefenso y disparó, en nombre de un mundo mejor, puede ser considerado por unos un asesino y por otros un liberador.

Nuestras miras y nuestra justicia se mueven en el plano de una grosera imperfección. Solo los caminos de Dios son los verdaderos, solo en Él se da la Verdad, Él es la Verdad y el Bien.

1.3.3. ATENTADO TERRORISTA

OCTUBRE, 1975 (CARTA A UNOS AMIGOS QUE ESTUDIAN EN

ESPAÑA)

No puedo empezar sino con lo que hemos vivido aquí en San Isidro el domingo pasado. Y hasta les pido disculpas por no hablar primero de las cosas que ustedes me cuentan. Pero esto tiene que ver con todos en nuestra Argentina de hoy. El domingo sonó mi despertador a las 7:05 y cuando todavía no estaba levantado oigo debajo de mi ventana un choque e inmediatamente las descargas de ametralladoras y explosiones como de granadas que se prolongan por un espacio como de tres minutos. Después algunos gritos como de órdenes y el silencio sepulcral. En el interín me vestí en medio minuto y terminado el ruido de balas salí a la calle con mi valija de enfermos. El espectáculo fue algo que creo que nunca podré borrar de mi mente. Era la guerra que había visto en películas. Cinco cuerpos tirados medio deshechos, dos autos acribillados, sangre, desorden. Seguramente no habrán pasado ni 30 segundos hasta que llegó otra persona, pero esos 30 segundos parecieron una especie de eternidad y fueron para mí la realidad más cruda de la impotencia del hombre.

11 DE NOVIEMBRE (OTRA CARTA)

Ya han pasado varios días de lo sucedido y con mayor frialdad uno se atreve a hacer un análisis más cerebral de los hechos. Pero así y todo el impacto se ha metido en mi vida como algo importante entre las muchas circunstancias que me han ocurrido.

Sin duda no es frecuente que le pasen a uno cosas por el estilo. Es realmente la guerra. Los sentimientos del momento son un tanto aterradores. No por miedo personal. Sí por miedo de no saber cómo vamos a salir de todo esto. Vivir de cerca una acción terrorista es el mejor medio de no creer para nada en esos métodos. Me acordé de una charla con Manuela en que me decía de la frustración que siente cuando ve a los chicos pobres muriéndose de frío con los pies descalzos en el invierno mendocino. ¡El mismo sentimiento de impotencia! ¿Qué hacer para que las cosas no sean así? Y esto se hace aún más fuerte cuando uno se encuentra con familiares de los muertos (de los destrozados mejor dicho) y uno se sigue preguntando ¿para qué cinco familias deshechas? ¿Para qué ideal de sociedad más justa se hace todo esto? En fin. Si siguiera podría caer en una cantidad de lugares comunes que ustedes ya conocen. Lugares comunes, que justamente por ser comunes responden al hombre común que tanta razón tiene a veces.

Todo esto no está escrito porque pueda pasárseme siquiera por la cabeza que ustedes intenten una justificación. Tan solo se los envío

como una serie de preguntas que uno en algún momento se hace con más fuerza.

Hace unos días hablaba con un amigo de los tantos que se ilusionaron con el proceso. ¡Cuántas decepciones! Y lo peor ¿qué nos queda? Personalmente tengo respuestas. Sé cuál es mi camino. Pero políticamente no. O quizá lo tenga si hago coincidir mis respuestas personales con la respuesta política. A ver si les aclaro un poco más las cosas. Cada día descubro con más fuerza lo importante que es trabajar con todo el espíritu en aquello que Dios nos llama. Y me repito. Hay que trabajar. Baudeleire (pavada de cita) dice por ahí que la inspiración consiste en trabajar toda la jornada. Esta conclusión que he sacado es muy fuerte y además muy verdadera. Tiene muchas consecuencias. Para Mario por ejemplo es estar absolutamente convencido de que su trabajo sirve. Y si a esta conclusión le damos más fuerza decimos que su trabajo de todos los días sirve políticamente.

El atentado al que me refiero ocurrió a principios de octubre de 1975 en pleno gobierno de Isabel.

El Obispado está situado en Avenida del Libertador 16199, última casa de una cuadra que se abre en plazoleta. Según pude reconstruir los hechos, enfrente a nuestro garaje, apostados detrás de un pequeño muro, armados de ametralladoras y granadas, miembros (creo que de Montoneros) esperaban el paso de dos patrulleros que habitualmente, terminada la guardia de la quinta presidencial, se encaminaban hacia Tigre. Les salió al paso de contramano una camioneta blindada y los integrantes de la patrulla policial fueron ametrallados y atacados por explosivos.

Yo esperé que terminara el tiroteo para bajar. Tal como relato en la carta a mis amigos Mario y Manuela me encontré con cuerpos destrozados y los atacantes subiendo a unos automóviles estacionados a unos cincuenta metros, sobre la vereda de la Catedral.

Uno de los policías todavía sobrevivía y murió en mis brazos gritando: «Salvame, salvame».

Con el tiempo hablé con algunos jóvenes que justificaron el atentado diciéndome que esos policías eran torturadores en Tigre… Fue inútil explicarles que aunque lo que decían fuera verdad (lo cual no tenía visos de ser verosímil dado que eran simples vigilantes y algún sargento), una venganza de esa magnitud no era cristiana ni evangélica.

A los pocos días desde el obispado tomamos contacto con las esposas e hijos de los muertos. Todas personas muy pobres… y totalmente desoladas.

1.3.4. OTROS HECHOS DOLOROSOS QUE VIVÍ

Una mañana de febrero de 1976 el padre Jorge Rotondaro me llamó por teléfono desde Tigre y me dijo: «Mataron a Pancho Soares». Pancho era un sacerdote extraordinario. Pobre, austero, servicial. Gran confesor y por lo tanto hombre de consulta de personas de todas las clases sociales.

Cuando en la diócesis de San Isidro se planteó un éxodo de sacerdotes por discrepancias ideológicas con el obispo, él se quedó. Eligió el camino del diálogo y el entendimiento con el obispo y sobre todo no abandonar a los pobres que en esos tiempos iban poblando los barrios de Carupá en San Fernando. Lo mataron a la madrugada. Golpearon la ventana de su cuarto y cuando abrió le metieron un balazo en la cabeza. A su hermano discapacitado lo hirieron gravemente y a los pocos días murió.

Monseñor Aguirre estaba con fiebre, pero se levantó de la cama y fue a celebrar misa de cuerpo presente, bajo un alero, al aire libre, frente a una multitud.

El padre Pedro Oeyen ha escrito un libro, *Sangre en la Iglesia* , (2512) sobre este hecho que, aunque nunca se pudo probar, siempre se supo que había sido perpetrado por grupos parapoliciales.

El padre Soares había asistido días antes al entierro de dos sindicalistas y había hablado contra la violencia desatada en el país, y sobre la máxima responsabilidad de quienes teniendo que cumplir la ley, cometían crímenes.

Otra experiencia fue la vivida por el padre Aníbal Coerezza, a quien fueron a llevárselo de la parroquia. Un llamado providencial al Obispado logró que el mismo obispo se apersonara en el lugar e impidiera ese secuestro. Le salvó la vida. Después el padre Aníbal tuvo que irse por un tiempo del país.

En las averiguaciones posteriores que hicimos desde el Obispado comprobamos que se trataba de un grupo de tareas del Ejército. Y ciertamente nadie pudo garantizarle al obispo que se iba a respetar la vida del padre Aníbal.

Más allá de lo que ocurría en San Isidro, en La Rioja las Fuerzas

de Seguridad mataron a dos sacerdotes y se vivió el trágico asesinato de monseñor Enrique Angelelli. A lo que hay que añadir la masacre de los padres palotinos, la desaparición de dos religiosas francesas y tantos hechos que afectaron a familias católicas con gran compromiso eclesial.

Pero queda claro lo difícil que era ejercer el ministerio sacerdotal tratando de no involucrarse con ninguna ideología, visitando las cárceles, consolando a los familiares de desaparecidos o de atentados terroristas, y con un horizonte argentino totalmente incierto, en el que era casi imposible encontrar respuestas humanas. Justamente era en esos momentos en que la fe se hacía imprescindible para insertar tanto sufrimiento en el misterio de la muerte de Jesús.

En esos dificilísimos años, monseñor Zazpe afirmaba que existía una «Argentina secreta» que sufría sin poder tener expresión oficial, que no era complaciente ni con unos ni con otros, pero silenciosamente iba gestando los auténticos cambios que derivaron en nuestra democracia. Era la Argentina que estudiaba, trabajaba y preparaba un futuro posible. Era el país que más que creer en el cambio total repentino, creía que la totalidad se construye intentando perseverar en los cambios parciales. Era el país que miraba con asombro e impotencia la violencia instaurada. Quizás ese país se ilusionó en el encuentro de Perón y Balbín en la casa de Gaspar Campos porque creyó en una posible instauración de una democracia basada en el diálogo de quienes habían sido empedernidos opositores. Ese encuentro tuvo un potencial de reconciliación impresionante, pero una vez más asistimos al fracaso de una posible refundación republicana.

Todos cometíamos errores, pero la clave estaba en seguir salvando lo salvable. Al fin y al cabo, la democracia la instauraron todos aquellos que se quedaron y siguieron creyendo en la política (2513) y no en el poder de las armas.

1.4. ¿Cuánto se sabía sobre la represión?

El golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 estaba en la boca de todos los argentinos. Los políticos podrían haber encontrado una salida democrática, pero ellos mismos en su mayoría, tanto peronistas como radicales, prefirieron dejar actuar a los militares. Todos los historiadores con cierto prestigio muestran la inviabilidad del gobierno de Isabel Perón. Había en la ciudadanía en general un cierto hartazgo de la violencia protagonizada por distintos grupos de guerrilla como de las organizaciones del Estado paralelas (la Triple A).

La economía era un verdadero desastre, con una inflación altísima y una pobreza que avanzaba.

También los movimientos guerrilleros festejaron el golpe porque pensaron que el pueblo se iba a hartar más rápidamente de gobiernos no democráticos.

En el contexto eclesial no hubo posiciones uniformes. Algunos obispos reaccionaron ante la detención de sacerdotes o laicos comprometidos, pero creo que la mayoría confiaba en el «catolicismo» de las Fuerzas Armadas. Conversando alguna vez con obispos de Brasil, me decían que los militares de ese país tenían más bien fama de masones y la Iglesia en principio sustentaba una posición crítica hacia ellos. Aquí, por el contrario, se pensaba que el catolicismo tenía fuerte vigencia entre los militares y se tendía a no desconfiar de ellos. Sin embargo, frente a las múltiples denuncias recibidas, muchos obispos empezaron a criticar los métodos de represión y en marzo de 1977 se dio a luz una fortísima declaración denunciando las torturas, los secuestros de personas, las desapariciones, etc. Justo al día siguiente de su publicación hubo un fuerte atentado terrorista que mató al almirante Lambruschini. Los militares reaccionaron fuertemente contra los obispos diciéndonos: «Vean a quienes defienden ustedes con sus declaraciones».

Un hecho a destacar es que cuando se realizó la Asamblea de mayo del 77, el anciano cardenal Caggiano nos visitó y tuvo una enorme influencia en que se redactara esa declaración, porque tomó largamente la palabra para describir las acciones inhumanas en las que estaba cayendo el gobierno, a las que calificó de inaceptables y alentó a que todo el Episcopado se pronunciara con esa fuerte declaración.

Creo importante consignar que el secretario del cardenal Caggiano era el padre Graselli, a la vez capellán militar, quien estaba informado de todo lo que sucedía en el ejército.

Y es aquí donde debemos señalar los problemas de conciencia que se enfrentaban en ese tiempo. El caso de Graselli es paradigmático, ¿qué era mejor?: ¿irse de la capellanía o desde allí informar a los obispos o a sacerdotes amenazados y ayudar a salvar vidas? Concretamente puedo dar fe que siendo yo sacerdote lo llamé a Graselli para consultar sobre el peligro que pudiera correr una persona y a las pocas horas me contestó: «Dígale que se vaya del país lo antes que pueda». Tanto esa persona como yo le quedamos por demás agradecidos.

Si tuviera que hacer un juicio más concreto sobre esos años, diría que algunos obispos sabían claramente lo que ocurría. Otro grupo, más cercano al Vicariato Castrense, creía en la teoría de los excesos. La misma afirmaba que en toda guerra se cometen excesos y que no había que confundir la necesaria y legítima represión de la violencia ejercida por el Estado de los excesos de «algunos» grupos que ejercían la represión.

Creo que el Episcopado en su conjunto no tenía conciencia clara de que estábamos ante métodos represivos totalmente inmorales y concebidos como un sistema orgánico.

Fue un profundo error del Episcopado y en lugar de enfrentar abiertamente la represión hizo una opción por las gestiones.

Estas eran de dos tipos. Cartas de reclamo frente a denuncias recibidas y acciones concretas para ocultar y salvar algunas vidas. Tanto desde la Nunciatura como desde diversos obispados se actuó de ese modo, visitando a los presos, consolando a las familias, ayudando a salir ocultamente del país a personas perseguidas.

La sensación que teníamos era que, para los militares, la Iglesia como tal era sospechosa, ya que desde sus grupos de jóvenes habían surgido muchos miembros de las fuerzas guerrilleras. A algunos sacerdotes se les iba a escuchar sus homilías y de hecho muchos de ellos fueron detenidos y una considerable cantidad tuvo que exiliarse.

1.5. Posiciones dentro de la Conferencia Episcopal Argentina

Es sabido que obispos como Novak, De Nevares, Angelelli, Hesayne, Scozzina, Devoto, plantearon desde el inicio del golpe militar una posición de claro enfrentamiento denunciando los graves atentados contra los derechos humanos. Algunos de ellos, en sus denuncias, prescindían de la Conferencia Episcopal e incluso adhirieron a distintas organizaciones, algunas de carácter ecuménico, que se habían conformado con ese objetivo. Esa actitud no estaba bien considerada por la mayoría de los obispos que pensaban que en esta materia se debía obrar siempre corporativamente.

Tal como hemos dicho, esta posición se reflejó en la declaración de mayo de 1977.

En esa línea estaba otro grupo de obispos entre los cuales ubico a Zazpe, Iriarte, Kemerer y Laguna, que si bien concordaban con esa posición no querían obrar aisladamente sino en consonancia con la Conferencia Episcopal. Personalmente me incliné por esta posición.

También estaba el grupo más conservador que priorizaba la «lucha contra el marxismo» y creía en la buena fe de los «militares católicos». Un apoyo total lo brindaba el provicario castrense, monseñor Bonamín y en esa línea estaban fundamentalmente monseñor Tortolo, Sansierra, Plaza.

Tal como hemos dicho, creían en la teoría de los excesos, la cual negaba una posición preconcebida y organizada en base a las torturas.

Además, la persona de Videla, católico confeso, era para muchos obispos, y también para muchos políticos y dirigentes, una cierta garantía, porque se corría el riesgo que un ala más dura del Ejército (p. e. Menéndez) tomara el control total y aun se desconfiaba del mismo Massera del que se sospechaba su adhesión a la masonería.

Estas situaciones internas se vivían con mucha tensión y desembocaron en que asumiera la presidencia el cardenal Primatesta. Este era un fiel representante del pensamiento de la mayoría de los obispos que privilegiaban las gestiones a las declaraciones.

Un detalle a tener en cuenta es que, en los años setenta, una gran cantidad de obispos todavía formaban parte de generaciones sacerdotales que habían ingresado a los seminarios en el tiempo de su infancia. Es decir, no habiendo vivido su juventud «en el mundo», la formación que habían recibido era predominantemente religiosa y poco habían profundizado los temas sociales. En el gobierno de sus diócesis apenas sostenían diálogos con políticos o personas comprometidas en el orden social.

Este hecho se volcaría después en el cuerpo episcopal. Por eso una mayoría de los obispos tenía opiniones más formadas para el orden religioso, educativo, catequético y litúrgico, pero no veían con tanta claridad que hubiera necesidad de darle mayor trascendencia a lo que versara sobre cuestiones políticas.

1.6. Obispo en Rafaela

1.6.1. VISITA A LOS DETENIDOS

Cuando asumí la diócesis de Rafaela, en marzo de 1977, en una reunión con monseñor Zazpe (Santa Fe) e Iriarte (Reconquista), me advirtieron sobre la necesidad de ocuparme de los detenidos por el gobierno militar. Ya había pasado más de un año del golpe militar y en la diócesis de Rafaela había algunos desaparecidos y cerca de veinte detenidos en las cárceles de Coronda, La Plata, Villa Devoto y Caseros en Buenos Aires.

Comencé por celebrar una misa todos los meses con los familiares. También ayudamos económicamente a quienes tenían que viajar para ver a sus hijos. Y destinaba dos o tres semanas al año para hacer las recorridas por estas distintas cárceles. En realidad la liberación de estos hermanos presos demoró mucho tiempo (tres o cuatro años a los que no tenían condena). Recién después de Malvinas comenzaron a soltar a algunos presos.

Fuimos muchos los obispos que realizábamos estas visitas. De hecho, más de una vez en las cárceles me encontraba con alguno de ellos. Recuerdo que los consejos de Zazpe me llevaron a tomar muchas precauciones, como por ejemplo cambiar de lugar las sillas del salón que me asignaran, abrir las ventanas, hablar en voz baja. Había que evitar las posibles grabaciones que pudieran realizarse en esos momentos.

En alguna ocasión me quisieron ceder la entrevista a través de un vidrio y con un audífono, a lo cual me negué rotundamente, reclamando el derecho a conversar cara a cara con el entrevistado.

Terminaba esos días demolido. Los sufrimientos de los detenidos eran muy grandes. Al menos podíamos brindarles cierto consuelo espiritual.

Normalmente cuando visitaba las cárceles llevaba objetos religiosos que no terminaba de saber si llegaban a destino. El régimen al que los presos estaban sometidos era muy cruel. No podían ni siquiera leer. Por eso a la cárcel de Coronda llevé un ejemplar de los Evangelios para cada uno de los presos y el jefe me permitió entregarlo en propias manos a los detenidos. Con el tiempo muchos me agradecieron ese gesto, diciéndome que fue la primera lectura que tuvieron desde que estaban prisioneros.

1.6.2. DETENIDOS EN RAFAELA

A los pocos meses (dos o tres) de llegar como obispo a Rafaela detuvieron a unos catorce jóvenes. Sería el mes de mayo de 1977. Cuando me enteré fui a ver al jefe de policía, quien me dijo que él no tenía nada que ver, que era gente que había venido de Santa Fe. Los padres de estos chicos vinieron a verme al obispado. Llamé al comando militar de Santa Fe. La respuesta telefónica fue que no sabían nada. A la semana desde ese comando me llamaron para decirme que los chicos habían aparecido y si quería podía visitarlos. Así lo hice. En presencia de un militar fueron interrogados por él mismo delante de mí acerca de si habían sido bien tratados. Todos

respondieron afirmativamente. Pero yo le dije al militar que deseaba conversar personalmente con cada uno de ellos. El militar dudó, pero no tuvo más remedio que acceder a mi pedido.

Cuando comencé a hablar con los primeros chicos me negaron haber sido torturados. Sin duda desconfiaban de mí. No podían saber cuáles eran mis intenciones. Eran varios muchachos y algunas chicas. Entonces con el cuarto cambié la pregunta y le dije: «¿Cómo hiciste para aguantar la tortura?». Me miró fijamente y me dijo: «Fue algo terrible». A mí eso me alcanzó para saber cuál había sido la verdad.

A lo largo de los años que duró la prisión visité a esos jóvenes en los centros de detención. Eran chicos y chicas de entre 18 y 20 años. En sus declaraciones bajo tortura habían delatado a algún sacerdote como posiblemente comprometido con ellos. Nunca habían formado parte de células guerrilleras. Solo tenían pensamientos de izquierda y habían empezado a trabajar en barrios pobres. Algunas chicas incluso fueron violadas en el tiempo de detención. Mi relación con esos chicos continuó cuando obtuvieron su libertad. Incluso pude casar a algunos de ellos.

En un capítulo aparte cuento cómo Hugo Suppo, uno de los detenidos, pudo escapar milagrosamente de las torturas. Él mismo me dijo que en una de las torturas llegó alguien diciendo que el obispo de Rafaela había llamado telefónicamente y que ese hecho llevó a la suspensión de las torturas.

La realidad era que los militares habían tomado conciencia de que eran jóvenes que no implicaban ningún peligro para la sociedad. Los dejaron detenidos algunos años (tres o cuatro) y luego recobraron su libertad.

1.6.3. RELACIÓN CON LOS MILITARES

A los pocos días de hacerme cargo de la diócesis de Rafaela me tocó bendecir una pequeña cárcel recién construida en la ciudad.

Vinieron las autoridades de Santa Fe y entre ellos algunos militares, quienes manifestaron mucho interés en tener una charla conmigo. Me citaron telefónicamente pidiéndome si podía acudir al Comando radicado en la Capital de la provincia. Allí fui recibido muy cordialmente por el comandante, quien luego de una charla de carácter más bien trivial me llevó a su despacho. En el mismo se encontraban otros tres jefes militares. La conversación pasó entonces a ser realmente seria. Alguno de ellos se identificó diciéndome que

estaba a cargo de los servicios de inteligencia de la provincia. Hablaron largamente de los hechos delictivos protagonizados por distintos grupos guerrilleros, del aterrizaje del avión secuestrado por el ataque de Montoneros al cuartel de Formosa, que había tenido lugar en un campo situado a pocos kilómetros de Rafaela y por fin de la infiltración de los grupos subversivos en el seno de la Iglesia.

Apareció entonces una lista de sacerdotes de la diócesis de Rafaela y me dijeron que cinco de ellos, cuyos nombres y apellidos me pasaron, estaban siendo investigados por diversas acusaciones. Siempre en un tono muy amable pero de mucha seriedad, la conclusión fue, palabras más o menos, la siguiente: «Usted es un obispo nuevo, no lo conocemos, creemos que como usted viene de afuera es bueno que tenga conocimiento del posible involucramiento de estos sacerdotes en hechos subversivos. Por lo tanto o se ocupa usted o nos ocupamos nosotros».

Por supuesto que salí de la reunión visiblemente preocupado. Es verdad que no conocía la acción de los sacerdotes, pero también sabía que muchas denuncias que llegaban a los servicios de inteligencia se basaban en meras suposiciones.

Luego de rezar mucho y sobre todo de encomendarme a la Virgen de Guadalupe, Patrona de Santa Fe, mi decisión fue llamar a cada uno de los sacerdotes y hablar con toda claridad con ellos. Porque a partir de los informes que poseía inteligencia militar nadie podía tener seguridad. Bastaba que alguien figurara en una lista para que cualquier comando armado lo pudiera secuestrar.

Mi conversación con cada uno de ellos fue muy seria, ofreciéndoles incluso salir del país. Solo uno aceptó este ofrecimiento, que lo concretamos, porque además se fueron sucediendo otros detenimientos que lo involucraron.

¿Y los cuatro restantes? Yo les pedí que me hablaran con la mayor sinceridad posible. Si bien reconocieron tener pensamientos de izquierda, ninguno había participado en grupos de lucha armada. Se quedaron en la diócesis pero entendieron que los tiempos no eran fáciles y debían cuidarse mucho en posibles homilías o declaraciones que rozaran lo político.

Pero lo que me parece importante clarificar es la problemática de conciencia de un obispo ante semejantes hechos. Si yo hubiera tomado una posición de denuncias públicas ciertamente no hubiera arriesgado mi vida, pero sí la de estos sacerdotes. Una terminología que concluía:

«O se ocupa usted o nos ocupamos nosotros» era suficientemente clara para que entendiera que estaba en juego la vida de ellos.

¿Cómo resolver el problema de mi conciencia? Evitando declaraciones y concentrándome en las gestiones de ayuda a quienes corrían peligro.

En otro capítulo cito la ayuda que brindé a Hugo Suppo. El mismo día entregaron a una familia el cuerpo de un joven muerto, presumiblemente suicidado en la cárcel. Era más que seguro que la muerte no fuera producida por suicidio, sino por excesos en la tortura. Hubiera correspondido pedir una investigación médica sobre este hecho. Esa misma noche, yo debía encontrarme con Hugo Suppo. Tuve que optar. El otro joven ya estaba muerto. Hugo no. Si yo hubiera reclamado esa investigación para aclarar las causas de esa muerte, todos los servicios se volcarían a una persecución de mi propia persona siguiendo cada uno de mis pasos. Por lo tanto no hubiera podido ayudar a Suppo.

Y como este podría contar innumerables casos que nos llevaban a tener que obrar en conciencia, optando por el mayor bien de las personas a las que podíamos ayudar.

Hubo obispos que desde el principio tuvieron una visión más profética e históricamente son dignos de admiración. Pero cada uno tenía que hacer sus opciones según su conciencia le dictara.

1.6.4. SALVAR UNA VIDA

No recuerdo exactamente la fecha, pero me imagino que habrá sido abril o mayo del 77. Yo estaba de visita pastoral en el pueblo de Arrufó. Desde Rafaela vino a buscarme el padre Alcides Suppo para decirme que un joven, que no era pariente de él pero se llamaba Hugo Suppo, se había escapado del lugar donde lo habían detenido y quería verme. Volví a Rafaela. En concreto, ese chico durante una sesión de tortura había simulado desmayarse. Suspendieron la tortura y lo enviaron al hospital con una custodia. Cuando este cuidador se distrajo, él se quitó el suero y se escapó. Estuvo varios días dando vueltas. Al final se refugió en el campo de un pariente. Y quería verme esa noche. Yo volví de Arrufó a Rafaela. Esa tarde viajé para hablar con monseñor Zazpe. Y hasta crucé a Paraná para ver a monseñor Tortolo. Se asombró, creo que sinceramente con cierta ingenuidad, de que aún continuaran las torturas. Pero fue muy claro al decirme: «Una vida vale mucho. Hacé lo posible para salvar a ese joven».

Yo tenía tan solo tres meses de obispo. Estaba muy desconcertado. A principios de mayo del 77 el Episcopado había aprobado un documento muy duro contra las torturas, y pidiendo con fuerza por el respeto a los derechos humanos. Decidí enfrentar el problema. Esa noche en un lugar predeterminado del campo me encontré con el muchacho. Me hice acompañar por mi gran amigo el padre Osvaldo Reggiani. Charlamos un rato y me pidió que lo salvara. Las sesiones de tortura habían sido horrendas. Lo hice subir al auto y viajamos toda la noche a Buenos Aires. Al final desembarcamos en San Isidro. Monseñor Laguna lo alojó en la casa de un capellán del Hogar de Ancianos Marín. Allí permaneció unos días. Yo volví a Rafaela.

Y hubo una intervención un tanto milagrosa que Laguna atribuyó a Santa Teresita. En la calle encontró una cédula de identidad perdida cuya foto era casi idéntica a la de este joven. Con esta cédula pudo viajar hasta San Pablo, donde el Comisionado por las Naciones Unidas lo acogió y le consiguió residencia. Así se salvó su vida.

Todavía recuerdo la angustia de ese viaje, pues si nos hubiera detenido un control policial pidiendo documentos a quienes viajábamos, no hubiéramos podido escapar. Este joven era buscado por todo el país.

Los relatos de las torturas eran espeluznantes y Hugo estaba aterrado de poder volver a ser detenido. Él pudo rehacer su vida un poco en Brasil y otro poco en Francia.

Nos hemos encontrado algunas veces en sus viajes a Argentina.

1.6.5. ALGUNOS HECHOS COMPLEJOS

Me hice cargo del gobierno de la diócesis de Rafaela el 19 de marzo de 1977. Ya he relatado mi difícil conversación con los militares.

Por otros medios tomé conocimiento que tiempo antes de mi llegada las fuerzas policiales habían allanado una capilla en el barrio Villa Podio, que había sido refaccionada y por lo tanto cerrada a los fieles durante el tiempo que duró la nueva construcción.

Pero ¿qué pasó? Durante una primera investigación la policía no encontró nada anormal. Pero en un segundo intento, antes de retirarse del lugar, un oficial vio un enchufe eléctrico y al investigarlo detalladamente encontró un botón que al apretarlo dio lugar a que una puerta corrediza disimulada en el piso se corriera. Se había construido un sótano secreto y aunque no encontraron nada adentro,

supusieron que fue pensado como un depósito para esconder armamento. ¿Quién podía pensar que una capilla podía servir como arsenal? El hecho fue relacionado con el aterrizaje del avión que trajo a los combatientes que atacaron el regimiento de Formosa y que teóricamente conseguirían armas a depositar en ese lugar.

Pasados más de dos años de haberme hecho cargo del obispado un día me visitaron dos fieles de una parroquia (creo que de Lehman) y me trajeron dos cajas que habían encontrado en el retablo del altar de la iglesia. Al abrirlas nos encontramos con cargadores de ametralladoras y otros objetos de carácter explosivo.

¿Qué hacer? Era un típico problema de conciencia para un obispo. Si denunciaba el hecho a las autoridades se desataría una investigación y posible persecución a los sacerdotes. Pero ¿qué otro remedio me quedaba? Yo no podía tirar eso en un descampado porque pondría en riesgo a las personas que lo encontraran.

Decidí visitar a la Virgen de Guadalupe en Santa Fe y luego apersonarme en el Comando Militar. Y hablé con franqueza explicando lo que habíamos encontrado pero pidiendo el favor de evitar una investigación exhaustiva. El hecho de querer entregar ese material al ejército deseaba revelar de mi parte la buena voluntad de la Iglesia en no involucrarse en actos de violencia. Además habían pasado ya dos años de mi estadía en Rafaela y prácticamente la guerrilla estaba desarticulada.

Encontré mucha comprensión en el jefe militar, quien me pidió que le hiciera llegar el material y luego él enviaría dos subalternos para observar el lugar. Así lo hicimos. Cuando el padre Reggiani llevó las cajas a Santa Fe en su auto, al llegar le dijeron que podrían haber explotado en el camino.

Parece ser que el contenido era más serio de lo aparentado. El jefe del ejército cumplió con su palabra y no se inició ninguna investigación demasiado seria y ninguna persecución a miembros de la Iglesia.

1.7. Los juicios a las Juntas Militares

Raúl Alfonsín durante su campaña previa a las elecciones durante 1983 había prometido juzgar a las cabezas de la dictadura militar inaugurada en 1976. Por el contrario, los candidatos justicialistas prometían impunidad.

Llegado al gobierno Alfonsín constituyó primero la Conadep,

comisión que investigaba las transgresiones a los derechos humanos a partir de 1976. Esto ya era bastante, pero podemos preguntarnos por qué quiso salvar al gobierno constitucional de Perón e Isabel si durante este la Triple A, sustentada y apoyada por ese gobierno, había cometido graves faltas al margen de las leyes.

El primer intento de Alfonsín fue que la misma justicia militar se hiciera cargo de los juicios. Pero los militares se eximieron de la responsabilidad de juzgar a sus pares y esto obligó al gobierno a constituir un tribunal especial que llevó a cabo los juicios y las condenas a los principales responsables de las tres armas.

La jerarquía de la Iglesia «fue tanteada» para ver si quería participar en los juicios acusando a los responsables. La respuesta fue negativa. La misma puede ser mal o bien interpretada. Una primera visión sería «se lavaron las manos». Otra, para un sacerdote en un conflicto siempre es mejor reservarse para una posible mediación.

Como iniciativa personal, monseñor Esteban Hesayne se presentó en el juicio, acusando de graves faltas a los derechos humanos perpetradas contra miembros de la Iglesia.

Frente a diversos levantamientos militares de personas de menor jerarquía, el gobierno de Alfonsín se vio obligado a pactar, logrando aprobar las leyes de punto final y obediencia debida.

Luego el gobierno de Menem proclamó los indultos, tanto a dirigentes guerrilleros como a las cabezas de los gobiernos militares. Esta actitud dividió aguas entre los obispos. El cardenal Quarracino, muy cercano al gobierno de Menem, aplaudió esta medida. Él siempre había insistido con la idea de «ni vencedores ni vencidos». Otros obispos creímos que los indultos exacerbarían los ánimos de las diversas organizaciones que clamaban por una justicia más estricta respecto de lo ocurrido en la década de 1970.

Cuando llegó al poder el presidente Kirchner, dejó sin efecto las leyes de obediencia debida y punto final. Sin duda personas como Hebe de Bonafini y Horacio Verbitsky influyeron el ánimo del presidente, quien encontró en este tema una veta política redituable y se instituyeron tribunales federales en todo el país para juzgar a los militares de un modo detallado y persistente.

Cayeron tanto los grandes responsables como los personajes subalternos, sin distinguir, a mi entender, en muchos casos las diversas responsabilidades que pudieran haber tenido en la comisión

de delitos.

Muchos pasaron años detenidos sin sentencia, otros por mínimas acciones, como por ejemplo haber ido a buscar a su casa a un sospechoso y trasladarlo a una cárcel, recibieron también distintas condenas.

1.7.1. MI PENSAMIENTO

En primer lugar, teniendo como objetivo fundamental la reconciliación de los argentinos anoto algunas ideas que me vienen a la mente.

- **LA IRRESPONSABILIDAD DE LOS POLÍTICOS**

Cuando tuvimos que actuar en la crisis de 2001 se nos hizo muy claro que los políticos se habían constituido en una especie de clase social que se autodefendía de las acusaciones de la sociedad. En lugar de priorizar el bien común, que debe ser el objetivo principal de la política, muchas veces primó el bien parcial de la clase política.

Es bien sabido que en 1976, frente a la inoperancia y el desastroso gobierno de Isabel, los políticos que hubieran podido encontrar una solución institucional (Luder, Allende, acuerdo entre los partidos para reemplazar a Isabel) prefirieron, una vez más, dejar actuar a los militares. La frase de Ricardo Balbín diciendo que ellos no tenían soluciones, le dejó la puerta abierta al golpe.

Sin embargo, nunca los políticos reconocieron esta responsabilidad. Y de hecho Alfonsín excluyó al gobierno de Perón e Isabel de los juicios, aunque estaba bien comprobada la acción de fuerzas paramilitares en ese período.

Pensando en la reconciliación, que necesariamente debe ser un proceso que tenga en cuenta toda la verdad y la aplicación de la justicia, no se debería haber omitido la responsabilidad de las acciones guerrilleras y de los grupos paramilitares antedichos. Sin duda fueron mucho más graves las atrocidades cometidas por quienes ejercían autoridad en tiempos dictatoriales. Comprendo las dificultades que tuvieron que enfrentar los jueces actuantes, pero creo que haber sometido a juicio a cerca de tres mil personas fue una exageración. El día que se pueda revisar la legitimidad de todos esos juicios pienso que se va a detectar un considerable número de injusticias.

Aunque ya lo he expresado claramente, me parece importante volver a insistir en la responsabilidad que nos ha cabido a los obispos

en no haber estado a la altura de las circunstancias. Se privilegiaron las gestiones, a veces con cierta ingenuidad.

En el período histórico posterior el Episcopado en dos oportunidades expresó explícitamente pedidos de perdón, tanto por medio de un documento público como en el Congreso Eucarístico celebrado en Córdoba.

Asimismo en la «Selección de documentos del Episcopado Argentino» titulado «Iglesia y democracia en Argentina» aparecen recopiladas todas las declaraciones y numerosos llamados a la reconciliación nacional a partir de la publicación de «Iglesia y Comunidad Nacional», documento que ya en 1981 el Episcopado publica llamando a la reinstauración de la democracia en nuestro país. Y a tal fin instituyó una Comisión de Diálogo integrada por monseñor Laguna, Galán, Castagna y Devoto, que trabajó arduamente convocando a todos los dirigentes políticos y sindicales.

Como lo que se suele conocer públicamente depende mucho de los medios de comunicación, muchas actividades de la Iglesia no tuvieron la suficiente publicidad. Pero vale la pena destacar que el trabajo de esa Comisión fue realmente precursor de la vuelta de la democracia en nuestro país.

Tengo una gran esperanza cifrada en la publicación de la historia de la Iglesia en la década de 1970, que está encarando la Facultad de Teología. Creo que la publicidad de la misma pondrá mucha claridad en lo que fueron las acciones eclesiales, las dificultades que tuvimos que encarar los obispos en ese tiempo y las acciones y omisiones de las que es necesario arrepentirse.

1.8. Algunos obispos

En este capítulo detallaré las características personales de algunos pocos obispos a quienes conocí más cercanamente en esos tiempos. Siempre es difícil hacer juicios sobre personas. Pero descuento que todos obramos en conciencia y con buena voluntad. Acertando a veces y equivocándonos otras. Lejos de mi ánimo culpabilizar a nadie. Pero considero que estas opiniones pueden ayudar a comprender lo que se vivió en la Iglesia en esta década.

1.8.1. CARDENAL RAÚL PRIMATESTA

Hablemos primero de Primatesta. Entre 1970 y 1990 era un hombre aceptado por todos los obispos. La Iglesia contaba entonces con dos cardenales, Primatesta y Aramburu. Pero el cuerpo episcopal

prefería a alguien del interior que representara más fielmente la vida de la Iglesia en la totalidad del país.

Cuando fui elegido obispo en 1977, entendí que el cardenal Primatesta era alguien en quien podía confiar. Sus consejos personales, cuando se los pedía, fueron de gran importancia para mí.

Una vez más las cualidades y modos de ser de las personas tienen un gran peso en la vida de las Instituciones. Si el Episcopado de ese tiempo eligió a Primatesta para que lo condujera, fue porque le atraía la actitud más componedora de su personalidad. No creo recordar en él expresiones altisonantes, frases fuertes o gestos violentos. Es más, recuerdo las anécdotas que lo pintan de cuerpo entero.

Una vez que él pasaba una situación muy delicada le pregunté cómo estaba y me contestó: «Mirá, Casaretto, estoy como los caballos en la tormenta, poniendo el traste para donde viene el viento».

En una oportunidad le consulté por un conflicto que yo tenía que resolver. Recibí un consejo de oro que apliqué a lo largo de toda mi vida: «No tomes ninguna medida drástica porque vas a victimizar a los que están obrando mal. Pero eso sí, vos sé muy claro para marcar donde está el bien y donde el mal. La gente tiene derecho a saber lo que piensa el obispo y vos tenés obligación de orientarla».

Primatesta tenía una gran virtud que pudo ser también su gran defecto: era paciente, creía que el tiempo solía solucionar la mayoría de los problemas. Todos sabemos que a veces es así y otras no tanto. Quizás esa sabiduría campechana lo inhibió de haber actuado con mayor firmeza frente a los problemas de la relación con la dictadura. Como ya lo hemos dicho, fue un claro representante de la opinión generalizada del Episcopado: gestiones más que declaraciones. Era un hombre humilde y cercano. No tanto un profeta, más bien un sabio. Pero estaba siempre atento a lo que ocurría en el país. Y cuando tuvo la clara visión de que íbamos a la guerra con Chile, no reparó en esfuerzos, diálogos, viajes y todo lo imaginable para evitar ese conflicto.

La figura del cardenal fue importante hasta el final de su tiempo activo. En 1998 el Papa aceptó su renuncia. En el período anterior a la misma presidió la Pastoral Social del Episcopado. Ya en esos tiempos su convicción en cuanto a los estilos de acción pasivos no tenía tanto rédito en el Cuerpo Episcopal. Cuando se produjo la crisis de 2001, los obispos prescindieron de la Pastoral Social que por su naturaleza debía ser la comisión interviniente en lo que fue el Diálogo Argentino

y decidieron nombrar una comisión episcopal específica que tomara a su cargo esa misión.

Condujo al Episcopado hasta bien entrada la democracia y lo hizo siempre con gran serenidad, evitando conflictos inútiles.

1.8.2. NUNCIO APOSTÓLICO PÍO LAGHI

La otra personalidad que intervino en lograr la paz con Chile fue el después cardenal Pío Laghi. Siempre estuve cerca del entonces Nuncio Apostólico. Lo conocí en un viaje a Río Gallegos y Ushuaia a poco tiempo de su llegada. Su secretario había enfermado y le pidió a monseñor Aguirre que yo lo acompañara cumpliendo esa función.

Nunca había tratado con un Nuncio Apostólico. En el vuelo comenzó tuteándome y dirigiéndose a mí con toda cercanía. Me explicó que hacía ese viaje porque había muerto el obispo y debían nombrar un sucesor. Y me pidió que entrara en confianza con los sacerdotes jóvenes y a la vuelta le informara cómo los veía, cuáles eran sus inquietudes y si sugerían nombres para el posible nuevo obispo del lugar.

En pocas horas entramos en confianza. Estaba leyendo *El 45* , libro de Félix Luna, para entender al peronismo. Había llegado a la Argentina después de haber cumplido una difícil misión en el Estado de Israel.

Era muy deportista y gran jugador de tenis. Esto le daba un signo de normalidad, pero tal como me dijo en los últimos años de su vida, fue causa de la mala imagen que se formó de él por haber jugado con algunos líderes del proceso militar.

Laghi se encontró con un episcopado de tendencia conservadora y contribuyó con mucha intensidad a revertirla. Alguna vez me expresó que el deseo de Pablo VI era el de un mayor aggiornamento de nuestra Iglesia con el Concilio. Veníamos de un Nuncio Apostólico temeroso de los cambios, monseñor Lino Zanini, y Laghi con mucha rapidez aceleró el nombramiento de obispos más cercanos al pensamiento conciliar.

Estaba deslumbrado con los argentinos, pero no entendía por qué no conseguíamos canalizar los innumerables dones con que Dios nos había bendecido. Sí admiraba a algunos dirigentes concretos, pero criticaba la incapacidad de unirnos y encontrar caminos juntos.

Con los militares se enfrentó innumerables veces. Alabó la

declaración del Episcopado de mayo de 1977, en la que denunciamos con fuerza la violación de los derechos humanos por parte del gobierno. Muchas veces lo oí lamentarse porque el Episcopado no continuó trabajando más intensamente en esa línea. En la dictadura salvó innumerables vidas. Trabajó en consonancia con el entonces embajador de Venezuela, doctor Ernesto Santander.

Recuerdo que con monseñor Laguna y a pedido del obispo de Salta, monseñor Pérez, Laghi nos orientó para que yo personalmente, de modo disimulado, introdujera en la Embajada de Venezuela a un señor llamado Pfister, a quien habíamos escondido durante un tiempo en una parroquia. Esto era constante en esos tiempos y Laghi personalmente acompañaba en el automóvil de la Nunciatura a numerosas personas que iban al exilio.

Sobre esta cuestión dos periodistas, Bruno Pasarelli y Fernando Elenberg, escribieron un extenso libro en el que contestan las críticas hechas a Laghi en el tiempo que estuvo entre nosotros. (2514)

Tuve a mi cargo la presentación de dicho libro en Roma y respondí muchas preguntas de periodistas italianos y argentinos allí presentes.

Sin duda, el Papa no tuvo en cuenta las críticas que Laghi había recibido por distintos grupos de argentinos. Lo nombró Nuncio Apostólico en Estados Unidos y luego lo hizo cardenal prefecto de la Congregación para la Educación. Cuando iba a Roma, siempre lo visitaba. Como buen hombre de Dios ofrecía al Señor y unía a su Cruz las propias cruces que padecía por las críticas de algunos argentinos, país al que trató de servir con extraordinaria entrega.

Una vez más, en toda vida encontramos luces y sombras. Cuando uno traba una relación de amistad con alguien, puede llegar a tener una mirada más abarcativa, un conocimiento interno más amplio que nos permite ver, como en el caso de Laghi, que las luces que puso en la Iglesia argentina superaron con creces las sombras e imprudencias en las que hicieron hincapié algunos de sus detractores una vez terminada la dictadura.

Ciertamente la gran luz con que nos alumbró fue haber convencido a Juan Pablo II que interviniera en la mediación para evitar la guerra con Chile.

1.8.3. MONSEÑOR ANTONIO MARÍA AGUIRRE

Podría escribir largamente sobre su personalidad porque fue para

mí un verdadero padre. Me ordenó sacerdote y me tuvo siempre como colaborador cercano. Me limito a los objetivos de este testimonio sobre la década de 1970.

En 1976, monseñor Aguirre recibe un llamado telefónico desde la comisaría de Olivos donde le aclaran que está el padre Aníbal Coerezza. El obispo de San Isidro se hace presente en la comisaría y evita que un comando de militares se lo lleve. El obispo les dice que si se lo llevan al padre él lo va a acompañar.

Ese comando había llegado a la parroquia y un feligrés avisó al comisario que conocía bien a Coerezza. Se hizo presente allí y pidió que todos fueran a la comisaría. Con la presencia del obispo se evitó que se llevaran al padre Coerezza.

El obispo escribió una carta muy fuerte al general Videla y fue convocado por Suárez Mason a Palermo para darle explicaciones. Se le dijo que para salvar al padre, mejor sería sacarlo por un tiempo del país porque nadie podía garantizar que no fuera detenido por algún comando que lo tuviera en alguna lista.

De esa manera el padre Coerezza «fue salvado» por monseñor Aguirre a quien siempre le estuvo agradecido y reconocido. Coerezza pasó más de un año haciendo cursos en Medellín y luego retornó al país.

A pesar de su gran molestia por la violencia existente y su mirada de gran desconfianza hacia las acciones guerrilleras, el obispo siempre defendió a los sacerdotes que estaban bajo su jurisdicción. En esos años un sacerdote que amparaba a personas cercanas a la violencia, junto con un grupo de fieles, «tomó» la parroquia y resistió el pedido de traslado que le había expresado el obispo. Monseñor Aguirre, muy de madrugada, decidió presentarse en el lugar sin compañía alguna y terminó convenciendo al párroco de que abandonara esa actitud antieclesial.

Desde el golpe de los militares su salud empezó a decaer y no tuvo excesivo protagonismo dentro del Episcopado. Había quedado muy abatido por la crisis vivida en su propio clero y se ocupó mucho de su seminario (por cierto muy fructífero) desentendiéndose de la realidad del país.

1.8.4. MONSEÑOR JUSTO LAGUNA

Tuvo un protagonismo creciente en la defensa de los derechos humanos. Muy cerca de Pío Laghi colaboró en salvar muchas vidas.

Participó en una Comisión creada por el Episcopado para llevar al Gobierno las peticiones de las víctimas. Tal como lo manifestó reiteradas veces, esa Comisión fue un verdadero error. En Chile, en cambio, la Iglesia acertó creando la Vicaría de la Solidaridad de destacadísima acción frente a Pinochet.

Creía que era la misma Conferencia Episcopal la que debía encarar una acción más firme ante los militares y no los obispos aisladamente.

Laguna era un hombre de diálogo y hablaba con los militares. En el principio no tenía conciencia de la magnitud de la represión. Yo todavía era sacerdote, muy amigo y muy cercano a él cuando fue derrocada Isabel. A ambos el golpe militar nos pareció una locura. Pensábamos que había que encontrar soluciones dentro de la misma democracia. Nos había parecido una barbaridad la liberación de los guerrilleros que protagonizó Cámpora. Teníamos la sensación que iba a ser muy difícil evitar una guerra civil. Pero ambos creíamos que el marco institucional era el más adecuado para reprimir la violencia. Como tantos argentinos comprendíamos la debilidad del gobierno de Isabel, pero deseábamos un «golpe institucional» que permitiera que miembros del Legislativo o el Judicial se hicieran cargo del gobierno. Fueron deseos frustrados.

Laguna intervino mucho en la redacción de «Iglesia y Comunidad Nacional» y luego presidió una Comisión de Reconciliación en pro de la democracia que fue un instrumento eficacísimo del retorno al orden institucional. Gran amigo de Alfonsín, le acompañó a lo largo de toda su vida, ayudándolo también espiritualmente y en su retorno a la recepción de los sacramentos.

1.8.5. CARDENAL EDUARDO PIRONIO

Conocí al cardenal Pironio siendo su alumno en el Seminario de Villa Devoto. Él era rector, pero además dictaba el tratado de la Santísima Trinidad. Era un sacerdote que plasmaba admirablemente su dimensión espiritual en rasgos de humanidad realmente notables. Siempre me impresionaron los sacerdotes plenamente humanos. Creo que fueron el prototipo de lo que yo buscaba en mis años de formación.

Fue obispo auxiliar en La Plata y luego titular de Mar del Plata. Pero pronto fue llevado al CELAM como secretario general y luego presidente. Se interiorizó fuertemente de la problemática de este tercer mundo sin dejar de hablar con nadie, violentos, no violentos,

avanzados, conservadores… el diálogo era su principal motivación.

Pironio era un hombre sufrido. Uno siempre tenía la sensación de que se apropiaba de los problemas que le presentaban. No era de los que escuchan indiferentes, sino más bien de los que comparten en serio. Ante todo sabía escuchar. Les daba a las cuestiones planteadas su verdadera dimensión. Era un hombre de decisiones lentas y, por eso, los que lo conocíamos nunca esperábamos respuestas improvisadas, sino más bien la posibilidad de ampliar el panorama de la situación. Cuando uno conversaba con él, sabía que más que con respuestas se iba a encontrar con nuevas preguntas.

Fue un personaje fundamental en su tiempo. Admirado por Pablo VI, interpretó el transitar doloroso de ese Papa, que en el posconcilio, ante la crisis eclesial más importante del siglo XX, entendió que el único camino para la renovación seria de la Iglesia pasaba por el diálogo.

Censurado por los más conservadores por no tomar medidas drásticas frente a algunas desviaciones, Pironio sabía perseverar en su intento por no cerrar el camino a nadie.

Más de una vez, en algunos de esos «encuentros calientes» en Latinoamérica, yo lo veía sufrir y ofrecer sus sufrimientos, pero siempre intentando que las puertas no se cerraran.

Su fama de santidad ha posibilitado que su causa de beatificación se haya encaminado. Sin duda en la Iglesia eso lleva su tiempo. Pero los que lo conocimos sabemos que tuvimos la oportunidad de codearnos con un hombre santo, guiado ante todo por la constante búsqueda de la voluntad de Dios. Justamente, esa dimensión fundamental que condujo su existencia lo inhibía frecuentemente de tomar decisiones apresuradas. Para él siempre había en las personas un nuevo matiz a considerar. En realidad, los santos deciden más con su testimonio que con sus determinaciones. Pironio era como un evangelio abierto.

Terminó su vida sobrellevando un cáncer duro de domar. Murió en febrero de 1998. Yo lo vi por última vez en noviembre del año anterior y recuerdo perfectamente mi última conversación. Me miró fijamente pidiéndome que rezara por él. Yo le dije, quizás inconscientemente: «Cardenal, ahora viene un tiempo de pura cruz». «Así es, Jorge, voy a seguir necesitando tu afecto, tu cercanía y tu oración». Espero haber respondido a su pedido. Lo que sí sé es que el mismo día de su muerte ante una oración mía pidiendo su intercesión,

viví un momento de fuerte experiencia de la presencia de Dios, en una situación particularmente difícil que tuve que enfrentar. Atribuí la solución de ese conflicto a la intercesión de Pironio en el mismo día de su muerte.

El Episcopado en general lo consideraba un hombre débil y que no ejercía debidamente su autoridad.

Tal como dije antes este juicio seguramente se debía a su capacidad de dialogar con todos, incluso con aquellos católicos que habían concretado su opción por la lucha armada contra los militares. Ya en el CELAM había vislumbrado la problemática de la violencia en Centroamérica y su apuesta era la de privilegiar el diálogo. El llamado de Pablo VI a colaborar directamente con él, fue también interpretado por muchos como un modo de preservarlo de su difícil situación (amenazas) en el país.

1.8.6. MONSEÑOR VICENTE ZAZPE

Él y monseñor Juan José Iriarte, entonces obispo de Reconquista, fueron mis grandes maestros.

En lo relativo a nuestro propósito de clarificar la acción de los obispos en la década de 1970, debo decir ante todo que para mí fue el hombre de la Iglesia que más admiré. Alejado de toda ideología, los grupos de izquierda lo tenían como enemigo porque no se comprometía con ellos. Tan es así que en una manifestación quemaron un muñeco representando su persona.

Por otra parte, los militares «estudiaban» sus homilías —que con valentía el diario *El Litoral* reproducía todos los lunes— para encontrar argumentos en su contra.

Zazpe hacía primar la caridad evangélica más allá de cualquier pensamiento político y siempre estaba con los pobres, los débiles y los perseguidos.

Dos hechos que deseo destacar. La persecución sobre su persona y sobre algunos sacerdotes de su diócesis era constante. En una operación que nunca se terminó de aclarar, robaron del santuario de Guadalupe la corona de la Virgen. El ejército intentó desprestigiarlo constantemente y un hecho fortuito apuntaló esa postura. En una reunión de obispos, creo que en Ecuador, las fuerzas armadas de ese país tomaron prisioneros por unos días a todos los asistentes. Entre ellos estaba Zazpe, y esto dio pie a las críticas de la gente de derecha.

Otro hecho que manifiesta hasta qué punto los obispos debíamos obrar en conciencia y que hoy sería muy mal visto. Un día, Zazpe convocó a Iriarte y a mí para decirnos que el capellán de la cárcel de Coronda quería renunciar porque no deseaba respaldar con su

presencia el trato inhumano que recibían los presos. Zazpe le hizo el siguiente planteo: vos no hagas nada que signifique atentar contra los derechos humanos, pero si te vas de la cárcel esos jóvenes no tendrían a nadie para encontrar fortaleza y consuelo. En conciencia te pido que permanezcas como capellán. Tanto Iriarte como yo mismo estuvimos de acuerdo con esa decisión.

Ya me he referido a los escritos de Zazpe sobre «La Argentina secreta» que seguía trabajando y construyendo el país en la sombras. Gracias a Dios, el pensamiento de monseñor Zazpe se ha plasmado en publicaciones que son materia de consulta obligada para todos los que desean investigar ese tiempo tan complejo de nuestra historia.

1.8.7. MONSEÑOR JUAN JOSÉ IRIARTE

Fue sin duda mi más cercano maestro desde el momento que me hicieron obispo. Sus consejos y opiniones eran para mí palabra definitiva. Me advirtió desde el principio que debía emplear por lo menos una tercera parte de mi tiempo a los problemas eclesiales más allá de la propia diócesis. «Y estate muy atento a lo que ocurre en nuestro episcopado porque aquí somos capaces de perder dos días o más en discusiones inútiles como lo fue lo de la Biblia Latinoamericana».

En Reconquista, su extrema austeridad de vida y su preocupación por los pobres eran su signo distintivo. Fundó Incupo y distinguía muy bien las acciones evangélicas de todo aquello que pudiera provenir del marxismo, vigente en algunos grupos católicos. Por esa razón discernía con gran criterio el camino que recorrían las Ligas Agrarias en el norte santafecino. De hecho consiguió sacar del país a algunos sacerdotes que habían equivocado el camino. Sostenía que la opción por los pobres había que concretarla en obras, más que en declaraciones. De ahí su apoyo a Incupo y sobre todo a las EFA (Escuelas Familia Agraria), que desarrollaban una formación humana y cristiana muy efectiva.

Respecto de la temática que nos ocupa tan solo transcribo un pensamiento que lo expresa todo: «Jorge, hay que apoyar la posición de De Nevares y Devoto. Yo no he adherido a organizaciones al margen del Episcopado, porque estoy convencido de que esta posición la debemos mantener dentro del cuerpo de los obispos, pero esa es la línea que debemos sostener».

Fue el obispo con quien más aprendí. Y de hecho pasó sus últimos años en la diócesis de San Isidro.

1.9. El papel de la Iglesia en el camino hacia la democracia

Creo que vale la pena detenernos en esta cuestión no suficientemente conocida. Al comenzar la década de 1980, si bien reinaba un clima de paz interior en el país, las Fuerzas Armadas todavía pensaban en otras aventuras guerreras, en concreto para definir una cuestión de límites con Chile y más tarde la toma de las Malvinas.

Pero en el Episcopado, ya a finales de 1978, los obispos comenzamos a pensar en la necesidad de generar climas propicios a la vuelta de la democracia. De hecho las Comisiones de Teología y de Pastoral Social empezaron a trabajar borradores que en 1981 se transformaron en un gran documento eclesial, que todavía sigue siendo una importante fuente de consulta: «Iglesia y Comunidad Nacional».

Importa saber que cuando Videla traspasó el mando a Viola, en los contextos eclesiales ya se nombraba la palabra democracia. Vamos a desarrollar sintéticamente algunas acciones que contribuyeron al advenimiento de las elecciones libres de 1983.

1.9.1. LA MEDIACIÓN PAPAL EN EL CONFLICTO CON CHILE

Reproduzco textualmente lo afirmado por monseñor Carmelo Giacquinta:

Pasada la resaca de la borrachera del Mundial, ¿nos hacía falta más? ¿Y esta vez con sangre, en una guerra contra la nación hermana de Chile? Nadie en el pueblo la quería. Sin embargo, un laudo arbitral sobre tres islas inhóspitas en el lejano Sur, rechazado por la Argentina, comenzó a proyectar su fantasma. Esto se corporizó y agigantó tanto que la guerra pareció inevitable.

Con la designación del cardenal Samoré, David había derribado al gigante Goliat. Faltaba el golpe de gracia. El embate final para degollarlo, aunque largo y difícil de dar, comenzó casi enseguida. El día de Navidad, el cardenal Antonio Samoré, representante especial del Papa, acompañado de un sacerdote español, Faustino Sainz Muñoz, partió de Roma rumbo a Buenos Aires y Santiago de Chile. El 26 comenzaron las rondas de entrevistas. El 8 de enero de 1979 los cancilleres de la Argentina y Chile, reunidos en Montevideo, suscribieron un acta por la cual ambos gobiernos acordaron solicitarle a Juan Pablo II que actúe «como mediador con la finalidad de guiarlos en las negociaciones y asistirlos en la búsqueda de una solución del

diferendo para el cual ambos gobiernos convinieron buscar el método de solución pacífica que consideraran más adecuado».

El miércoles 24 de enero de 1979 el papa Juan Pablo II aceptó actuar como mediador. Lo que siguió después está ampliamente documentado. Pero llegar a esa resolución costó mucho trabajo. Hubo algunas personas que fueron fundamentales y me he detenido en la semblanza de ellas porque creo que no han sido suficientemente valoradas.

¿Cuántas vidas se salvaron evitando esta guerra?

Tanto el cardenal Raúl Francisco Primatesta, arzobispo de Córdoba y presidente de la Conferencia Episcopal, como el entonces Nuncio Apostólico, después cardenal, Pío Laghi, lograron vencer las reticencias de los colaboradores de Juan Pablo II para que él aceptara el papel de mediador. A pocos meses de haber asumido, significaba para el Papa una gran responsabilidad. Se comprometió inspirado por el Espíritu y nos libró a nosotros del horror de una guerra. Pero ni la Iglesia ni nadie pudieron frenar el ánimo belicista de la dictadura. La mañana del 2 de abril de 1982 estaba yo recibiendo gente en el obispado de Rafaela cuando llegó el ingeniero Fisanotti, colaborador de la pastoral familiar y me dijo: «Hemos ocupado las Malvinas». Mi respuesta casi automática fue: «¿En serio? ¡Qué locura!». Inmediatamente tomé el teléfono para hablar con mi amigo monseñor Laguna y nos encontramos coincidiendo totalmente en pensar que había sido una pésima idea del gobierno militar.

Relatar mi actitud de entonces, después de las trágicas consecuencias de esa guerra, puede sonar presuntuoso, pero la verdad es que fuimos muchos los obispos que desde un principio pensamos que los argentinos cometíamos un grave error. Al día siguiente de la toma, celebré misa en la catedral pidiendo por la paz y valorando la vida de todo ser humano, tanto de los argentinos como de los ingleses.

La verdad que esta actitud dividió las aguas también en la Iglesia. Los grupos «más patrióticos» estuvieron de acuerdo con esa invasión. Personalmente y junto a un numeroso grupo de obispos habíamos abandonado mucho tiempo atrás la idea fanatizada de la Patria, abriéndonos a una visión más universalista e integradora de la Nación, y por lo tanto desechábamos acudir a una posible guerra, la cual lamentablemente se concretó, y continuar el reclamo de nuestra soberanía por vía diplomática y pacífica. Una vez más se comprobó que las posturas violentas siempre atrasan los procesos. Justamente el actual Papa insiste mucho en que el tiempo es superior al espacio, lo

que traducido a ese hecho significaba continuar con los reclamos pacíficos y pacientes aunque hubiese para ello que alargar los plazos.

Cuando los obispos o sacerdotes debíamos acercarnos a algunos padres para decirles que un hijo había muerto en la guerra, se nos hacía presente y palpable el horror de toda acción bélica. ¡Qué responsabilidad tan grande la de quienes sin pensar en la muerte de otros acuden a la guerra por razones políticas! Qué barbaridad cualquier guerra.

No quiero extenderme en un tema por demás conocido y del que se escribió tanto. Solo agrego que el entonces canciller Nicanor Costa Méndez vino a explicarnos a los obispos las causas de esa invasión y encontró a un Episcopado dividido. Unos a favor, como la mayoría de los dirigentes políticos y sindicales, y otros en contra. No creo que haya salido muy alentado de la postura de la Iglesia, que una vez más deseaba hacer una opción por la paz.

Fue la visita de Juan Pablo II, el 11 de junio, la que definió de un modo más claro y determinante la necesidad de evitar toda guerra. Y la frase que quedó para la historia fue aquella que dirigió a los jóvenes diciéndoles que «con sus vidas construyan una cadena de paz y amor más fuerte que la guerra y que la muerte».

Todos sabemos que esta guerra fue el principio del fin de la dictadura militar.

1.9.2. IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL

Los obispos en «Iglesia y Comunidad Nacional» hicimos una clara opción por la democracia. Ahora es fácil decirlo, pero en aquel momento fue todo un paso difícil de dar y una definición contundente del Episcopado argentino. Fue el documento en el que hablamos de grandes principios que brotan del humanismo cristiano. (2515) Incluso hay afirmaciones de una valentía considerable, por ejemplo cuando en los números 124-125 el documento señala los peligros en los cuales puede incidir el ejercicio de la autoridad: totalitarismo, abuso de poder, demagogia, diversas formas de autoritarismo. Decir esas cosas en 1981 en la Argentina era un acto un coraje.

El documento tiene fuertes elementos doctrinales, pero es eminentemente pastoral. Procura enseñar la doctrina social de la Iglesia para el momento de la Argentina que estábamos viviendo. (2516) De allí que no puede dejar de echar una mirada al modo en el que se ejercían los derechos civiles en nuestro país en aquel lejano ya

1981. Imposible entonces no constatar las repetidas interrupciones del orden constitucional, que el documento califica, en su conjunto, como «un freno en el crecimiento del estilo de vida democrática» (nº 112).

Pasa a recordar cuándo, cómo y hasta dónde el Estado puede restringir el goce de los derechos ciudadanos: «Si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos humanos, estos jamás caducan y es misión de la autoridad, reconociendo el fundamento de todo derecho, no escatimar esfuerzos para devolverles la plena vigencia» (nº 33).

Los obispos tuvimos presente el cuadro ideológico válido para todo el continente latinoamericano de aquel momento, que en cada país adoptaba un matiz propio, a saber: el liberalismo capitalista, el colectivismo marxista y la llamada doctrina de la seguridad nacional, según el discernimiento hecho en Puebla (DP 542-550).

Y por lo mismo, exhortamos a la búsqueda de un modelo político «que ha de surgir de nosotros mismos, pues la experiencia histórica nos enseña que la importación de fórmulas de un país a otro no es la solución mejor para acertar políticamente» (ICN 114).

En fin, este documento fue un aporte importante, pero la confusión y dificultad de los tiempos que corrían nos impidieron poder desarrollar las estrategias sociales para que tuviera la repercusión e incidencia que debería haber tenido. (2517) Así y todo fue un aporte fundamental en la vuelta a la democracia, pues muchos partidos políticos encontraron en él un gran apoyo para la débil acción que podían desplegar en ese tiempo.

1.9.3. LA IGLESIA QUE ACOMPAÑÓ AL PUEBLO

Siempre con luces y sombras, nuestra Iglesia desplegó en aquellos años mucho consuelo y compasión. Con frecuencia esta misión esencialmente evangélica de estar al lado, padecer con la gente y acompañar, se da por descontada. Pero en los tiempos difíciles a veces implica actitudes heroicas. No era fácil esconder prófugos, visitar a los presos, ayudar a tantos a salir del país. Muchas comunidades cristianas cumplieron esa misión.

La pastoral de los sacerdotes y religiosos que plantearon la inserción en los ambientes pobres, el acompañamiento a los trabajadores, concretamente a los sindicalistas, más allá de las diversas ideologías, fue gestando una relación de cercanía que se perpetuó en el tiempo.

Justamente, hace pocos días, un sindicalista ya jubilado me recordaba las muchas veces que habían acudido en búsqueda de monseñor Rodolfo Bufano, entonces auxiliar de San Justo, para salvar a compañeros perseguidos.

Con grandes discusiones internas en todos esos años, en contextos geográficos y también ambientales diversos, las comunidades cristianas fueron plasmando la opción por los pobres.

Esta opción latinoamericana, tan clara en Medellín y Puebla, se fue concretando entre nosotros en la década de 1970. A medida que apareció la dimensión evangélica y se amortiguó lo ideológico, esta opción se afianzó de tal modo que se constituyó en prioritaria en la vida de nuestra Iglesia.

1.9.4. LA MESA DE DIÁLOGO DE 1981

En realidad, cuando hablamos de Mesa del Diálogo, todos recordamos la de 2001. Pero en 1981 y con motivo del documento antedicho, el Episcopado designó una Comisión compuesta por los monseñores Justo Laguna, Alberto Devoto, Domingo Castagna, Rodolfo Bufano y Carlos Galán para crear un espacio de encuentro con los diversos partidos políticos, gremios, grupos sociales y personas representativas de la vida del país. El testimonio de los entrevistados fue casi unánime al considerar que esa escucha ayudó mucho a desembocar en la democracia. El gobierno militar estaba muy desprestigiado y, por el contrario, en esos momentos en que todavía no habían aparecido cuestionamientos posteriores, la Iglesia era casi la única institución que tenía cierta autoridad moral para convocar a la oculta dirigencia argentina. Fue una tarea ardua pero muy provechosa y que hoy casi ha caído en el olvido. Siempre se pudo haber hecho más, pero creo que en el Episcopado nadie dudaba de que se debía llamar a elecciones, y en nuestra medida nos dispusimos a servir a nuestro pueblo para que se pudiera llegar a esa meta.

De hecho, el presidente electo, doctor Raúl Alfonsín, al visitar la Conferencia Episcopal afirmó: «Sin el servicio que ustedes ofrecieron al país, no hubiéramos logrado este objetivo».

JORGE CASARETTO, 8 de diciembre de 2019

2. «Si he hablado es porque espero que se pida perdón, no digo por complicidad, no creo que haya sido complicidad, pero sí debilidad, para mí». Monseñor Miguel E. Hesayne

El obispo emérito de San Isidro, Jorge Casaretto, en 2013 invitó a

los obispos de la CEA a brindar testimonios de lo vivido en los años de la dictadura militar, incluyó obviamente al obispo emérito de Viedma Miguel Esteban Hesayne. Este último propuso que en vez de escribir que se le permitiera hablar del tema en una Asamblea de la CEA. Por diversos motivos esto último no se concretizó.

La inquietud por una entrevista con Hesayne estuvo presente desde el inicio de la investigación histórica emprendida por la Facultad de Teología de la UCA. Por las circunstancias de la vida, desde hacía varios años atrás había mantenido una cercanía fraterna con Hesayne, y en nombre de un equipo que conformáramos con Casaretto, monseñor doctor Guillermo Durán y la doctora Guadalupe Morad, le propuse que compartiera sus experiencias de vida en relación a la CEA y el Gobierno de las FFAA. Se manifestó disponible para dialogar. Así en marzo de 2019 iniciamos las gestiones para realizar el encuentro.

Anteriormente con la doctora Morad habíamos reflexionado sobre algunos documentos de la Conferencia Episcopal Argentina (Actas de Asambleas Episcopales, Apuntes de la Comisión de Enlace, la correspondencia del *Fondo DDHH* de la CEA, etc.) y en cierta forma necesitábamos «escuchar» las opiniones de nuestro entrevistado al respecto. Para preparar la conversación le enviamos algunas preguntas, (2518) y él nos remitió el PDF con su libro *Cartas por la vida* . (2519)

Luego de reflexionarlos entre Casaretto, Durán y Morad, remitimos a Hesayne algunas preguntas para predisponer el momento. (2520) Por su parte, mediante correos electrónicos y diálogos telefónicos indicó que expresaría sus experiencias y el hacerlo no implicaba un juicio moral sobre las personas involucradas. El encuentro se concretó en Azul el 10 de mayo de 2019. En esa oportunidad concurrimos Guadalupe Morad y un servidor.

Durante el mismo mantuvimos un clima de calidez y cercanía. También estuvo signado por la conversación que había mantenido con monseñor Oscar Ojea, obispo de San Isidro y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. El tono de la misma aparece con claridad a lo largo de las entrevistas. Esta actitud fue significativa para la recuperación de las experiencias personales de Hesayne con los obispos contemporáneos en el seno de la Conferencia Episcopal Argentina.

Luego de desgrabar y analizar la entrevista del 10 de mayo de 2019 entre los cuatro actores mencionados, reconocimos cómo

Hesayne había vivido, sentido, pensado y actuado como obispo en la CEA en los años de gobierno militar. A luz de sus respuestas, observamos que supo asumirlos y transmitirlos sin amargura ni resentimiento. En los diálogos notamos su deseo de comunicar el recuerdo de lo vivido con espíritu de reconciliación y pacificación. Aun cuando hizo afirmaciones sobre el actuar de algunos obispos, observamos que fue en orden a que solo «la verdad nos hará libres», acorde al evangelio de san Juan 8, 32.

A fin de profundizar algunos aspectos significativos de la entrevista con Hesayne y dado que había solicitado conversar con los demás obispos, nos propusimos efectuar un segundo diálogo y acordamos proponérselo con la participación del obispo Casaretto. Se mostró dispuesto y entusiasmado por la oportunidad. Gestamos el nuevo encuentro en la conveniencia de ampliar, contextualizar y confirmar algunos y otros tópicos entre dos obispos actores del período histórico que estudiamos. También en razón de las diferencias en su procedencia (Hesayne de Azul y Casaretto de San Isidro) y lugares de servicios episcopales (Hesayne en Viedma y Casaretto en Rafaela).

Nuevamente predispusimos el encuentro con el envío de algunas preguntas a nuestro interlocutor. El segundo encuentro lo efectuamos en Azul, el 16 de agosto de 2019, con la presencia del obispo Casaretto, Guadalupe Morad y un servidor. Los diálogos fueron extensos, en oportunidades los dimos por finalizados, y luego compartiendo la merienda, teníamos que encender el grabador, ya que retomaba alguna idea anterior y se explayaba con novedades. El clima de la entrevista fue fraternal y orante. Nuestro interlocutor estuvo dispuesto a responder a las inquietudes presentadas y las asumió con libertad. No se ciñó a «responder», también deconstruyó con sus recuerdos algunas de nuestras inquietudes.

Observaremos que la memoria narrativa brindada por nuestro interlocutor asume con discernimiento los momentos críticos de nuestra historia eclesial y manifiesta en todo momento el espíritu de reconciliación, vinculada necesariamente a la verdad, la justicia y el amor. Monseñor Miguel Esteban Hesayne al momento de realizar las entrevistas tenía 96 años, falleció en Azul el 1º de diciembre de 2019.

Diversos aspectos considerados en las entrevistas a Hesayne, compartidos en un diálogo sin tapujos, deberán ser contextualizados y completados por otros textos del mismo autor (2521) y otros contemporáneos. (2522) Uno de los autores que citó en los párrafos 22, 23, 37 y 64, brevemente lo explicitamos en el anexo.

Valoramos y reconocemos el servicio de Marina Rodríguez, integrante del Instituto Cristífero, quien fue nuestra intermediaria con Hesayne donde residía, de Soledad Urrestarazu en la desgrabación de las entrevistas y los aportes brindados por la doctora Virginia Azcuy para su edición final. (2523)

LUIS O. LIBERTI svd

2.1. [Primera Parte: El cristiano ante la tortura] (2524)

Luego de presentarnos con Guadalupe Morad iniciamos el diálogo con una invocación a Dios.

[1] PADRE LUIS LIBERTI svd: Uno de los materiales que usted nos envió y leyendo el libro suyo con las cartas… Notamos una insistencia fuerte en las cartas, y en lo que usted también escribió, con el tema de la tortura. Usted habló directamente con Harguindeguy, con Videla y con otro general de Bahía Blanca por lo que pudimos leer. El tema de la tortura viene por ese joven que usted pudo ver.

MONSEÑOR MIGUEL ESTEBAN HESAYNE: Sí. Durante el tiempo del gobierno militar (2525) yo era capellán auxiliar de la Base Naval Azopardo. Había oído, y no sé si alguna vez una referencia en el diario *La Nación* , que había guerrilleros [en esa base]. Pero de parte de los militares jamás me lo comentaban. Con los oficiales tenía un gran trato, y nada. Había estado antes en el ejército de artillería, de tanques, había estado acompañando, eran colorados, el tema de los azules, yo voluntariamente. Yo era párroco, y después vicario de pastoral con Marengo. Entonces, cuando salían así en revolución, y yo quedarme tranquilo para acompañar sobre todo a los soldados, a los suboficiales, […] eran momentos en que se sentían muy mal; querían atención espiritual. Bueno, ningún comentario, salvo un día, hablando con el comandante de los marinos, pero así como hablando de otra cosa, como para sorprenderme me dijo: «Y usted, ¿cuántos guerrilleros le parece que hay en el país?». Y yo me sorprendí: «No sé, ni se me ocurre, no sé si son muchos o pocos». Silencio.

[2] Me vino la designación de obispo; en julio de 1975 me ordené, y ellos quisieron hacer una despedida. Me despidieron con una misa que celebré y un almuerzo. Y por la noche, el comandante y señora, con los altos jefes que había ahí, una cena en la casa. Yo llegué de clergyman. (2526) La señora me acuerdo que me dijo: «Padre, pero ¿el traje de gala?». «¿Cómo?», le digo. Esperaban el morado que nunca usé. Fue una cena muy protocolar, hablando de bueyes perdidos y de la Patagonia. Pero ninguna referencia. Y en 1975, después me fui

enterando por rumores, de desaparecidos. Pero en Viedma, no sé si era miedo o qué, pero no hubo.

[UN CASO TESTIGO DE TORTURA]

[3] Hasta que, y aquí viene el caso preciso, una tarde viene el comisario nuevo de la Federal. Se presentó como católico, apostólico, romano, al obispo, y me dijo lo siguiente: «Cualquier cosa que usted necesite cuente conmigo, no tiene nada más que avisarme, yo vengo». A los dos días, viene el ecónomo que era un laico, que yo había puesto, padre de dos hijos, ya universitario el menor y el otro abogado de la policía. Viene con esta noticia: «Padre, a mi hijo la policía lo sigue». Él por primera vez escuchó esto. «Dicen que lo van a encapuchar». No porque sea su padre, pero fulanito pertenece a la JP y tal vez algún volante por ahí lo ha hecho, no sé, pero lo único, pero no es en absoluto de armas tomar, no anda en esas cosas, es estudiante de economía, este año termina la licenciatura en economía». Bueno, le digo: «Decile que venga a hablar conmigo».

[4] Vino, esa misma tarde, y me dijo lo mismo que el padre, entonces le digo: «Mirá, justamente ayer viene el comisario nuevo, fulano de tal, vos andá cuanto antes, pero avisame el momento en que te presentes. Presentate en nombre mío y yo al rato voy a ir a visitarte. O vos venís y si pasa un tiempo yo voy a ver qué pasa». Me avisó. Yo esperé más o menos una hora y no venía. Entonces fui directamente. «Un honor para mí», y todas esas cosas que se dicen, «¿un café?». «No, no, yo quiero ver a Bachi». Con sequedad, tensión, pero mucha firmeza me dice: «Acá no está». «Ah, no», le digo, «mire, ha venido, y yo no me voy de acá sin verlo, o que usted me diga adónde lo han llevado. Pero él ha venido y habló con usted». Entonces me dice: «Bueno, la medida no la he tomado yo. Viene del V Cuerpo, yo recibo órdenes». Le digo: «Ah, pero quiero verlo». «Y no, ahora…». «Sí, ahora lo quiero ver, y quiero verlo con usted».

[5] Por eso les digo, esto es de Dios. Jamás se me hubiera ocurrido todo lo que me salía. De todas maneras, dudó un poco y me dijo: «Bueno», porque él me mandaba al calabozo con un oficial y yo no quería. Pero vino con una cara, pobre, como un animalito que hubieran apaleado y me miraba como diciendo: ¡dónde me metió! Me salió interiormente, después lo dije en la declaración a tribunales, yo tenía la responsabilidad de que lo había puesto en el tobogán de la muerte. Y ahí me dice: «Hay orden de mañana llevarlo al V Cuerpo a las seis de la mañana». Delante del comisario le digo: «Bachi, yo te voy a visitar pasado mañana».

[6] Fue mi prioridad. Tenía la reunión de todas las religiosas, unas 80 de toda la diócesis, las dejé, les di las razones, y con el hoy sacerdote Kiko Lafforgue, que era seminarista, me fui. Pedí por el general, no estaba, estaba el segundo. Pedí por el segundo. Se me presentó como católico ferviente, miembro del Movimiento Familiar Cristiano. Le digo: «Yo vengo para ver a fulano de tal». «No, acá no está, no sé —y me nombró al anterior—, el general fulano de tal es el que dejó todo armado esto, voy a preguntar a ver si habrá estado, yo hace unos días tomé el mando, la segunda jefatura».

[7] Yo le decía: «Yo sé que está, tengo datos ciertos de que está, y lo trajeron ayer». Tocaba timbre, llamaba a uno, llamaba a otro. «Mire, no está». «Mire, yo no me voy, me acuartelo —poniendo el término de ellos— en su escritorio. Y pasado un tiempo voy a llamar —creo que les dije a los periodistas— y les voy a comunicar que yo me autoacuartelo hasta tanto lo vea». «No haga esto, monseñor, vamos a tener un obispo acá acuartelado» «Sí, acá estoy; hagan de mí lo que ustedes quieran». Entonces, no sé si consultó con otros, me dejó sentado, vino y me dice: «Hagamos una cosa, yo le doy mi palabra, en esta semana yo voy a averiguar dónde está y lo llamo». «Bueno, me voy con su palabra».

[8] Pasaron los días y no me hablaba. Entonces le hablé por teléfono. «Ah sí, hemos tenido esto… espéreme». «No, yo voy y tomo medidas, esto lo voy a publicar». «Bueno, corte y yo lo llamo». Me llamó, y yo olfateando, me dije, a este lo han torturado, por eso no me lo dejan ver. Y tal cual. Y me fui con *Gaudium et spes* , el documento de los gozos y esperanzas, y se lo leí. (2527) Y le digo: «Y usted no puede comulgar». Así como quien no quiere la cosa me dijo: «Yo no lo oigo de sus pares esto». «Eso será conciencia de ellos», dije.

[9] Siempre tenían, como si fueran jesuitas, esa escapadita que hacen, la restricción mental, porque a la salida de esa vez me encontré con el general [lo tengo en la punta de la lengua] y este me decía: «Acá en el cuartel no está». Y entonces en esa semana, yo que había estado hablando con unos y con otros, ya se sabía que torturaban en la escuelita del cuartel. Entonces como esa vez tampoco lo pude ver, con no sé qué excusa, dejé pasar unos días y en esos días mi prioridad pastoral era encontrarlo. Pensaba y lo charlaba con mi vicario, entonces tenía uno solo, después llegué a tener tres más, el vasco Bengochea. Era un tanque, pero un tanque de pastoral también, tenía olfato, charlaba con él, menos mal que tenía a alguien, y era mi objetivo pastoral encontrarlo.

[10] Ahí comencé a conocer que había otros desaparecidos, pero

que la gente no venía. Después me fui, poco a poco, encontrando con otros familiares de desaparecidos. Y entonces tomé esta medida: como no me contestaba, y en ese ínterin no lo pude ver, yo lo apretaba por así decir, psicológicamente, diciéndole: «Bueno, como sé que ha entrado al cuartel, tomaré medidas, aún puedo tomar medidas canónicas, de poner en entredicho la diócesis». A medidas así de fuerza, me dijo que me viniera, que ciertamente él iba a hacer todo lo posible para que en la semana me lo hicieran ver. Le escribí entonces al presidente, me negó que hubiera…

[11] Vinieron en ese momento los familiares del muchacho capturado y dicen que lo habían trasladado al sur, a la cárcel de Rawson. No me acuerdo si por escrito o hablé por teléfono diciendo: «Si dentro de diez días no aparece Bachi, yo pongo en entredicho la diócesis». Antes de los diez días aparece Bachi.

[12] LL: ¿Y usted pudo verlo en ese ínterin de los diez días?

MEH: Me salteé algo. Antes de saber que lo trasladaban me lo hicieron ver. Y tenía todavía los ojos…, se conoce que lo habían trompeado… y un suboficial se me acercó, enfermero, y me dijo: «Para Navidad creíamos que se nos iba». Estaba muy mal de todo lo que le habían hecho. Después viene el episodio que dije, después de haberlo visto, ya no lo querían tener ahí y lo mandaron a Rawson, pero por mi amenaza.

[LA REACCIÓN DE LOS OBISPOS]

[13] Por eso a mis hermanos yo les decía, y acá viene el tema: salvo la intención, no tenían intención de colaborar, pero prácticamente colaboraban por ser débiles. Concretamente, esto lo puedo decir, Primatesta me llegó a decir: «Mirá —a mí me trataba todavía como seminarista que había sido de él—, lo que pasa es que si vienen otros van a ser peores».

[14] LL: ¿Dónde le decía eso, padre, en los recreos de la asamblea o en la Conferencia Episcopal?

MEH: No en la asamblea como tal, por ejemplo, él se quedaba en la mesa y entonces yo iba a hablar y ahí me contestaba.

[15] LL: ¿Y usted le comentó el caso de este joven? Mirá, yo lo vi, o yo estuve.

MEH: Sí, pero ¿sabés qué? Me escuchaban como si yo estuviera fabulando. Nadie después me comentaba nada.

[16] LL: ¿Nadie? ¿Ningún otro obispo hermano suyo?

MEH: Salvo Novak, De Nevares, Iriarte. Iriarte tenía esas salidas, me mandaba una notita: «Te manda saludos Harguindeguy». Esas cosas… No sé si algo más de esto me quieren preguntar.

[17] LL: Si puede terminar esta idea que decimos, es decir, ¿qué reacción tenían cuando usted le decía a la asamblea o hablaba con los otros obispos de estos temas?

MEH: Lo escuchaban en silencio. Yo creo que algunos sí; pero no sé si había miedo o creían que había exageración de mi parte. Cosa de turco. Como que yo, turco, temperamento, no sé qué, esa era mi impresión. Pero más aún, entre los documentos que les puse, en Roma o en la Nunciatura, había que quedar bien siempre con el gobierno según me dijo Calabresi. No era el tema «tortura», pero el tema de la paz, creo que el 5 de mayo de 1982 yo fui por otra cosa y me dijo: «No hable tanto de la paz». «¿Cómo?», le digo, «somos los anunciadores de la paz». Dice: «No, mi superior me indicó que hay que quedar bien con el gobierno», o no romper, algo así. De la Nunciatura salí tan amargado.

[18] [¿En qué Iglesia es la Nunciatura?] Por ejemplo, Pío Laghi quería trasladarme, al principio, a los pocos años, concretamente en los ochenta, a [la diócesis de] Azul, en lugar de Marengo. Después vino Bianchi di Carcagno. Yo le dije que no, ya estaba enamorado de esa zona, pero yo quedo a disposición de la Iglesia. Si la Iglesia me ordena, voy.

[19] LL: Y sobre las denuncias, esto que usted hablaba en la asamblea, después cuando lo hablaba con Novak, con De Nevares, ¿había confirmación de que también ellos recibían este tipo de denuncias, de situaciones?

MEH: Sí, ellos intervenían. Quizá no lo publicitaban. Yo tomé la medida de publicarlo a la prensa, y eso era lo que les molestaba a los militares. Tomé esa medida pastoral porque me di cuenta de que ellos tenían todo escondidito. Es lo mismo que le pasó a nuestro reciente beato, Enrique, el querido Pelado. En las homilías él también decía, no decía nombres, pero hechos.

[20] El mismo caso tuve con Harguindeguy. Un 22 de abril, me acuerdo que era. Todavía estaba adentro, oculto, Bachi, pero yo ya lo había visto torturado, sin que me lo dijeran, pero lo tenían todavía. Viene Harguindeguy a Viedma, yo estaba haciendo visita pastoral en

una parroquia en Conesa. Me comunican del obispado que Harguindeguy quiere hablar conmigo. Bueno, a la gente le dije: hay un hermano nuestro, yo suspendo esta reunión por esta razón. Y fui a Harguindeguy. Y ni bien nos saludamos le dije: «Bueno, ¿para qué me llama?». Estaba todo el gobierno, el contraalmirante, el gobernador, el secretario, otros ministros, todos uniformados, en un escritorio de la casa de gobierno.

[21] Entonces le dije: «Bueno, ¿por qué me llaman?». «No, queríamos saludarlo, queríamos saber cómo estaba». Y enseguida Harguindeguy me dice: «¿Y cómo se portan sus curitas?». O sus «curas», no sé, me parece que me dijo «curitas». Le digo: «Mire, perdóneme, pero esa pregunta me la puede hacer el Papa, no usted». «Yo con otros obispos hablamos de esto», dice. «Será responsabilidad de ellos», le dije. No sé si se refería a los capellanes, o también a otros obispos, o lo exageraba para sacarme a mí. Y ahí sí le dije que yo venía a ver qué pasaba con este feligrés mío desaparecido. Y le hablamos sobre la tortura. Pero creo que esta anécdota ya se las describí.

[22] LL: Sí, sí; eso está bien clarito que usted insistió mucho, mucho con el tema, de lo antievangélico e inhumano de la tortura.

MEH: Está bien. Yo iba entendiendo que trabajaban con la moral de que la tortura como último medio para salvar un mal mayor. Y la prueba está que tenían un cuento, ese [que dependía] de Harguindeguy. Ellos trabajaban con eso. Honestamente, yo no podía creer que se lo enseñaran nuestros hermanos, porque la Conferencia Episcopal teóricamente: «Ah, no», pero había por ejemplo dos cosas. Primatesta con la mejor buena voluntad, pero se quedó con la teología de Bellarmino [las dos ciudades perfectas], y concretamente en una evaluación que se hizo ya en tiempo de la democracia, yo pregunté con toda intención: «¿Por qué recibimos a los militares?». Entre paréntesis, no lo presentaron.

[23] La Comisión Ejecutiva no presentó a la asamblea la posibilidad de que vinieran. Lo dieron por un hecho: esta tarde vienen los militares. Y para mí fue como la toma de la Conferencia Episcopal por los comandantes en jefe del ejército. Entonces yo pregunté: «¿Por qué recibimos a los militares y a las madres de Plaza de Mayo y a los sindicalistas los dejamos afuera, y no permitieron que entraran a hablar con nosotros?». Porque eran autoridad. Pero claro, en ese momento ya se pasó a otra cosa y después yo no pude discutirle a Primatesta, que fue mi profesor de Eclesiología, pero con Bellarmino. Y les digo esto para hacerlos comprender. Primatesta, por ejemplo,

creía más en la policía que en Angelelli, porque a Angelelli lo tenía que estaba equivocado. No me acuerdo cómo me llegó a mí el comentario de Primatesta.

[24] Y otra anécdota que les quiero decir, esta me la contaron, no sé si no es de Juan Ángel Dieuzeide que puede contarles mucho. [Ustedes lo deben conocer.] Padeció y es testigo del trato, de la mentalidad. A Angelelli lo creía equivocado, por la teología. Angelelli era el Concilio Vaticano II hablando. En cambio, Primatesta era preconciliar. Ven la mentalidad.

2.2. [Segunda Parte II: Comisión de Enlace y la Asamblea Episcopal] (2528)

[25] LL: ¿Podríamos hablar, padre, de la Comisión de Enlace? Esa Comisión en la que estaba monseñor Laguna, Galán. ¿Qué repercusión había en la Asamblea? ¿Ellos pasaban algún informe? ¿Ellos daban a ustedes como obispos algo: mirá tuvimos tres reuniones…?

MEH: Es uno de los casos típicos que va unido a que, sobre todo en tiempo de Primatesta, la gran mayoría ignoraba las cosas, no nos comunicaban. Primatesta tenía esta metodología, con un grupito armaba las cosas, a tal punto que eso lo supe de refilón, porque a mí tampoco no me gustaba estar indagando, preguntando. Me parecía que teníamos que trabajar con el «sí, sí», «no, no», y no como a escondidas hablar de tal o cual tema. Así como dije el caso de que venían los militares y no nos dijeron, Primatesta lo planificó con el grupo que pensaba como él, y digo esto porque Zazpe, un día, realmente no me acuerdo cuál tema era, que yo dije: ¿dónde está la fe? Entonces, en la pausa, lo llamo a Zazpe y le digo: «Zazpe, vení, ¿salimos a caminar?». Y me dice: «¿Qué te pasa?». Y le digo: «Confirmame en la fe». «¡Eh!», me dice. «Sí, mirá, ¿dónde estoy metido?». Estuvimos charlando y él me llega a decir en un momento dado: «Y eso que hemos cambiado, estamos girando. Si hubieras entrado unos años atrás, peor todavía. Era cerrado, ghetto». Había de hecho, en la práctica, obispos de primera y de segunda. Él fue que me dijo [por ejemplo]: «Yo le he dicho a Primatesta, ¿por qué no te da a vos alguna misión, un cargo de responsabilidad en el Episcopado?». Y me contestó: «Es que no piensa como yo», dijo Primatesta. Es esto, Primatesta llevaba así.

[MI NOMBRE ESTUVO AHÍ]

[26] Y lo del Enlace apareció, pero no se consultó al Episcopado. Lo habrá consultado en la Comisión Ejecutiva, no sé si en la Comisión

Permanente. Faltaba comunicación. Prácticamente, si en el gobierno había un dictador, Primatesta era el dictador de la Conferencia. Todavía estaba Videla de presidente, e invitó a cenar a la Ejecutiva. Primatesta no lo invitó al vicepresidente, a Zazpe. Después le pidió disculpas, pero Zazpe estuvo muy mal, lo supo por los diarios que habían tenido una cena. Y sí, y sus amistades, se ve que al que lo tenía de una confianza cien por cien, siendo sacerdote, es a Galán. Y luego, en el Enlace, no sé cómo cayó Laguna. Pero de lo que yo sé, de Enlace era Enlace, pero lo saco como consecuencia por lo que me pasó a mí.

[27] Ya en la segunda presidencia, me parece que en tiempo de Viola, me llama el entonces coronel Menéndez, no el de Córdoba. Yo había tratado mucho con él porque estudiaba abogacía cuando estaba acá [en Azul] de teniente, el teniente Menéndez. Era bellísima persona. Cuando es el segundo del ministro del Interior, que era me parece Saint Jean, me pide que por favor fuera a su ministerio. Fui. Era simplemente para decirme algo, mucha confidencia, del último cónclave de ellos, inclusive supe que los militares tenían cónclave todas las semanas, y ahí se decía: «Este sí, este no». «Salió su nombre, y yo lo defendí, porque yo lo conozco a usted. Usted tiene sí una inclinación —él dice así— muy marcada por lo social, pero no es marxista. Usted no es marxista».

[28] LL: ¿Eso se lo dijo a usted personalmente un coronel?

MEH: Sí, el coronel Menéndez. Quiere decir que mi nombre ahí estuvo.

[QUIENES SON LOS ORTODOXOS…]

[29] LL: Pero eso corrobora también lo que usted dice en algún momento en sus escritos, que los militares se consideraban dueños de la doctrina. [MEH: ¡Pero seguro!] Quién era bueno, quién era malo. Esto corrobora lo que usted dice que ellos evaluaban.

MEH: Quién era ortodoxo y quién heterodoxo. Ahora, siempre fue mi interrogante, y yo si bien trataba mucho con Laguna, nunca pude tener la confianza para decirle: «Che, pero ¿qué pasa?, ¿qué hacen? ¿Ustedes también entran a sacar margaritas, a este sí, a este no?». No se sabe lo que pasaba ahí. Lo sabía Primatesta y a quien Primatesta quería decírselo [sobre] el grupo de Enlace.

[30] Por eso, pienso, como eran muy amigos, notablemente amigos con Jorge Casaretto, yo creo que debe conocer mucho por lo que le comentaba Laguna. Esto lo he pensado mucho, porque yo no

quería en un principio, lo hablo ahora porque he hablado con el presidente de la Conferencia, Ojea, que me dijo: «Mirá, Hesayne, decí hasta nombres si lo crees necesario». Porque yo no quería hablar del ausente. Algo que me dijo Ojea yo lo esperaba hace años, que el Episcopado le hable al pueblo de Dios y le muestre todas las cartas, y yo opino que, si no se dicen todas las cartas, con nombre y apellido, la reconciliación no va a venir. Y la Iglesia, entre comillas, es el Episcopado —pero para la gente es la Iglesia— cómplice de los militares.

[31] No me acuerdo qué tema era, pero yo ya no quería hablar, por momentos uno se cansaba de estar siempre en la contra, y sentirnos solos. Sí, éramos cuatro o cinco, ante todo, y entonces llegó un momento en que yo escuchaba y decía: «Esto lo dije, para qué hablar». Y Laguna se acerca por detrás y me dice: «Che, Hesayne, ¿por qué no hablás vos?». Y le digo: «Y ¿por qué no hablás vos?». Y me dice: «No, pero vos estás quemado». Esta anécdota es muy triste.

[32] LL: ¿Eso, en una asamblea episcopal?

MEH: En asamblea episcopal. ¿Dónde está la nobleza? Mirá, yo con Novak, casi todos los meses me hacía un viaje. Y él, sabiendo que yo no tenía auto en Buenos Aires, se ofrecía a ir adonde yo estaba. Y fui un día con esto: «Che, ¿quiénes son los ortodoxos, ellos, que son la mayoría, o nosotros cuatro o cinco?». El alemán, con su parsimonia y su bondad, muy alemán pero muy bondadoso, un hombre bueno, un hermano mayor. Me dice: «Mirá, Esteban, fíjate en tiempo de Arrio, la mayoría del episcopado de ese entonces era arriano, y solamente un grupito con el Papa. Nosotros tenemos el Vaticano II, el evangelio, pero no a través de una teología cualquiera, sino a la luz del Vaticano II. Quédate tranquilo. Nosotros somos los ortodoxos». Eso me sirvió después para todo discernimiento.

[33] Otro caso: el Episcopado no recibió ni aceptó al Premio Nobel de la Paz [Adolfo Pérez Esquivel]; por primera vez un laico cristiano es Nobel de la Paz. Pero ellos lo tenían como me tenían a mí y a otros. Nos mataban con el silencio.

[34] A De Nevares. Recuerdo la primera Conferencia Episcopal después que fue De Nevares a la Conadep. Todos teníamos que haberlo apoyado. ¡Qué más que a un obispo! De Nevares no tuvo una pregunta en la Asamblea: qué pasaba con la Conadep. Ah no, la oveja negra. Un silencio. Sí, yo sé, amigo de Novak, sufrió mucho también ese silencio, pero yo lo iba a consolar, en el recreo iba al cuarto de él a hablar. El ambiente… Ese ambiente lo conformaba el presidente, su

manera de actuar. Y eso, yo lo veía, a todos los de mentalidad de derecha, muy marcadamente ideologizada para mí, no de forma consciente, de un nacionalismo católico. Eso era la mentalidad de la mayoría del Episcopado mientras yo estuve: nacionalismo.

[35] A mí me abrió la cabeza el Concilio. Antes del Concilio sí yo era nacionalista católico. Meinvielle para mí era un líder mental, y todos los otros. Y en el Seminario de La Plata fuimos formados así por algunos de nuestros superiores. Un signo, cuando salíamos de paseo los primeros jueves, e íbamos a quintas, íbamos cantando «Cara al sol» con la camisa abierta, seminaristas. Quien no entró en eso, porque entró de grande, fue Podestá. Y Podestá, era tomado, ya en el Seminario, como de izquierda.

[UNA MENTALIDAD: MÁTENLOS A TODOS…]

[36] LL: Por lo que nos va diciendo, padre, entendiendo como momento de síntesis, hubo una fuerte presión, por así decir, de parte de la presidencia, de actuar de hecho solitariamente, no como cuerpo de obispos.

MEH: Sí, de hecho. El que definía: Primatesta. Pero después había toda una mentalidad. [LL: Sí, esto que usted comentaba recién es importante, la mentalidad.]

[37] Zazpe, se apartaba, pero no del todo. Por eso fue elegido. Eran elegidos los que estaban en ese entorno de nacionalismo católico. Por ejemplo, Karlic, estaba marcado. Y siguió Karlic. Sí, mucho Concilio, Concilio [pero el Concilio, de hecho]. Dos puntitos por lo cual puedo afirmar que lo que se admitía, pero leído con la teología de Bellarmino, la *Lumen Gentium* . Pero «Gozo y esperanza» [*Gaudium et spes*], ¡ah no! Y por qué digo esto. Cuando, no sé en qué año, se hizo un trabajo del Concilio, era la *Lumen Gentium* ; pero como nos decía Congar muy bien: la gran verdad del Concilio es que cambió de mentalidad, comenzando por los obispos. Pero estos obispos, no. Plaza ni qué digamos. Plaza en el Concilio… ¿y a qué fue a Roma? A pasear.

[38] Otra anécdota: Por eso que Plaza —esto no lo pensaba decir, pero Ojea me dijo: toda la verdad— cuando vinieron los militares, bueno, unos pocos le hablamos, tan es así que yo hablé lo que me había dicho Harguindeguy y otros militares. Me acuerdo un comandante, que no recuerdo el apellido, como persona me dio muy buena impresión, pero militar y me dijo: «¡No!, pero eso lo dirá un suboficial». «¡No, no!», le digo. El que me lo dijo es un general de brigada. Entonces se callaba. Plaza, en un momento dado, después que

los militares dieron un *film* , un documental —a eso querían ir— que habían hecho ellos, cómo trabajaban los guerrilleros mentalizando a gente de Iglesia. Entonces, sobre todo después de eso, se levanta Plaza —estaba en la primera línea— y mirando a toda la asamblea, a los que estaban en el estadio, eran los militares: «Bueno, mátenlos a todos, vengan que nosotros los vamos a perdonar». Hasta Galán, que no era obispo, pero era secretario, dice: «¿Qué está diciendo este hombre?». ¿Plaza qué hizo? «Shhh, sentate, sentate». Pero no desdijo eso.

[39] LL: ¿Nunca se desdijo él de eso?

MEH: De eso no se desdijo. Todos los demás ahí, y quedó eso. Plaza, un arzobispo. Esto lo viví yo, no me lo cuenta nadie. Pero esto coincide con lo que un capellán, que estuvo en una reunión en Bahía Blanca, me contó. El almirante que presidía esa reunión, le dijo al obispo castrense, Bonamín: «Mire, ustedes nos alientan, pero nosotros cuando matamos nos sentimos mal». «¡Ah, no!» —dice, que según me cuentan, yo no estaba— que Bonamín les dijo: «¡Era una cruzada!». Eso me confirma entonces lo que yo digo por escrito de ese capitán de navío que me decía: «Pero curita, ¿no sabés que para nosotros la Iglesia es la capellanía castrense?».

[40] LL: Eso está en el escrito, sí. Y ustedes, ¿tenían algún diálogo con Bonamín o con Tortolo?

MEH: Bonamín desapareció. Pero no lo obligaban a venir. No iba a la Conferencia. Yo creo que lo vi una sola vez, al principio.

Guadalupe Morad: sí lo escribe, que despreciaba esas reuniones.

[SOLO EL CREDO EN COMÚN]

[41] MEH: Yo nunca leí ninguno de los archivos. ¿Saben por qué? Porque se hacían síntesis. No reflejan todo. Y entonces, dado como se manejaba… Yo he querido hablar, y le pedí audiencia a Primatesta. Quería hablar personalmente con él como presidente, y yo como integrante. Estuvimos no sé cuánto tiempo, al final se levanta y me dice: «Negro, entre vos y yo no hay nada en común. Solamente tenemos en común el Credo». Así me despidió. Toda otra mentalidad.

[42] Y así entiendo entonces que sí, siguiendo a Santo Tomás, que a un tirano se lo puede matar para salvar al país. Acá también. Para salvar al país. Y la prueba está en la reunión con Harguindeguy y el gobierno provincial, en un momento dado que yo les decía el cuentito. ¡No!, torturar no es posible. Es que sabemos que este muchacho ha puesto una bomba que va a explotar dentro de veinte minutos y no

nos quiere decir.

[43] Entonces, un capitán de navío, uno de los altos jefes, que era ministro, dice: «Bueno, nosotros nos iremos al infierno, para que ustedes puedan vivir libres del marxismo». Estaban en una cruzada. Para mí alentada o respaldada por sacerdotes y obispos. Y guardaban un gran silencio; no nos decían nada, apenas nos saludaban. Pero otros si uno no iba a saludar, no saludaban. Éramos, como te puedo decir, los malhechores, o gente desviada, gente peligrosa, gente embaucada…

[44] Supe, ya estando acá, que yo era mal visto en mi pastoral porque había dado mucho protagonismo a los laicos. Y es cierto. En mi curia estaban sacerdotes indispensables, pero secretario canciller: un laico, en otras una laica, secretarios laicos y laicas.

[45] LL: Aun cuando había, como usted dice, todo este sentimiento tan nacionalista católico, ante las situaciones de la tortura, los desaparecidos, las casas que limpiaban, que robaban, que se llevaban todo, ¿no hubo otros obispos o alguien en alguna conferencia que presentara esto, que no fueran ustedes, que no fuera usted, Novak, De Nevares, no hubo nadie que dijera: «Mire que está pasando esto». GM: Y agrego algo en esa línea. ¿Cómo se llegó a ese documento de noviembre de 1977 donde hay como una denuncia numerada, de las torturas, de esto? (2529)

MEH: Sí. Ítalo Di Stéfano, obispo de Roque Sáenz Peña dijo: «Como el otro día mataron a un ministro —o no me acuerdo quién, yo estaba en la casa del clero [de Buenos Aires]—, yo estoy ahora arrepentido de haber firmado ese documento, porque aparecieron los guerrilleros». Ese documento (2530) salió porque ahí sí podíamos discutir. Éramos una minoría, pero en ese momento parece ser que algunos que no decían nada votaron a favor, y ganamos. Pero más: ese documento se terminó antes que vinieran los militares, y Primatesta, ven la buena voluntad de Primatesta por otra parte, no sé cómo fue, un comentario corrillo, dijo: «Apuré, porque si escucharan a los militares no hubiera salido el documento». Y entonces, querían pruebas.

[46] Yo creo que Primatesta no avaló la tortura, pero querían pruebas. Lo que uno contaba no tenía prueba. Ya como que yo hubiera estado mentalizado por guerrilleros, o gente afín, porque si ellos sabían que yo había recibido a ex capturados, no guerrilleros, pero muchachos y matrimonios que yo recibía como misioneros, habían estado capturados pero felizmente salieron, entonces estaba

manchado. Yo creo que fueron débiles por mentalidad y formación teológica moral. La autoridad tenía razón. Ellos eran autoridad. Es lo que me respondió a mí Primatesta: la autoridad. Esa mentalidad de las dos sociedades.

[LA INTERVENCIÓN DE JUAN PABLO II]

[47] LL: Padre, y la intervención tan famosa de Juan Pablo II, en el Angelus de octubre de 1977, ¿quién la preparó?, ¿quién le dio materia al Papa para hablar? ¿Usted no tuvo que ver en eso? ¿Tuvo que ver el cardenal Primatesta? ¿Pironio?

MEH: Yo creo que Pironio. Te digo más. Cuando el Papa iba a venir, no la visita primera, sino la segunda, él me llamó porque había sido elegida Viedma. Un arzobispo, Mayer, de Bahía Blanca, sentado en la Conferencia Episcopal me dijo: «Ganaste». Y yo le dije: «No, yo no pedí Viedma, yo pedí Neuquén». El Papa me llamó y me pidió ver qué textos iba a desarrollar en la visita. Yo le entregué el Sínodo y le dije los textos del Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles que desarrolló.

[48] Y aproveché ahí y le dije: «Le voy a pedir algo por el bien suyo, de la Iglesia y del país. Que nos ayude a pedir perdón por el pecado que le hicimos cometer a usted». «¿Pecado?», dijo. «Sí —le digo—, usted le dio la comunión a torturadores». «¿A torturadores?», y entonces le conté. Lo dejé tirado. Sé que él venía con algo muy clarito. Por los periodistas, yo tenía a Busso, que tenía sus cosas, pero era buen periodista, entonces había podido sacar carnet de los periodistas selectos, y ahí le entregaron la noche anterior lo que iba a decir el Papa. Y había una referencia, según él me dijo, después creo que se la retiraron, una referencia muy firme y clara sobre las torturas, y me confirma porque los jóvenes organizadores de esa noche, unas horas antes, hablaron conmigo que me preparara para dar un testimonio. Ni el Papa habló ni yo di el testimonio, hubo una tornequeada. Y el que manda en eso era Primatesta.

[49] Cuando vino el Papa yo hice el discurso, colaboré, sí, pero con sugerencias que me había dado el clero a pedido mío. Había que mandar el discurso no sé cuántos días antes a Roma. Me vino una sugerencia, o dos, tardíamente, entonces yo las agregué y las mandé por mi cuenta. Pero parece ser que no llegó a tiempo o no se las pasaron al Papa. Cuando subíamos al estrado, *un minutante* , *un monsignorino* le pedía a Bengoechea que me dijera a mí que los dos últimos párrafos de mi discurso los borrara. Bengoechea, muy sincero o no, le dice: «Mire, dígaselo usted; en el estrado hay tres obispos,

¿cómo voy a decirle yo?». Además del Papa, estaba De Nevares y yo. ¡Se me enojó! Yo no sabía por qué, estuvo sentado en un rincón del estrado, anotando todo lo que yo decía. Y después salió la versión de que yo lo había trampeado al Papa. Vino a decirme De Nevares: «Dicen que vos has trampeado al Papa». «Pero ¿por qué?». «Ah, no sé», dijo. Y era por el discurso. ¿Qué referencia hacía yo? Lo de Angelelli y esos momentos muy difíciles, que hermanos cristianos han torturado a hermanos cristianos. Una cosa así. El Papa, cuando lo fui a saludar, me hizo hasta una palmadita, cosa que no solía hacer él. «Has hablado muy bien».

[50] Otro caso fue Pío Laghi, cardenal. Me buscó por todas partes, yo estaba en Alemania. Cuando llego me dice: «¡Hermano obispo! ¡Cuánto le debe la Iglesia a usted! Usted habló muy claro. También De Nevares. Como quedamos aparte los dos le digo: «Pero ¿por qué no habló usted?». «Ah, no, yo era diplomático». Pero el Papa ¿por qué habló en el balcón? Porque yo le mandaba. Y como hablaba de hermano a hermano le digo: «Pero ¡entonces el rol de la nunciatura no lo tiene que tener uno mismo!». «Bueno, bueno, bueno —me dice—, eso no es para hablarlo ahora». [Eso fue en Roma, cuando Pío Laghi llamó a Hesayne para que lo defendiera ante las Madres de Plaza de Mayo, en la década de 1990.]

[51] MEH: Entonces, él me presentó un escrito para que yo lo firmara. Le digo: «No; eso no corresponde a la verdad de lo que yo viví. Perdóneme, eso lo piensa usted».

Dice: «Bueno, [hágalo] usted». Y entonces sí, diciendo la verdad, pero puse la verdad de la que soy testigo, de que él dejaba, defendía y acompañaba hasta el avión a muchos detenidos que se iban. Eso me consta, porque a un conocido mío lo acompañó. Pero no dije que él denunciaba. Ahí dejaba entrever que lo decía. Lo decía diplomáticamente en secreto, pero nunca apareció Pío Laghi.

[LA IGLESIA QUE YO AMO]

[52] Esta es la historia, esta es la Iglesia que yo amo. A mí me ha servido para crecer en el misterio de Iglesia. La Iglesia santa, inmaculada y sin mancha existe, pero es la Iglesia lograda. La Iglesia peregrina somos la Iglesia pecadora, somos la Iglesia con equivocaciones. Y tiene que tener el perdón a flor de conciencia. Por eso es que yo espero mucho. Si he hablado es porque espero que se pida perdón, no digo por complicidad, no creo que haya sido complicidad, pero sí debilidad, para mí.

[53] Les voy a mandar el último documento, que no lo tengo acá, una fotocopia. Yo en el último tramo prohibí la comunión en mi diócesis a todo aquel cristiano que haya torturado. No dije militares, porque también los guerrilleros torturaron. Y se decían algunos católicos. Hubo un gran silencio. Después de unos meses me llegó una carta del Dicasterio del Clero, en la que me pedían que retirara ese documento en vista a trabajar más por la reconciliación. Y es el tema también confuso. Hemos discutido muchísimo. La reconciliación supone verdad, justicia y amor. Si falta alguna de esas tres, no hay reconciliación. [...]

[54] El Episcopado ideologizado con el nacional catolicismo. Fue evidente en tiempo de la guerra de las Malvinas. En la guerra de las Malvinas éramos tres o cuatro, estuvo también firme con nosotros Iriarte, pero los demás ahhh, y las recreaciones me mandaban o venían, por ejemplo, un compañero mío de curso, obispo, Romero, vino a hablarme: «Pero Hesayne, vos siempre sos un cabezón. Ya en el Seminario, ¡cuando se te ponía una cosa, quién te convence! ¿Por qué hablás de la paz a secas, si tiene que ser la paz [...]». Y no, [...] por el evangelio. Jesús no hubiera apoyado la guerra, ¿y por qué la vamos a apoyar nosotros?

[55] Es interesante cómo se manejaba. En el segundo seminario de los laicos, yo iba a traer a Jon Sobrino [1981 o 1982]. Me lo habían pedido los laicos, yo conocía las obras de él, y venía Jon Sobrino. Estaba en una Asamblea de octubre, y en enero próximo vendría Jon Sobrino. En esa Asamblea de octubre, saliendo a la pausa, se me acerca Canale y no me acuerdo si me dijo «en nombre de la comisión tal» o «en nombre de un grupo de obispos»: «Te pido que retires el nombre de Jon Sobrino, porque de lo contrario atenete a las consecuencias». [Le respondí] «Soy el obispo diocesano, está prohibido por la Iglesia». No sé si le dije que me lo diera por escrito. «No, no», me dijo, «yo te digo esto». Entonces ¿qué hice? Llamé en el rato libre a los coordinadores del seminario. Me dijeron: «¡No! Si usted quiere la responsabilidad es suya, pero ya está dicho, está comunicado a los integrantes, que él viene». Uno de los vicarios [diocesanos] me decía que sí, que cediera, yo no lo veía, y entonces hablé por teléfono desde la misma Conferencia a Pironio y le digo: «Mirá, Eduardo...». Dice: «Uh, yo lo aprecio a Jon Sobrino, pero te pido que les digas a los laicos que te comprendan. Hablá con Jon Sobrino que te va a comprender». E hice eso, les hablé, y a Jon Sobrino por escrito le digo: «Me veo presionado por el Episcopado argentino». Ven, una manera de tratar, el Episcopado presionaba.

2.3. [Tercera Parte: Recuerdos compartidos con monseñor Jorge

[56] LL: La idea de este encuentro sería dialogar con la presencia de monseñor Jorge, para mutuamente ayudarnos en algunos puntos que le planteábamos en las preguntas previas.

[57] MEH: Yo encantado de que estés [a monseñor Casaretto]. Yo te invité para charlar. Pero no sabía qué papel ibas a tener.

MONSEÑOR JORGE CASARETTO: En realidad, estuvimos mucho tiempo juntos, vos fuiste obispo un año antes que yo, ¿en el 76 o 75? Yo en el 77. Entonces, como a partir del 77 compartimos mucho tiempo juntos en la Conferencia Episcopal, la idea de ellos [GM y LL] era que intercambiáramos las visiones que teníamos de ese momento.

[58] MEH: Claro, cada uno con su visión. Creo que lo que yo traté de responder fue cómo había vivido, sentido, pensado, esos años de gobierno militar en el Episcopado. Y a través de eso, cómo veía la relación de la Iglesia y los militares.

[DISTINTO ORIGEN O PROCEDENCIA]

[59] GM: Para ubicarnos nosotros, si nos cuentan un poquito el origen, la procedencia, cuándo llega cada uno a su diócesis, como para ponernos en situación. O sea, a usted lo nombran obispo en Viedma, monseñor Casaretto va a Rafaela. Cuál es la realidad que encuentran en ese período y que no es Buenos Aires.

MEH: (Risa). Me río porque realmente diste en el clavo. No sé vos [a monseñor Casaretto], pero yo, ciertamente hubiera sido otro obispo si se hubiera cumplido el proyecto de Marengo. El proyecto de Marengo era que fuera el auxiliar de él y por lo tanto sucesor de él, como quería Pío Laghi. El nombramiento no fue decisión de Pío Laghi.

[60] JC: El mío sí fue de Pío Laghi. El tuyo también, ¿o no?

MEH: No. Pío Laghi transmitió, pero el proyecto de él era que yo fuera el sucesor de Marengo según me lo dijo él mismo y el cardenal Samoré. A él le había tocado la carpeta —ahí supe cómo se hacen los obispos, que se reúnen los cardenales que están en juego—, y me dice: «¡No! Por lo que dice la carpeta, tenés que irte como diocesano a un lugar de misión». Y allá fui. Pero empezá vos, si querés.

[61] JC: Lo que yo decía es que tenemos un origen distinto. Vos venías de un obispo como monseñor Marengo, que era un obispo muy pastoral, muy comprometido con lo que fue la Coepal en aquella

época. Y yo procedía de monseñor Aguirre, que era un obispo más bien conservador. Distintas procedencias ¿no es cierto? Y de San Isidro. Yo por Aguirre tengo un gran recuerdo y un gran cariño. Era un hombre de fe, pero de una línea más conservadora. Marengo no; era un tipo más bien abierto, por decir así. Entonces, yo voy en el 77 a Rafaela, ya con un año de gobierno militar. El obispo había sido monseñor Brasca, un hombre muy abierto, de una línea más bien de izquierda.

[62] Cuando yo llego allá, me encuentro que hay mucho preconcepto respecto de la Iglesia, porque había unos muchachos desaparecidos y le echaban la culpa a algunos sacerdotes de Rafaela. Además, en mi origen como sacerdote trabajé mucho con la juventud, y también en la juventud de San Isidro había muchos chicos desaparecidos. Entonces yo veía la influencia que algunos sacerdotes habían tenido en todo el tema de la violencia, por decir así. Y a la vez los militares a mí me cuestionaban porque como estaba trabajando mucho con jóvenes —bastaba que uno trabajara con jóvenes para ser objeto de desconfianza de los militares—, tan es así que Laghi me dijo que la Junta Militar se había opuesto en principio a mi nombramiento como obispo. Entonces esa es mi procedencia. Tu procedencia es de un obispo muy abierto, muy pastoral.

[63] MEH: Sumamente pastoral y él nos hizo asumir el Concilio antes que el Concilio terminara. Por ejemplo, nos entregaba al presbiterio, los antecedentes de cada reunión, para que los leyéramos, si era necesario comentarlo con los laicos, y que se lo trasmitieran a él. Él vive entonces al Concilio, no ya con su pensamiento personal, sino también con lo que pensaba su pueblo. Cuando volvió dio un paso más. Vuelve del Concilio, nos reúne, primero a los presbíteros y nos dice: «Muchachos, el Concilio pide conversión. Al primero que le va a costar es a mí. Ayúdenme a convertirme». Ustedes se dan cuenta que un obispo hoy diga esto a su presbiterio. Se nos caían las medias.

[64] E hizo más todavía: llamó a Rau, que había sido el teólogo formador de nosotros. Rau viene y el primer día dice: «Bueno, ¿todavía tienen a Hervé?». Hervé, cuatro tomos, era una base, porque él daba charlas en base a la tesis, él estaba formado con teólogos alemanes. La definición de Iglesia que dio el Concilio ya nos la daba él a nosotros, y no la de Bellarmino. Hizo mucho mal la definición de Bellarmino. Entonces Rau nos dijo: «Tienen a Hervé», y nos dio en una semana, síntesis a partir de algo que asumimos todos: Iglesia, pueblo de Dios. Por eso es que para nosotros no fue novedad lo que fue hasta escándalo para algunos, la frase de nuestro beato Enrique Angelelli: «Si la Iglesia no es pueblo, deja de ser la Iglesia de Jesús». Y Marengo

trabajó mucho a partir de eso.

[65] Bueno, me voy a Viedma. Le pregunto a Marengo unos días antes: «¿Por qué no me da algunas orientaciones?». Voy a lo desconocido, yo no conozco Viedma. Sé por la geografía que pedí para ver dónde estaba ubicada y que tenía diez mil habitantes. Ahora tiene cuarenta o cincuenta mil o más. Y entonces me dijo algo, y yo respetuoso se lo acepté, pero me dije: «No me dijo nada». Y me dijo todo: «Mire Hesayne, olvídate de Azul. Recorré y ve, y luego te sentás, orás y pensás qué tenés que hacer». Eso hice. Y yo llegué el 7 de julio del 75, asumí el 8 y salí a recorrer.

[UN CAMINO DE INCOMPRENSIÓN]

[66] Cuando llegaba a Viedma, por los periódicos vi que había desaparecidos, pero para mí era algo desconocido. Hasta que, no creo que tenga que repetir lo que les dije a ustedes, me encontré a uno, y de ahí supe que había algunos otros. Pero toda mi trayectoria de varios años fue a partir de ese uno, que lo vi torturado. Y entonces eso me cambió la vida, giré 180 grados en lo que pensaba de los militares. Yo pensaba de los militares casi «pequeños San Martín y Belgrano», sobre todo que había estado catorce años de capellán auxiliar de la Marina y del Ejército, y no había pispeado nada, absolutamente. Salvo una pregunta del jefe de la Base Naval que un día me dijo así a boca de jarro: «Dígame, ¿usted sabe cuántos guerrilleros hay en Tucumán?». «Bueno —le digo—, en primer lugar, he oído y leído que hay, pero ni noción tengo». Eso muestra que los militares tenían secreto, un secreto que lo cumplían, tenían un plan, después me fui enterando a raíz de la conversación con cada militar exigiéndole que liberaran a Chironi, tal cual lo narro ampliamente.

[67] Entonces yo también comprendo una cosa: que algunos obispos se habían quedado y se han quedado con la mentalidad de que los que estaban en el gobierno eran los militares de los desfiles, de las buenas intenciones, la figura se les transfería como yo transfería en los militares a San Martín y Belgrano; me habían enseñado ese militar. Por eso yo nunca había pensado ser cura, iba a entrar al liceo militar.

[68] Después sí fui descubriendo que ellos mismos se sentían molestos. Y lo más grave para el Episcopado es que cuando yo iba a decirles: «No, primero porque ustedes son católicos, y menos porque ustedes comulgan», y por eso que le escribí a Harguindeguy diciéndole que torturar a un cristiano era torturar a Jesucristo. Y me parece que cuando yo iba a la Conferencia Episcopal sentía una especie de silencio, o de dejarme solo. Esos años, ya que estoy termino con esto,

yo me sentí en una gran soledad. Digo esto y por favor, como me pidieron que diera nombres los doy, pero entonces con reserva también y respeto. Llegó un momento en que a Primatesta, que había sido profesor mío, prefecto mío, teníamos un trato, lo vi… [LL: Claro, él fue profesor de La Plata.] Claro, en La Plata. [JC: El pirata lo llamaban, ¿no?]

[69] MEH: Yo pertenezco a la Asociación salesa, no de los salesianos, sino de San Francisco de Sales. En una reunión, en la última a la cual fui, Primatesta, cuando ya me despedía me dice: «Vení». Era una casaquinta. Me llevó detrás de un galpón, ahí en la soledad, que no nos vieran hablando, me dice: «Mirá, Negro, yo no querría que fueras otro De Nevares». Yo le dije: «Yo lo admiro a De Nevares». Ahí ya se me puso… desde entonces como yo lo veía tan cerrado, quise hablar con él y después de haber hablado unos cuarenta minutos me dice: «Negro, entre vos y yo estamos de acuerdo solamente en el Credo».

[70] Con Karlic hemos tenido no digo una amistad, pero una relación muy fluida porque yo lo reconozco como estudioso, un estudioso de la teología. Y muchas veces le preguntaba. Y entonces le pregunté, así como en amistad o en fraternidad: «¿Me podés decir qué piensa el Episcopado de mí?». «Que sos un díscolo». «¡Che —le digo—, San Pablo dice que los díscolos no entran en el reino de los cielos!». «Bueno —me dice—, en otro momento charlamos». Y lo seguí.

[71] Un día me invita a almorzar, solos, en un comedorcito en el Cenáculo. Lo primero que le dije cuando nos sentamos fue: «¿Qué quiere decir que soy un díscolo?». «Mirá, es un decir». Y estaba en eso, que no se definía, y viene una persona con un tema y yo seguí comiendo y se me caía como plomo la comida. Cuando terminó me dijo: «Ya vamos a tener oportunidad». Pasó el tiempo y en otra reunión le digo: «Che, Karlic, por favor, en fraternidad te lo pido, decime». Me dice: «Mirá, ya pasó; miremos para adelante, vos tenés buenas intenciones». Pero «díscolo», uno va a la Real Academia y ve lo que es.

[72] Otro cardenal, Pío Laghi, cuando lo hicieron cardenal, y las Madres de Plaza de Mayo… [JC: Le pegaban.] Sí, abusaron, ¿no es cierto? Sobre todo la famosa Hebe. Yo estaba en Alemania, en Comunidades Eclesiales de Base en Alemania, con […] y me dicen: «Lo busca Pío Laghi». Ah, me habló Bianchi di Carcagno, obispo de Azul, por teléfono, diciéndome que cuando fuera a Roma tenía que verlo a Pío Laghi. Pío Laghi me recibe y me dice: «¡Hermano obispo!, ¡cuánto le debe la Iglesia!». «¿A mí me debe?». Yo sabía que no había

querido traerme a Azul, [yo no es que quería, pero ya que me había propuesto… me esquivaba por una carta que yo había enviado a Harguindeguy]. Le digo: «Pero ¿usted me dice eso ahora? ¿No reconocía a quienes estábamos en la defensa de los DDHH?». Dice: «No, es que yo era diplomático», pero todo lo mandaba, según él, al Vaticano. Así que tengo las dos puntas.

[73] Y todavía me queda otro cardenal, Eduardo Pironio, que me dijo: «Mirá, Negro, vos sos la oveja negra del Episcopado».

[74] Así es cómo vivía yo. Y termino: como yo me confidenciaba mucho con Novak, obispo de Quilmes, un día fui y le dije: «Yo no sé si estamos en la verdad, somos cuatro o cinco que pensamos igual y todos los demás distinto». Y él como buen historiador me dice: «¿Y no te acordás? El Episcopado casi en pleno, salvo un grupito con el Papa, eran nestorianos, el número no hace a la ortodoxia», sentenció.

2.3.3. UNA DECLARACIÓN QUE DENUNCIA LA TORTURA

[75] JC: Escuchame, Miguel, un tema que apareció, ¿te acordás de una asamblea de mayo del 77, que apareció una declaración muy fuerte del Episcopado denunciando las torturas? (2532)

MEH: Sí.

[76] JC: A ver si coincidimos. El que propició mucho fue el cardenal Caggiano que visitó la Asamblea, él no venía a las reuniones, vino con Grasselli una mañana, y el cardenal Caggiano habló claramente diciendo: «Miren que lo que está pasando es muy fuerte, porque están entrando en las casas, saquean las casas». Todavía no hablaba de desaparecidos, pero hablaba de grupo de tareas.

MEH: Vos sabés que de eso no tengo recuerdo; pero recuerdo también, se lo escuché al obispo de Sáenz Peña, Di Stéfano, que en la Casa del Clero dijo: «Si hubiera sabido de este asesinato». Porque a la otra mañana que salimos mataron a un dirigente radical de suma importancia. Dice: «Yo no hubiera firmado ese documento». Pero yo no recuerdo eso. Lo que sí me llamó la atención fue cómo se había aceptado lo que después no se siguió.

[77] JC: Después no se siguió esa línea. Pero eso fue una cosa notable que yo lo atribuyo mucho a eso, a que vino Caggiano.

MEH: Sí, vos me decías eso en las preguntas, pero yo tengo una laguna. [JC: Eso lo podemos confirmar con las actas. (2533)] De Caggiano lo único que recuerdo cuando vino a hablar… por eso a mí

se me habrá olvidado… porque no vino Caggiano…

[78] JC: Justamente, a ver, el razonamiento mío es este: el Episcopado era muy conservador en general. ¿Cómo saca ese Episcopado conservador una declaración tan fuerte a un año del golpe militar? Que fue, diríamos, la primera declaración…

MEH: Y solamente fue esa.

[79] JC: Solamente ahí. Por eso yo lo atribuyo mucho a la presencia de Caggiano que vino y habló; y Caggiano era un hombre muy respetado.

MEH: Yo creo precisamente que porque fue conservador aceptó lo de Caggiano. [JC: Claro.] Por respeto a la autoridad. [JC: Exactamente.] Pero no convencido.

[80] JC: Otra cosa que aparece de las declaraciones tuyas, para amortiguar un poco la figura de Primatesta, ¿no te parece que él actuó muy bien en el momento de la guerra con Chile, que fue muy importante la actuación de Primatesta ahí?

MEH: Yo de la guerra con Chile… no había comunicación. Yo lo que supe, por el cardenal Samoré, es que había sido una decisión del Papa. Ahora, de eso no. Yo estoy seguro [sobre Primatesta], una santísima voluntad, era tan cuidadoso que era escrupuloso, pero tenía lo que ya he dicho otras veces, se quedó con la teología preconciliar, y tan es así que leía y aceptaba el Concilio, pero con mentalidad conservadora.

[81] LL: Otra cosa que usted había dicho en la entrevista, cuando se encontraba con Novak, ¿usted iba a Buenos Aires y Jorge Novak también iba? ¿Por qué se encontraban? ¿Ustedes intercambiaban porque Jorge Novak estaba en el MEDH y usted en la Asamblea Permanente de DDHH?

MEH: No tanto por eso, yo nunca pertenecí, no quise pertenecer a la Comisión de DDHH porque yo he hablado, y ahí respondo a la última pregunta, por qué hablé, por mi fe en Jesucristo y su evangelio. A tal punto que no me sentía conforme con lo que salía en los diarios, porque me recortaban las razones que yo daba. Por ejemplo, para defender los DDHH yo hablaba porque el cristiano es un bautizado, un hijo de Dios, y torturar a un hijo de Dios es torturar a Dios. ¿Y saben lo que salía? No daban la razón. Hasta algún obispo me dice: «Che, estás exagerando». Pero porque no daban las razones.

[82] De hecho, en la presentación del libro *Cartas por la vida* , yo pongo por qué hablé. Y pongo así, taxativamente: «Hablo porque soy creyente y me dirijo a sedicentes creyentes». Y en otra parte he dicho que, si fueran budistas o mahometanos o simplemente paganos, yo haría lo que dice San Pablo, orar por ellos, pero le escribiría al pueblo de Dios y no a la autoridad. A la autoridad le escribía por los que comulgaban. Ahora, el Episcopado, sí, como tal, ¿quién resolvió? ¿La Asamblea? No. Debe haber resuelto, si es que resolvió, la Ejecutiva, porque no creo que tampoco la Permanente, que se les diera la comunión en Palermo a los militares. Cuando aparecieron para que les diéramos la comunión, delante mío estaba Eduardo Pironio, se me dio vuelta y me dice: «Y esto, ¿qué es?»

[83] Pero a Juan Pablo II se lo dije, porque antes de venir a Viedma, cuando vino para las Malvinas, (2534) yo estaba en Roma, y pedí una audiencia con el Papa. Me la dieron. Y al Papa le dije: «Usted va ahora para las Malvinas, es una oportunidad para que repare el pecado objetivo que le hicimos cometer a usted». «¿Pecado?», me dice. Y entonces le conté: usted dio la comunión a torturadores. «¿Torturadores?». Y le conté. Me dio una lástima, se quedó tirado en el escritorio un rato. Supe por un periodista que el Papa iba a aprovechar la noche de los jóvenes en la 9 de Julio para hacer un acto de reparación o algo relacionado. Y los que preparaban —se me van los nombres, este catequista que está en el cielo ya, un laico dirigente de los jóvenes—, él una hora antes me buscó y me dijo: «Mire, Hesayne, ¿usted no se anima a dar un testimonio?». No, le dije, porque el Papa se va a referir a los desaparecidos y a las actitudes de los militares. No me llamaron. Cuando le pregunto al periodista me dijo: «Hubo un recorte».

[84] Es decir, en el Episcopado, yo creo que los responsables de una actitud promilitar más que los obispos, eran los que andaban por ahí, y a veces los minutantes hacen tramollas, ¿no? Por ejemplo, a Primatesta, que lo quise y lo quiero mucho, él sabía que yo lo apreciaba, le mandé una carta de dos o tres páginas a mano, haciéndole ver cómo los militares, con nombres y apellidos, esto lo supe por un militar, como yo tenía la ventaja que me conocían como el cura de ellos, y estaban agradecidos porque yo los acompañaba y les daba charlas… Aunque me desvié, pero voy a volver, ¿por qué me mantuve? No con grados; el capellán con grado desaparece. Como un almirante me dijo una vez: «Yo con un subordinado no me confieso». Yo les daba charlas a los oficiales, a los suboficiales y a los soldados. La misma charla, pero de acuerdo a la misión que tenían.

[85] Y una vez, uno o dos oficiales me dijeron, ¿por qué no nos

cuenta en qué está la Iglesia hoy? Habrá sido por los años setenta y algo. Entonces les di Medellín, sin decirles que era Medellín. Pero ¡cómo asimilaban! Era en la Base Naval. A la semana o quince días el comandante me llama. «Ay, me va a dar un cepillazo, se ha dado cuenta», me dije. Y no. Me dice: «He roto la barrera del sonido». «¿Cómo?». Le digo: «¿Se pasó a piloto?» «No; por lo que usted dijo y marcó mucho que somos hermanos, la fraternidad universal, he dado orden de que la cancha de polo no está reservada a los oficiales, pueden entrar también a jugar los suboficiales y familia».

[86] JC: Volviendo un poquito al Episcopado, ¿no sentías el apoyo de hombres como Zazpe, como Iriarte?

MEH: Zazpe sí, pero más bien con actitud de afecto. El que más me apoyó fue Iriarte, pero como era Iriarte, y en forma a veces risueña. Por ejemplo, me mandaba un papelito y me decía: «Te manda saludos Harguindeguy». [JC: Para que ustedes sepan, alguien decía que el Episcopado se dividía en la derecha, en la izquierda e Iriarte].

[LAS CARTAS DE HESAYNE]

[87] LL: Padre, una cosa más de las cartas que usted mandó al presidente, a los ministros, ¿usted se las compartía a otros obispos?, ¿les mandaba una copia?

MEH: No; para no abusar, porque no les gustaba. Yo las mandaba, salían publicadas, ni tampoco quería mentalizar al clero. El clero que me la pedía, sí, porque yo nunca pensé publicarlas. Me las publicaron en *Nueva Tierra* . No digo con trampa, pero no me las pidieron para publicarlas, me las pidieron porque querían como Comisión leerlas. Sabían que yo tenía todo en una carpeta roja y entonces se las di. Después de un tiempo vinieron y me dijeron: «Padre, pero esto hay que publicarlo. Esto se tiene que saber». Anzuelo que me pusieron: «Esto por el bien de la Iglesia, porque dicen que la Iglesia acalla, y usted es miembro de la Iglesia y del Episcopado, que se sepa». Por eso que la presentación me la dieron a mí. Y yo pongo: «Yo escribo porque creo en Jesús y su evangelio, soy miembro de la Iglesia católica y apostólica».

[88] LL: Y alguna vez Harguindeguy o Videla o alguno de los marinos a los que usted le escribió o el gobernador, ¿le dieron una respuesta escrita?

MEH: Sí, pero a través de la Nunciatura. Harguindeguy directamente no; sé que fue a protestar al Nuncio Apostólico. Según

Pío Laghi le dijo: «Yo también lo suscribo». Pero ponían con copia a la Conferencia Episcopal y a la Nunciatura. El que me contestó fue Videla. Y está publicada. Me contestó con una vueltita diciendo, las FFAA no torturan. Es cierto, las FFAA no torturaban, era lo que mandaban. Le contesté a Videla diciéndole que si para el 25 de mayo [de 1978], no dejaban en libertad a Chironi, porque después de mucho discutir, a Chironi lo mandaron a la cárcel de Rawson y ahí no se sabía lo que podía pasar, yo iba a poner en entredicho la Iglesia de Río Negro. A los diez días aparece Chironi en su casa. Él que me había dicho que no estaba, que no se sabía. Eso lo comentaba sí a los obispos, pero al pedir la palabra me daba cuenta de que no había ambiente. «Ah, no es el tema», me iban a decir.

[89] JC: Claro. Y Primatesta siempre pateaba la pelota fuera de la cancha.

MEH: Sí, sí, ¿ven? Nosotros poniendo el derecho canónico podíamos haber frenado [la actitud], pero ahí estaba la capellanía castrense, como me lo dijo el alto jefe Marino, la Iglesia lo respaldaba. «Nos sentíamos mal, pero la Iglesia…». «Che, yo soy Iglesia», le dije. «Sí, pero para nosotros, curita, recuerde que la Iglesia es la capellanía castrense».

[JAIME DE NEVARES EN LA CONADEP]

[90] LL: Y ustedes, ¿no podían presentar a la Conferencia Episcopal antes una temática, diciendo queremos hablar de este tema, queremos plantear este tema? ¿No podían presentar estas cosas antes de ir a la Asamblea? Decir: Yo tengo este caso de este muchacho… ¿No podían presentar una temática que la Asamblea elaborara un poco más y no solo de buena voluntad?

MEH: En este momento no recuerdo, pero creo que por el ambiente… Por ejemplo, De Nevares estaba en la Conadep. Para nosotros fue realmente como Iglesia un gran paso, porque supimos que no fue fácil el que entrara De Nevares, porque había gente que no quería saber nada con los curas. Pero ni uno, salvo yo, Novak, y no sé si algún otro, le preguntamos algo a De Nevares. Él tampoco dijo nada.

[91] JC: Jaime de Nevares dio una explicación en la Asamblea, eso me acuerdo, de porqué había aceptado ir a la Conadep. Pero justamente no contaba con el apoyo del Episcopado para estar en la Conadep. Fue una decisión de él por invitación de Alfonsín. Alfonsín lo invitó a través de José Ignacio López, y él aceptó, pero los que

dirigían el Episcopado no estaban muy de acuerdo con que un obispo estuviera ahí.

MEH: Bueno, por eso. Después no hablaron nada. [JC: No. Una vez…].

[92] MEH: Él se sintió en soledad.

JC: Se sintió en soledad. Y es más, le pidieron en la Conferencia Episcopal que explicara por qué había aceptado. Y él en una Asamblea habló y dio las razones. [MEH: No me acuerdo de eso.]

[93] GM: Y Primatesta dio, en esa Asamblea, las razones por las que no había que entrar, ¿puede ser? [JC: Puede ser. Pero ya había aceptado él.] Sí, él había aceptado; y por lo que se lee explica por qué aceptó. Y Primatesta con los mismos argumentos le dijo: a mí en Córdoba me invitó —no me acuerdo quien— a formar parte de la Conadep Córdoba y yo dije que no por A, B, C. [JC: Sí, sí.]

[LA COMISIÓN DE ENLACE Y LA ACTUACIÓN DE LA CONFERENCIA]

[94] JC: Lo otro que existió fue esa Comisión en la época de los militares, de diálogo, que no sirvió para nada. Laguna estaba en esa comisión con Galán y con Espósito. Y Laguna mismo reconocía, y lo dijo en la Asamblea: «Nunca nos han dado una respuesta válida a las presentaciones nuestras».

MEH: Puede ser. Pero no se sabía para qué. Para mí fue muy equívoco porque los militares se reunían, creo que todos los jueves, para definir: «Este sí, este no». Entonces eso no quedó claro.

[95] JC: No. Tampoco me acuerdo cómo fue que se decidió que estuviera esa comisión formada. [MEH: Tal cual; yo no tengo conciencia, memoria…] Creo que fue la Comisión Permanente que lo decidió.

MEH: En la Asamblea, no se tocó. [JC: No. En la Asamblea Laguna una vez explicó que no servía para nada.] Pero ya hecho. [JC: Sí, ya hecho.] No se propuso: se tratará… [JC: No, tal cual.]

[96] LL: Por lo que podemos observar y recordar de todo esto, hubo respuestas personales de los obispos. Usted [MEH] decía: yo opté por escribir así, por esta razón o este motivo. Otros tomaron otras opciones. Pero ustedes [MEH y JC] ahora, que se miran a distancia, y que lo ven desde una perspectiva de años, ¿cómo vivió la Conferencia

estas cosas? ¿Con las individualidades y lo colegiado?

MEH: Para mí personalmente, yo fui un callo para la mayoría. Lo mismo que el asunto de la guerra a las Malvinas. Éramos cuatro o cinco nada más. [JC: No; ahí éramos más me parece.] Mirá, habría que ver los votos. La guerra justa… A mí hasta un compañero de curso, entonces obispo, fue a decirme: «Hesayne, ¿por qué te empecinás en que tiene que ser la paz y nada más?». Y yo le decía: «Porque quiero ser discípulo de Jesucristo».

[97] JC: A ver, yo daría una respuesta a lo que pregunta él que sería esta: para mi gusto yo creo que el Episcopado entró en ese proceso con un complejo, porque estábamos muy acusados también de que mucha gente de la Iglesia había participado e incentivado la guerrilla. Una especie de complejo de inferioridad de decir: «Nosotros nos sentimos mal por eso». Entonces no hubo un enfrentamiento tan fuerte porque, en un primer momento no se supo tanto lo que pasaba, y después un poco no se quiso saber.

[98] MEH: Eso, por una parte, y por otra parte una moral, lo sé por este militar, Marino, ellos se sentían mal, pero vino un obispo que decía que era de Entre Ríos o Rosario, no sabía bien cuál de los dos, por los datos que daba podía ser Tortolo o Bonamín, que los tranquilizó y les dijo: «Una tortura piadosa es lícita».

[TESTIMONIO DE CASARETTO SOBRE SACERDOTES]

[99] JC: Yo voy a aportar un poco sobre esto. Yo llego a Rafaela y me llaman los militares que quieren hablar conmigo. Yo gracias a Dios tuve como maestros ahí a Zazpe y a Iriarte, mis obispos vecinos, y ellos me instruyeron mucho sobre cómo proceder, cómo actuar y demás. Los militares me atienden muy bien, me llamaron que fuera al Comando en Santa Fe, pero en una reunión muy amable me dicen: «Mire, vamos a ser claros. Usted recién llega a la provincia de Santa Fe —yo llegué un año después del golpe militar—, acá le presentamos una lista de sus sacerdotes que están cuestionados por nosotros, porque creemos que han influido en los jóvenes, en algunos chicos que han participado en la violencia, entonces o se ocupa usted o nos ocupamos nosotros». Fue un poco el planteo de los militares. Yo salí de esa reunión diciendo, acá no me puedo hacer mucho el gallito porque había cinco sacerdotes, me lo dijeron abiertamente, con mucha galantería y demás. Bueno, me acuerdo que lo fui a ver a Zazpe, y a Iriarte, hablé con los sacerdotes, uno lo saqué del país, lo llevé a Pío Laghi y él lo sacó del país rápidamente. A los otros cuatro les dije: «Miren, ustedes están cuestionados, tenemos que tratar de ver».

[100] Pero eso, a mí personalmente me inhibió de tener manifestaciones, porque estaba en riesgo la vida de esos sacerdotes. Era un poco para explicar el complejo que uno tenía también para tener manifestaciones más públicas. Entonces ahí me atuve mucho al consejo de Zazpe y de Iriarte, que me aconsejaron muy bien. Hacíamos una misa todos los meses por los muchachos que estaban presos, fuimos a visitarlos a las cárceles; y ahí vi que el clima era más bien de hacer gestiones más que declaraciones. El clima del Episcopado fue ese: hagamos gestiones. Yo me inscribí en esa actitud más cercana, porque muchos obispos ni siquiera gestiones querían hacer.

[101] MEH: Claro, yo no tengo esa situación. Más bien hechos concretos con gente. Y todo giró en torno a uno que yo vi torturado. Entonces es distinto. Pero vos, ¿estuviste cuando entraron los militares?

JC: Fue la reunión de mayo y yo me acuerdo que estaba en el fondo porque era recién obispo, y en la última fila había una serie de militares —los más importantes fueron adelante— y estaban tomando nota. Y yo levanté la mano y dije a Primatesta: «Discúlpeme, cardenal, pero acá hay una serie de gente que está tomando nota de todo lo que decimos, yo pediría que se retiren, porque me parece que no está bien, no tenemos libertad para hablar». Y los mismos militares dijeron: «Por favor, váyanse». Me acuerdo muy bien, fue la primera reunión.

[TESTIMONIO DE HESAYNE: CUANDO ENTRARON LOS MILITARES]

[102] MEH: Entonces recordarás después haber pasado una película, en la cual aparecía una chica, y cómo un cura la había ido poquito a poquito, desde entregarle que llevara un panfleto a fulano, después esto, atrapando para guerrillera. [JC: Pablo Gazzarri era.] No sé si estaba el nombre. Supimos nosotros después. Plaza estaba en la primera fila, se levanta y les dice a los militares: «Lo que tienen que hacer ustedes es matarlos a todos estos guerrilleros, y vengan que nosotros los vamos a perdonar». Bueno, Primatesta solamente le dijo: «Sentate, sentate». Pero delante mío estaba el secretario, Galán, que se le escapó: «¡Qué barbaridades está diciendo este hombre!». Digo esta anécdota porque era el ambiente. Pienso, no digo nombres, en fulano, zutano, que pensaban un poco así a favor de los militares.

[103] El 25 de mayo de 1976 se hace el Te Deum en la Catedral y viene todo el gobierno militar, los primeros bancos llenos de militares. Y a mí me tocó la homilía. Entonces les dije: «Están en una situación

ustedes muy difícil. Por lo que se dice ustedes tienen que defendernos de enemigos internos —no hablé de guerrilleros— pero yo les pido que defiendan con valentía, en forma terminante, sean severos, pero les ruego y ruego a Dios que no caigan en las mismas actitudes de quienes ustedes están combatiendo». Eso parece ser que salió en una agencia de noticias. Cuando llega la democracia, esa agencia me manda fotocopia de todo el telegrama en donde ponían mi homilía. Eso me sirvió a mí para algunos obispos que me decían: «Bueno, pero vos atacás a los militares, pero no has dicho nada de los guerrilleros». Y cuando prohibí la comunión a los torturadores y que supieran mis sacerdotes de la diócesis, agregué: «Torturadores del signo que fuere, por el hecho de torturar». Eso también quedó claro, porque algunos daban a entender que Novak, De Nevares y yo éramos un poco pro guerrilleros. No, no, de ninguna manera.

[104] JC: Yo una vez estuve en una reunión, ya ha pasado mucho tiempo, ¿te acordás de un obispo brasileño, Mendes de Almeida? Fue vicepresidente o presidente de la Conferencia Episcopal. Vino a un congreso de comunicación que yo organizaba acá en Argentina, y después, en una parte con periodistas salió este tema. Ya había pasado tiempo. Y Mendes de Almeida dijo una cosa interesante, la diferencia entre Brasil y Argentina es que los militares brasileños tenían mucha fama de masones y estaban muy enfrentados en general con el Episcopado brasileño. En cambio, los militares argentinos eran más bien «católicos», y entonces el Episcopado tenía la impresión de que no había que atacarlos tanto porque eran católicos. Fue muy interesante esa explicación que se dio a los periodistas.

MEH: Pero precisamente porque eran católicos había que llamarles la atención. Porque, por ejemplo, en el V Cuerpo del Ejército, el segundo jefe, de comunión frecuente, del Movimiento Familiar Cristiano, cuando yo dije que el que tortura o es responsable de la tortura, no puede comulgar, me dijo: «Pero eso yo no lo escucho de sus pares». Yo me quedé a almorzar y a descansar en el Arzobispado, y por la tarde viene y me dice: «Usted es blanco o negro, ¿no podría ser gris?». Y bueno, se conoce que era responsable de tortura, y sobre todo que le había llevado el documento conciliar «Gozo y esperanza», donde dice que un cristiano no puede admitir la tortura de ningún tipo. El hueso duro, o el nudo de la cuestión, está en que el Episcopado como tal, si no intervenía la Capellanía castrense, sus palabras caían en saco roto, para los militares. Ellos se sentían respaldados. Mirá, se sentían mal, y este dato lo supe por Tomasi, el obispo, que había sido capellán también. Él a Bonamín le escuchó un apoyo, como si fuera una cruzada. Bien no sé cómo fue, pero me dijo que en un desayuno con el almirante, en Bahía Blanca, este dijo —

estaba Bonamín— que cuando mataban se sentían mal. Y Bonamín, muy suelto de cuerpo dijo: «Pero es una cruzada», o algo así, animándolos.

[105] LL: A la luz de lo que usted va diciendo, los militares solo escucharon a la Vicaría, pero no escucharon al resto. También ellos hicieron sus escuchas sesgadas, porque lo que comentaba antes monseñor Jorge, hay constancia en actas que la Comisión de Enlace o la de Diálogo, aunque no llegó a tener una preponderancia, decía las cosas. Monseñor Laguna, hay constancias donde decía lo que usted dice de la tortura, del cuidado de la persona, el fin nunca justifica los medios. Digamos, aunque no tuvo quizás el eco que se esperaba, por lo que consta en actas, monseñor Laguna, Galán, Espósito, constantemente dijeron lo que usted decía de la tortura, o esto no es una guerra, el fin no justifica los medios, o sea, los militares también se quedaron escuchando una parte, no escucharon a la otra. Y también quizás ustedes como obispos no tuvieron la suficiente intervención con algunos de estos dos o tres obispos, porque yo no puedo creer que todo sea tan, tan negro de pensar que un obispo pueda llegar a decir estas cosas.

MEH: Por eso si se quiere, se fue débil con la Vicaría castrense. Digo que ha sido muy difícil, ¿no?

[106] GM: ¿Puedo hacer una pregunta a cualquiera de los dos sobre este tema? ¿Ustedes tienen memoria si en alguna Asamblea o en el diálogo entre ustedes se planteó el problema de la Vicaría castrense? El problema de una Vicaría, o un vicario o un pro vicario que por ahí no comulgaba con el evangelio no voy a decir, pero ¿se planteó en asamblea, en los debates, en los almuerzos?

JC: Se hablaba entre nosotros, pero no se llevaba a… Porque no te olvides que el que era responsable había sido presidente del Episcopado. Tortolo era el vicario castrense, después Bonamín era el provicario. Entonces se hablaba entre nosotros, pero en la Asamblea no se cuestionaba.

[107] MEH: En Asamblea como tema, no. Otra de las cosas, a mí no se me ocurrió nunca preguntar por qué no venía el vicario castrense [Bonamín]. Porque dejó de venir a las asambleas.

JC: Hubo un chiste de De Nevares. En asamblea un obispo preguntó por qué no venía más el [pro] vicario castrense, Bonamín. Y entonces alguien dijo: «No sé, no sé», y De Nevares dice: «Se debe haber pasado a la clandestinidad».

Cuando vinieron los militares, De Nevares pidió la palabra y dijo: «Miren, yo estuve a punto de entrar en el colegio militar, y tengo un hermano ahí», y entonces un militar le dijo: «Ah, qué bien monseñor, quiere decir que usted quizás hubiera estado acá en nuestro lugar». «¡No, hubiera pedido la baja mucho antes!».

[108] LL: Un tema que estuvimos hablando estos últimos días, ¿usted recuerda si el cardenal Pironio hubiera tenido alguna intervención en favor de detenidos o secuestrados?

MEH: Declaraciones no recuerdo. Sé, pero no tengo datos concretos, que estando en Mar del Plata, muy amenazado, y que le mataron a… [G: La decana de la Facultad]. No me extraña que Pironio haya trabajado desde el silencio.

[109] JC: Cuando había desaparecido la decana, el Ejército le ofreció una custodia y él la rechazó. Él había tenido amenazas también. Y después creo que tuvo mucha influencia en el Papa, en Pablo VI sobre todo.

MEH: Y de oídas, como que el papa Pablo VI lo llamó también para preservarlo. [JC: Eso decían también].

[SITUACIÓN DE ALGUNOS SACERDOTES]

[123] JC: Les voy a contar algo de la época. Yo era vicario general de Aguirre, y en 1976 era párroco el padre Aníbal Coerezza. [MEH: ¡Coerezza! Me acuerdo de él.] En 1976, no me acuerdo el mes, cae un grupo de tareas a la parroquia de Coerezza y se lo va a llevar a Coerezza. Coerezza empieza a discutir con los militares, con el grupo, que no se presentaban como militares, estaban de particular, y alguien llama al obispado y tienen la suerte que atienda Aguirre. Y Aguirre dice: «Voy para allá». Se vistió de obispo con faja y todo, cayó en la parroquia, agarró a Coerezza y dice: «Este padre no se mueve de acá». Dicen: «Pero tiene que venir con nosotros». «Va él y voy yo con él», dice Aguirre. Y en eso cae el comisario, que era amigo del cura, y dice: «Vamos todos a la comisaría, a hablar y ver qué pasa». Entonces ese grupo de gente se asustó un poco, con el obispo presente, y se retiraron. Aguirre le escribe una carta a Videla, muy fuerte, porque Aguirre era de los obispos que pensaban que los militares eran gente católica. Entonces mandó esa carta a Videla, fuertísima, yo era vicario general y la tuve que llevar al correo. A los cinco o seis días llama Suárez Mason al obispado y dice que quiere hablar con el obispo. Lo cita a Aguirre de parte del presidente Videla. Yo lo acompaño, vamos al comando en Palermo y el obispo dice: «¿Cómo puede ser que me

vayan a detener un sacerdote sin hablar conmigo? ¿Qué se piensan que son? ¿Ustedes que son militares no saben que hay mandos, y que si hay problema con un sacerdote tienen que hablar con el obispo?». Entonces Suárez Mason le dice: «Bueno, mire, lo que hemos descubierto es que este párroco atiende un campo de deportes —los cuidadores del campo de deportes y los serenos estaban involucrados parece en un grupo de guerrilla—, y el sacerdote está sospechado». Y me acuerdo que Suárez Mason dice: «Pero tampoco el padre es una margarita de los Alpes». «Bueno, mire, ¿quiere un consejo? —le dice Suárez Mason— sáquelo del país, porque acá nadie le puede garantizar nada». Fueron palabras de Suárez Mason. El obispo lo mandó a Medellín a hacer un curso.

[124] LL: ¿Y cómo lograban sacar de repente así a un cura?

JC: Salían, sí, con pasaporte. Y el cura que sacó Laghi, mío de Rafaela, él sacó el pasaporte, yo lo acompañé por las dudas, y se fue en una semana. Y después me llamó el juez federal y me dijo: «Quiero que el padre Suppo se presente acá». Le digo: «El padre Suppo está fuera del país». Y me dice: «¡Cómo puede ser que se haya ido!». Armó un lío, tuve que ir, fui a ver a Zazpe y con él fuimos a ver al juez y el juez me dijo: «Esto es una barbaridad, usted sacó un sacerdote que está cuestionado, que hay declaraciones en contra». «Bueno, ya está fuera del país, y yo que quiere que le haga». A él lo sacó Laghi, lo acompañó con el auto de la Nunciatura por las dudas. Pero era así la cosa.

[125] LL: Lo que yo le pregunté antes también de cuando usted se encontraba con Novak, ¿qué es lo que ustedes intercambiaban? ¿Ustedes hacían un gesto fraterno, se encontraban para mutuamente alentarse, mutuamente sostenerse?

MEH: Nos encontrábamos con Novak a pedido mío, porque yo lo había tomado como padre espiritual. Y algo que ustedes me ponen, ahora me hacés acordar, de hecho, Novak, De Nevares y yo no formábamos un equipo; esto salió, me parece, de un obispo que nos comenzaba a llamar los tres mosqueteros. Y Harguindeguy mismo creía que yo me reunía con frecuencia a armar un plan con De Nevares. No. Nos veíamos cuando yo iba a Cipoletti, a veces me cruzaba para saludarlo, pero no teníamos un plan, no pensábamos en un plan.

[126] JC: A ver si coincidís: también estaban muy cercanos a ese grupo Scozzina y Kemerer, me parece.

MEH: No, no. ¿Sabés qué pasa? La cercanía era porque pensábamos lo mismo. ¿Es por ese lado? [JC: Claro, sí, por ese lado.] Ah sí, pero no por reunirnos. Scozzina sé que me apreciaba muchísimo. Kemerer también. Sé porque me mandaba saludos. [JC: Y porque tuvieron también actuación. Y Scozzina terminó renunciando porque no se sentía que podía seguir.] Sí. Por eso es que la reunión nuestra, como base no tenía el tema de la relación de los militares con nosotros o con la Iglesia, sino que era más bien de tipo pastoral, y de ahí por vía de consecuencia. Como se sentaban juntos ustedes detrás de mí, con Novak, no sé si te acordás, vos estabas más enterado que yo, cómo a Novak hubo momentos en que se lo trató muy mal. Cuando yo supe eso me acuerdo que fui a hablar con él a su cuarto.

[127] LL: No, yo pensé que ustedes tenían alguna articulación para el trabajo.

MEH: No, no. Quisimos hacer algo en la secretaría porque coincidió que el día que yo anunciaba el Sínodo, Novak también lo anunció; el día que proclamó el Sínodo, yo también. Pascua y Pentecostés del mismo año. Pero fue una coincidencia. A raíz de eso, no sé a quién se le ocurrió por qué no se reunían las secretarías de los dos Sínodos, para hacer algo de conjunto. Pero nos dimos cuenta de que eran realidades tan distintas que los mismos principios pastorales, que traíamos desde los documentos conciliares, eran aplicados y planificados de forma totalmente distinta. Hubo una reunión con Gera de parte de él, y Gera había venido a hablar también a mi secretaría, pero de ninguna manera podíamos hacer [algo en conjunto], así que buenamente dejamos de reunirnos. Orábamos sí, los unos por los otros.

[128] LL: Dentro de su diócesis, padre, ¿alguno de sus sacerdotes o religiosas participaron en alguno de estos movimientos como la Asamblea, o el MEDH o el SERPAJ? Del clero, cuando usted llegó allí, ¿hubo participación?

MEH: El problema de los religiosos, al menos en la Patagonia, es que los cambiaban con suma frecuencia. Cuando estaba embalado en esto el superior los enviaba, a tal punto que Giaquinta un día dijo: «Pero ¡tenemos un clero de aluvión!». Muy difícil. Y del clero diocesano, yo comencé con cinco diocesanos sobre cincuenta religiosos. Luego dejé veinticinco o veintiséis diocesanos, pero después de veinte años.

[¿DÓNDE DUERME PÉREZ ESQUIVEL?]

[129] JC: ¿Vos no tuviste ningún sacerdote desaparecido o preso?

MEH: No. En ese sentido, será porque fui terminante con Harguindeguy. La reunión con Harguindeguy fue el 22 de abril de 1976, porque estaba haciendo mi primera visita pastoral a Conesa. Dejé la visita y les dije: «No porque me llama, sino porque voy a aprovechar a pedir por el desaparecido». Y ahí fue que le dije: «Mire, ustedes no tienen nada que ver con el clero, y esa pregunta, señor general, que usted me hace, el único que me la puede hacer es el Papa». Yo ahí he experimentado la fuerza de lo alto, como llama Jesús al Espíritu Santo, porque no sentí miedo, no que fuera valiente, a veces digo que soy inconsciente, porque veía que me perseguían, me abrían el coche, me sacaban carpetas. Fue en una visita pastoral en Cipolletti, la carpeta que tenía era documento privado del obispo. «¿Quién puede ser? Tiene que ser la policía», digo yo. Desayunando con el párroco de Cipolletti, al otro día, llaman de la policía que había aparecido una carpeta que parece ser que es de los sacerdotes. Fui y había un agente de policía en la puerta esperando para entregarme la carpeta. Ahí mismo, delante de él comencé a revisar todo y enseguida vi un papel carbónico —de novela de Agatha Christie—. La cerré y cuando me fui puse el papel carbónico en el vidrio y salía clarito que era el arrastro de mis documentos, como no había fotocopiadora, habían usado papel carbónico. Dejé pasar una semanita cuando llegué a Viedma, y pedí hablar con el ministro de gobierno, Marino, capitán de navío. Vino, catoliquísimo, muy preocupado él porque los protestantes invadían. Le digo: «Eso no me preocupa, los que me preocupan son ustedes». Le conté lo que había pasado. «No —dice—, la policía no puede hacer eso». Le mostré lo que encontré en mi carpeta. Quedó blanco. «Bueno, veré qué hacemos, voy a averiguar».

[130] Por eso, ven, charlando van saliendo ciertas anécdotas. La otra persecución fue con Pérez Esquivel. ¿Se las conté? [LL: Sí, y Pérez Esquivel cuando lo encontramos también la recordaba, allá en Bariloche.] Yo iba siempre con campera y jean, sobre todo en la línea sur de tierra. Y los laicos, cómo nos cuidaban. Estábamos cenando con Pérez Esquivel en un pueblito chiquito de la línea, mucho antes de donde íbamos a pernoctar, y aparece alguien y me dice por lo bajo: «No vayan a tal pueblo». Íbamos a pernoctar ahí porque había un restaurant y un hospedaje del Automóvil Club. «No vayan porque los está esperando el comisario de ese pueblo». Entonces le dije a Pérez Esquivel: «Vos quedate, yo voy a ir con el padre […] —que entonces era seminarista—, vos quedate a pernoctar acá con tu señora. Mañana por la mañana, a las siete, te espero para seguir a Bariloche». Llego, y estaban apagadas las luces de la estación de servicio, vi el auto, un Ford de esos grandes de la policía, y gente adentro. Bajo y enseguida me interceptan, me tomaron por el chofer, y me preguntan dónde está Pérez Esquivel. Le dije: «¿Pérez Esquivel? Aquí no está». Entramos, nos dieron la pieza, estábamos cenando, y el mozo a cada rato venía por algo. Lo que quería saber era quiénes éramos. No le dijimos. Llegó más tarde que nosotros el periodista que nos acompañaba a cierta distancia. A la una de la mañana golpean: «¿Dónde duerme Pérez Esquivel?». Era la policía. El periodista que ya estaba avisado les dice: «Pueden llamar al dormitorio de al lado, ahí está el obispo, pregúntenle a él». No me despertaron. Cosas realmente increíbles que hubiéramos pasado. El Señor no me ha querido de testigo, darme esa gracia, porque yo cuando dejaba el coche afuera, me decía: «No, no hay bomba». Tuvimos sí un atentado en la parroquia de Sierra Grande, de los jesuitas, una noche.

[COMENTARIOS FINALES] (2535)

[131] MEH: ¿No se quedan desilusionados? Yo creo que todo esto no se puede poner por escrito. Entonces, si tienen algo muy puntual, anótenlo.

GM: Pero usted no se imagina lo que ayuda lo testimonial a atar, y a empezar a comprender el entramado si es que se puede comprender, porque es muy complejo. Gracias, padre, la verdad que superó ampliamente las expectativas. Mire que vengo leyendo hace mucho, y me dio mucha luz, pistas.

[132] LL: Esto es muy complejo, y ayuda escucharlo a usted ver cómo era la situación concreta en una asamblea. Eso es lo que nosotros necesitábamos escuchar. Porque nosotros leemos, pero como

usted dijo, no queda todo cómo fue la cosa. Este comentario de pasillo jamás va a estar en un acta. Y esto determina una actitud que es tan importante.

[133] Esto es ponerle espíritu a cosas que nosotros leemos materiales. Nosotros estamos leyendo mucha cosa, material, cartas, actas, pero usted le está poniendo el espíritu que nosotros necesitábamos para tratar de entender. Muchísimas gracias, padre, no queremos cansarlo. Le pido que por ahí nos tomemos un tiempito para poder digerir estas cosas y quizá ya venir con alguna pregunta más puntual. Usted hoy nos abrió un panorama buenísimo, es lo que estábamos necesitando, el contexto.

[134] MEH: Para mí si me dicen sobre todo cuál fue un secreto que siempre me pregunté, no me puse a indagar porque me parece que es bajarse, no es noble, y entonces, el caso de la Comisión de Enlace. No se podía dialogar. La Comisión de Enlace, ¿qué era? ¿Salvar a alguno? Pero entonces la Comisión de Enlace conocía el proceder, se daban nombres. Porque yo era uno, yo tenía la inquietud, pero me prendió la lamparita el coronel Menéndez. «En un cónclave yo lo salvé». Ahora, no sé si en el cónclave semanal o quincenal, o lo que fuere, entraban también a veces el obispo Laguna y Galán.

[135] LL: Le dejo un Nuevo Testamento, que le había dicho, algo nuevo que sacamos de Angelelli y algo del padre obispo Novak que comenzamos la causa de canonización.

MEH: Sí, yo soy testigo también. Una de las cosas: yo me sentí huérfano el 9 de julio, cuando me dieron la noticia. (2536) Yo lo atendí ahí. Para mí era mi padre, mi hermano mayor, mi amigo. Termino con esto. ¿Saben lo que yo creo va a ser el cielo? ¿Y que ya es el cielo? Angelelli y Plaza conversan. [Risas]. Eso sí, en este sentido salvé de todo lo que he dicho la buena intención, pero equivocadísima.

[136] LL: Rezamos un Ave María, padre, dando gracias a Dios por este testimonio compartido.

MEH: Un Padrenuestro, un Ave María y un Gloria.

Lo he hecho con gusto, no por gusto. Porque sé que el pueblo de Dios necesita para que llegue la reconciliación. Y yo creo que el Episcopado tendría que pedir perdón a los militares por la mala información de tipo moral. No les hablaron claro. La tortura… y si se lo dijeron, ellos tenían otro respaldo. No se lo decía la capellanía, se lo

decían otros obispos en todo caso. Es lo que me decía este capitán de navío.

LL: Bueno, padre, lo dejamos, muchísimas gracias nuevamente.



Misa en la catedral de Neuquén, 4 de agosto de 1983 con motivo del 7º aniversario del «martirio de monseñor Enrique Angelelli», de derecha a izquierda: monseñor Marcelo Mendiharat (obispo de Salto, Uruguay, exiliado en Argentina), monseñor Jorge Novak svd (obispo de Quilmes), monseñor Jaime de Nevares (obispo de Neuquén) y monseñor Miguel E. Hesayne (obispo de Viedma). Archivo de las Diócesis de Neuquén y Quilmes.

PREGUNTAS REMITIDAS PARA LA ENTREVISTA DEL 10 DE MAYO DE 2019

1) ¿Qué recuerdos tiene del período de la dictadura militar 1976-1983?

2) ¿Recuerda alguna actuación por los detenidos y/o sus familiares, desaparecidos… en este período? ¿Qué pudo hacer y lo que no pudo lograr?

3) ¿Estuvo vinculado a otros obispos argentinos, o entidades de derechos humanos… durante este período?, ¿con qué objetivo?, ¿cómo lo evalúa?

4) ¿Recuerda si desde algunos ámbitos eclesiales se favoreció la incorporación de jóvenes a los que devinieron ser luego grupos armados (Montoneros, ERP, etc.)?

5) ¿Se dialogó en las Asambleas de la CEA las denuncias por detenidos, torturas, desaparecidos…? Si hubo diálogo, ¿cuál era el clima?, ¿cuáles fueron las decisiones al respecto?, ¿por qué?

6) ¿Cómo evalúa el accionar de la CEA en el período de la dictadura militar 1976-1983?

PREGUNTAS REMITIDAS PARA LA ENTREVISTA DEL 16 DE AGOSTO DE 2019

1) Compartir entre usted y monseñor Casaretto las diversas procedencias de cada uno al episcopado.

2) Retomar la Asamblea Plenaria de Obispos de mayo de 1977 donde el cardenal Antonio Caggiano habló que desmantelaban las casas y se llevaban personas sin mayores trámites previos.

3) Usted indicó que se encontraba habitualmente con monseñor Novak, ¿hubo otros obispos que le fueron cercanos?, ¿sabe si otros obispos se sostenían entre sí para acompañarse y trabajar en común?

4) Rememorar la actuación del Nuncio Apostólico, monseñor Pío Laghi.

5) El rol del cardenal Primatesta en evitar la guerra con Chile.

6) ¿Cómo era la comunicación interna y externa de los obispos ante las denuncias que fueron recibiendo?

7) Usted dirigió varias cartas al gobierno militar, ¿por qué lo hizo?

8) ¿Qué opina del golpe del 24 de marzo de 1976?

RESPECTO A ROBERTO F. BELLARMINO

Roberto Francisco R. Bellarmino (1542-1621), italiano integrante de la Compañía de Jesús (1560), sacerdote (1570), cardenal de la Iglesia católica (1599), arzobispo (1602) e inquisidor en la época de la contrarreforma. Ocupó diversos cargos en la curia romana, en calidad de consultor o prefecto de varios dicasterios, o como teólogo y controversista. Pío XI lo beatificó en 1923 y lo canonizó en 1930. El 17 de septiembre de 1931 fue declarado doctor de la Iglesia.

Es conocido por la doctrina de «sociedad perfecta», concepto que Roberto Bellarmino adjudicaba no solo a la sociedad civil sino

también a la Iglesia, entendiendo que ambas sociedades tenían en sí mismas todo lo necesario para cumplir con sus fines sin necesidad de depender una de la otra. Esta perspectiva se introdujo en la eclesiología e incluso en algunas expresiones del Magisterio posterior, considerando a la Iglesia como un organismo absolutamente independiente, con plena autoridad legislativa, judicial y coactiva. De este modo, al subrayar la dimensión institucional, con una visión dual de la sociedad humana y al dirimir las competencias de ambas potestades y su relación, se corría el riesgo, con cierta frecuencia, de acentuar una autoridad en detrimento de la otra conduciendo, en la práctica, a interferencias o confusiones en los alcances de cada una, a «autosuficiencias», falta de consulta, etc. Cf. Raúl B. Martínez, *Iglesia, sociedad y comunidad política: entre la confesionalidad y el laicismo* , Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007, pp. 23 y ss.

3. «Era la hora del poder de las tinieblas». Monseñor Carmelo J. Giaquinta (2537)

3.1. Hacia la desesperación. La violencia de 1970-1975 (1985) (2538)

23. El tema de la reforma conciliar queda eclipsado en la enseñanza episcopal, a partir de 1970, por el tema de la paz social, pues desde entonces la violencia se instala en la vida argentina como constitutiva de las relaciones sociales.

A decir verdad, el clima de violencia se había instalado, en cierto modo, en 1966, con la destitución del presidente Illia y la instauración del régimen autoritario de Onganía. Los argentinos no presentimos entonces toda la gravedad de la cosa; tampoco los cristianos. Estábamos demasiado acostumbrados a los golpes de Estado, a considerarlos como herramientas útiles para reencauzar a la sociedad, a los que recurrían incluso los partidos sedicentes democráticos. La enseñanza episcopal, por su parte, también callaba sobre tales golpes, como si se tratase de una *quaestio disputata* que debían dirimir solo los laicos, y no ya cual crimen gravísimo contra la autoridad, como había enseñado siempre la doctrina católica tradicional. Faltaban todavía muchos años de maduración de la conciencia cristiana hasta que el Episcopado pudiese enunciar, con claridad, que «la necesidad de continuidad en la vida institucional debe ser un principio fundamental e inquebrantable de la conciencia pública nacional, de suerte que el espíritu «golpista» resulte extraño a nuestra idiosincrasia política». (2539)

24. Pero la situación de violencia se precipitó con el secuestro del

general Aramburu y su posterior asesinato, en 1970. El hecho fue tan grave que ha traumatizado hasta hoy el alma argentina. Y tanto que todavía no somos capaces de reflexionar serena y seriamente sobre el asunto. A los pocos días de producido el secuestro, la Comisión Ejecutiva del Episcopado daba una declaración «sobre la difícil situación interna que vive nuestra patria» (o.c. pp. 117-119), afirmando que «los hechos delictuosos que mueven al país, no pueden ser aprobados por la Iglesia que repudia la violencia… Hechos que, con frecuencia, ponen en juego vidas y bienes, constituyen injusticias que nada contribuyen a lograr el consenso social para el cambio que se aspira» (o.c. p. 117).

Sin embargo, la conciencia argentina, incluida la católica, no parece haber reaccionado con la claridad, firmeza y moderación que la situación requería. En alguna sacristía percibí que era casi pecado estar consternado por el asesinato de Aramburu.

«Bueno. ¿Por qué tanto lío? ¡A tantos han matado y nunca los han llorado…!». Un comunicado de prensa de un grupo de sacerdotes «tercermundistas» venía a confirmar esa equivocidad frente al crimen: «Deploramos el asesinato del general Aramburu. Pero deploramos también los fusilamientos de los obreros en León Suárez…». Se entraba peligrosamente a cuantificar el llanto y a comparar el color de la sangre: sangre de obreros con sangre de generales, sangre de inocentes con sangre de culpables olvidando que a cada día le corresponde llorar su propia sangre. Y se dejaba de predicar que la única sangre que no mancha y es capaz de purificar a sus asesinos es la sangre de Jesucristo. El asesinato de Aramburu era símbolo de otro asesinato, espiritual del gran principio evangélico «vence al mal con el bien» (Rm 12, 21), lo cual daría piedra libre al horror de la década de 1970.

25. No se llegó a esto de golpe. Desde tiempo atrás, y sobre todo desde la revuelta de París en 1968, los grandes profetas, como Marcuse, venían predicando en las universidades europeas y norteamericanas un nuevo evangelio: el de la violencia. Por otra parte, en medios católicos franceses e italianos se venía intentando la alquimia de separar el análisis marxista de sus presupuestos filosóficos ateos. Por lo demás, América Latina, que por entonces ya estaba de moda, se ofrecía como campo ideal para la experimentación de las nuevas armas ideológicas. La visita de Pablo VI por primera vez al continente latinoamericano, para participar del Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá e inaugurar la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, fue tomada como ocasión para probar esas armas.

¡Hermano Pablo! Que en la consideración del problema de la violencia en América Latina, se evite, por todos los medios, comparar o confundir la violencia injusta de los opresores que sostienen este «nefasto sistema» con la justa violencia de los oprimidos que se ven obligados recurrir a ella para realizar su liberación. (2540)

En este tono le escribía un grupo de ochocientos sacerdotes latinoamericanos al Papa, ¡vaya uno a saber con cuántas firmas falsas! El Papa, que pudo ser un Hamlet para condenar a las personas, pero nunca para enunciar con claridad la verdad del Evangelio, respondió con precisión que el camino de la violencia revolucionaria es contrario al espíritu de Jesucristo.

¿La fuerza? ¡Sí! Porque nuestra fuerza está en el amor… Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión anárquica, ni tanto menos el esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos metas, nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo. (2541)

26. En la Argentina también el nuevo evangelio encontró a un alumnado preparado. Entre otros a ciertos nacionalistas, por momentos más discípulos de Charles Maurras que de Jesucristo, siempre proclives a pasarse al otro extremo del abanico ideológico a causa de la seducción que despliega la eficacia del marxismo, con la cual no puede competir ningún aceite de ricino fascista. Los montoneros fueron eso: católicos, incluso militantes, hijos intelectuales de los nacionalistas simpatizantes del Eje, asesorados por pastores despistados, inermes y propensos a ser devorados por el marxismo. Y lo fueron.

27. La historia de la violencia ideológica, de todo signo, y la participación en ella de los cristianos militantes es todavía una historia a escribir. No para que los cristianos carguemos solos como chivos emisarios de todas las desgracias argentinas. Pero en un país, y también en un continente, donde la mayoría de los habitantes y de sus dirigentes se dicen católicos, sería una incongruencia no plantearse al menos la hipótesis. Amén de que sería una hipocresía no querer ver que cristianos, que se gloriaban de ser tales, hayan tenido participación activa en todos los golpes de estado, en la guerrilla revolucionaria y en la instauración del terror de Estado. A juzgar por

los papeles presentados al Congreso de Laicos, en 1984, no es un tema que esté muy presente en la conciencia laical. Y, según mi experiencia, menos en otros países de América Latina. Es un tema crítico del cual mejor ni hablar. Hiere demasiadas susceptibilidades. Sea nacionales. «Mire, es un tema que usted no puede entender. Y, además, yo no hablo de estas cosas fuera de mi patria». Sea ideológicas. El simple planteo indicaría que uno es «bolche», o «facho», o sadomasoquista. O bien se adopta la actitud «buenista». «Mi amigo, miremos para adelante. Lo pasado, pisado». El cristiano sabe que no puede decir «Yo pecador» al comienzo de cada Eucaristía solo de la boca para fuera. Un futuro de reconciliación en Argentina y de liberación auténtica en América Latina tiene como supuesto elemental que los cristianos no le escapen a plantearse cuestiones que incomodan.

Para ayudar a esa historia, y volviendo al caso de Aramburu, agrego que percibí también por entonces, en alguna otra sacristía, que era pecado mostrar solidaridad hacia algún viejo compañero supuestamente complicado. Entre la persona imputada y la supuesta complicidad no cabía distinción ninguna. Permanecer fiel a una vieja amistad era, por tanto, entrar a comulgar con el secuestro. Uno se convertía ipso facto en un ideólogo tercermundista, en un criptomontonero. Lo que por entonces no pude percibir fue que en esa actitud maniquea estaba en germen el principio demoníaco del terror de Estado de los años venideros: «Un posible enemigo es un enemigo real, y frente al enemigo real todo es lícito menos el derecho».

28. Los años se fueron volviendo más y más tristes. Sobre la situación dramática que vive el país, escribía el Episcopado el 6 de agosto de 1971.

Los argentinos parecemos, en ciertos aspectos, como hermanos que luchan enconadamente entre sí… Esta problemática ha generado expresiones de violencia en las actitudes, en las palabras, llegando a los hechos —secuestros, asaltos, torturas y asesinatos— a niveles absolutamente injustificables y condenables, que conmueven la sensibilidad de nuestro pueblo y amenazan la seguridad del país (o.p. p. 137).

«Se hace necesario remover las causas que han deteriorado la vida institucional del país y suscitado dudas acerca de nuestra capacidad para la convivencia, la solidaridad, el orden y el progreso»… Pedimos encarecidamente a las autoridades públicas… a los partidos y movimientos políticos, a las asociaciones gremiales, a los medios de comunicación masiva… y a los particulares —especialmente a nuestros hijos católicos—, sean clérigos, religiosos o seglares, que

eliminen de sus procedimientos, actitudes y palabras, todo lo que pueda significar encono, violencia y desunión (o.c. pp. 139-140).

Como se ve, el Episcopado no ahorró críticas a la violencia, aun las que pudiesen perjudicarlo indirectamente, como era la admisión pública de procederes equívocos en miembros de la Iglesia oficial. Pero un mes después, el 6 de septiembre de 1971, debía salir en defensa de cuatro sacerdotes detenidos, tres de Rosario y uno de Resistencia. Equivalía a decir: «Señores generales, no atropellen. O juzgan a los curas como a todo hijo de vecino. O los ponen en libertad» (ver o.c. p. 141).

Entre tanto en Roma se abría el Sínodo Episcopal. El temario se componía de dos temas álgidos en toda la Iglesia: El Sacerdocio y La Justicia en el mundo.

29. Seis meses más tarde, en 1972, y en menos de treinta días, el Episcopado disparó toda una batería de declaraciones contra la violencia. El 12 de marzo lo hacía «sobre la tortura y toda forma de violencia» (o.c. p. 143). El 29 de marzo «sobre un estado de agudizada violencia con la contrapartida de la represión» (o.c. p. 144). El 11 de abril «sobre los crímenes que se cometen» (o.c. p. 145).

30. A juzgar solo por los documentos episcopales, las aguas de la violencia parecen haberse aquietado en la segunda mitad del año. Era cuando el general Lanusse apostaba los escombros de la pretenciosa Revolución Argentina al Gran Acuerdo Nacional y al cuero del general Perón. «¡Qué regrese si le da el cuero!». La Declaración episcopal «en la presente situación nacional» del 21 de octubre está escrita en un estilo doctrinal sereno (o.c. pp. 150-157).

31. Llegó, por fin, 1973. En el nivel universal, la Iglesia celebraba el Año Santo de la Reconciliación. ¿Sería el año del reencuentro definitivo de los argentinos? Ya victorioso el peronismo en las elecciones del 11 de marzo, un documento de la Comisión Permanente, del 29 de marzo, muestra a los obispos mosqueados, a punto de salirse de las casillas. Tiempo atrás el izquierdismo tercermundista los había tratado de «infieles y serviles» (oc. p. 140). Pero «desde hace unos años y en la actualidad con mayor insistencia», el ultraderechismo azuzaba con

[…] escritos y publicaciones, firmados o escudados en innoble anonimato, en los que injustamente y sin caridad se ataca a instituciones y personas, alcanzando en algunos casos a quienes están constituidos en autoridad, incluyendo al Episcopado y aun al mismo

Sumo Pontífice (o.c. p. 187).

No era una novedad. En la Argentina, el insulto a la jerarquía eclesiástica había hecho alta escuela en ambientes ultranacionalistas, al menos desde la década de 1940. Recuerdo los chistes de mal gusto contra el cardenal Copello. Y se lo denigraba olímpicamente al papa Pío XII por el radiomensaje de Navidad de 1944 sobre la democracia. El Episcopado había sido harto paciente hacia este tipo de ataques. Pero esta vez, en especial con la campaña infame contra el obispo de La Rioja, monseñor Enrique Angelelli, los obispos sintieron que era demasiado. Y hablaron.

32. En vísperas de la asunción de Cámpora, la Conferencia Episcopal Argentina publica, el 11 de marzo, dos documentos: un breve mensaje al pueblo argentino «al iniciar una nueva etapa en su vida institucional» (o.p. pp. 189-190), y otro más largo comentando el lema del futuro Congreso Eucarístico Nacional de Salta: «Reconciliación en Cristo» (o.c. pp. 191-195). En este se denuncia:

[…] el deplorable retoñar de la crueldad y del odio. Desde el olvido irrespetuoso de la sagrada dignidad del hombre y de la familia, hasta la indiferencia sádica al dolor humano. Una atmósfera repugnante de crueldad sistematizada va corrompiendo y degradando muchos ambientes. Múltiples expresiones forman la gama vil de esa anomalía que recorre desde la irrespetuosidad hasta el salvaje atentado contra la vida espiritual y física (o.c. p. 194).

El 20 de junio regresó definitivamente al país el general Perón, como prenda de paz, pero con el mal agüero de una masacre nunca esclarecida. El Episcopado, que tuvo la magnanimidad de nunca recordarle el incendio de los templos más venerables de Buenos Aires, lo apuntalaba en su gestión pacificadora con un Mensaje al pueblo argentino sobre el mensaje del general Perón, publicado el 27 de junio (o.c. pp. 196-198).

33. Tristemente, apenas un año después de la asunción del gobierno constitucional, la Reflexión del Episcopado argentino sobre la violencia (o.c. pp. 222-227), de fecha 24 de mayo de 1974, es testimonio lúgubre de un país que, a pesar del esfuerzo de muchos de sus hijos por alcanzar la pacificación social, pareciera a merced de fuerzas satánicas que buscan su disolución.

Muerto Perón el 1º de julio de 1974, el país se encamina definitivamente al caos. A pesar de que ya es casi aburridor en su machacona insistencia sobre la paz social, el Episcopado no se resigna

a tirar la toalla. En el Mensaje sobre el Año Santo, del 30 de noviembre, escribe:

Este llamado de conversión lo hacemos a toda la población en nombre de Dios. También a quienes persisten en las formas violentas estén donde estén. Y evocando —si nos permiten el corazón de sus propias madres—, las lágrimas y zozobras de muchas familias angustiadas o enlutadas, les hacemos esta súplica: Escuchen esta voz de paz. Escuchen la voz de nuestro pueblo, de sus niños, de su historia y de su futuro. No pedimos tregua o armisticio. Pedimos paz y abrazo de hermanos (o.c. p. 247).

34. El año 1975 registra el menor índice de documentos episcopales sobre este tema. Y no, seguramente, porque hubiese florecido la paz social. ¿Cansancio quizá de predicar en el desierto? El último trimestre registra todavía tres documentos, que tratan: «sobre los últimos actos de violencia», del 5 de octubre (o.c. p. 257); «sobre los que se hallan privados de libertad», del 10 de octubre (o.c. p. 258), y «sobre la crisis que sufre el país», del 21 de noviembre (o.c. pp. 262-264). Además de dos cartas, ambas del 14 de diciembre, una a la señora de Perón, «solicitando indulto para ciertos detenidos», y otra al comandante en jefe del Ejército Argentino, pidiendo «dulcificación de las penas a los detenidos» (o.c. pp. 272-273).

35. La documentación episcopal de 1976 se abre con un comunicado de prensa, del 17 de febrero, «sobre el asesinato de un sacerdote» (o.c. p. 274). ¿Qué más faltaba? El tiempo de las Dos Bestias del Apocalipsis se había cumplido en la Argentina. La Bestia del mar, la de diez cuernos y siete cabezas, y la Bestia de la tierra, con dos cuernos, que habla como una serpiente (Ap. 13). Solo faltaba que esta hiciese bajar fuego del cielo a la tierra. ¡Pronto sería 24 de marzo!

36. El primer decenio del posconcilio terminó, pues, con tristeza en la Argentina. Lo muestra el tono de la recordación que el Episcopado hace en el documento recién citado e intitulado, significativamente, Sobre la crisis que sufre el país, del 21 de noviembre de 1975. Comenzaba así:

«Hace diez años, al concluir el Concilio Vaticano II, la Iglesia expresaba al mundo su voluntad de acompañarlo en su nueva etapa histórica, tan compleja en luces y sombras como apasionante en sus gozos y esperanzas» (o.c. p. 262). […] Aunque no lo quisiese, la situación del país lo presionaba al Episcopado a mirar en una perspectiva muy inmediata. «Indudablemente transitamos por una crisis profunda, pero no necesariamente insoluble» (ibíd.).

Y esta realidad quemante del 75 no coincidía con lo soñado por los obispos al dejar por última vez el aula conciliar diez años antes, el 8 de diciembre de 1965.

Tampoco estaba de Pascuas el resto de la Iglesia. Aunque el Señor, que aquí alegraba a la Iglesia con el resurgir de las vocaciones sacerdotales, alegraba también a su Iglesia universal con el ejemplo de paciencia y la sabiduría de Pablo VI, manifestada en ese momento teológico-pastoral que es la exhortación *Evangelii Nuntiandi* , publicada precisamente al cumplirse el 10º aniversario de la clausura del Concilio. El Papa mostraba así que el Concilio Vaticano II estaba vivo, bien vivo.

3.2. «Mi testimonio a veinte años del Proceso» (1996) (2542)

NOTA PREVIA. LA ENTREVISTA QUE GENERÓ EL ARTÍCULO

En este momento —en 2007— no estoy en condiciones de elaborar una reflexión más madura sobre el Magisterio social del Episcopado argentino durante los años de la dictadura militar. Pienso, sin embargo, que puede ser útil una entrevista que me hizo la periodista Mila Dosso y que publiqué el 24 de marzo de 1996 en el diario *Norte de Resistencia* , cuando era arzobispo de la diócesis de Resistencia en la provincia del Chaco. Está precedida por un bombardeo de varios grupos de preguntas, y seguida de una respuesta unitaria, elaborada en soledad. El texto también fue publicado por *Criterio* .

La periodista Mila Dosso formuló varios grupos de preguntas.

¿Dónde estaba usted el 24 de marzo de 1976 y cuál era su actividad? ¿En ese momento consideró que la crisis institucional que agobiaba al país justificaba la intervención militar, y que ella ordenaría el país? ¿Considera que esa crisis era fruto espontáneo y súbito únicamente de la actividad guerrillera de izquierda o marxista, cuyo exterminio fue el objetivo del Proceso?

¿Cuándo se dio cuenta de la verdadera ideología de la llamada Doctrina de Seguridad Nacional? ¿Y cuál fue entonces su actitud ante el creciente rumor de torturas, campos clandestinos de detención y desaparición forzada de personas? ¿Cómo analiza al cabo del tiempo esa reacción suya? ¿Piensa que pudo o debió hacer otra cosa?

¿La Iglesia, institucionalmente, pudo y debió hacer otra cosa, más allá del protagonismo individual de muchos sacerdotes y obispos? ¿Si la Iglesia hubiera actuado de otro modo, habría sido otra la historia?

¿Por qué no lo hizo? ¿Cómo analiza hoy la participación de la Iglesia?

Hoy, veinte años después del Punto Final y la Obediencia debida, ¿cree que esas leyes sirvieron al pretendido proceso de pacificación del país? ¿Cómo cree usted que se llegará a la auténtica pacificación? ¿Cómo ve hoy al país? ¿Cuáles señalaría como secuelas más importantes de aquellos años? ¿Cómo analiza el destape —caso monjas francesas, por ejemplo— a partir de la aparición de esa nueva figura jurídica del «arrepentido»?

¿Qué pasa con el supuesto Documento que la Iglesia daría a conocer sobre su protagonismo en aquellos años y en el marco del Jubileo de 2000? ¿Usted percibe que la gente espera y exige mucho de la Iglesia en ese sentido?

Monseñor, obviamente yo desmenuzo acá puntualmente algunos aspectos que me parecen importantes, y que redondearon un panorama de la Argentina desde el Proceso (y Pre-proceso), y la conclusión hoy, a veinte años, y luego del Punto final y la Obediencia debida, cuyo objetivo declamado fue la pacificación y el cierre de cuentas. En general, esto es lo que pretendo preguntar, por supuesto con las especificaciones de cada caso (abogado, periodista, político, religioso, etc.).

3.2.1. EL 24 DE MARZO DE 1976

1. ¿Dónde estaba yo el 24 de marzo de 1976 y cuál era mi actividad entonces? Una pregunta fácil para una respuesta de cajón, si no fuese por lo que la fecha simboliza y la chorrera de subpreguntas que venían anexas. No obstante, responderé a todo globalmente, pues es justo que los que fuimos protagonistas de aquella época demos nuestro testimonio a los jóvenes.

Yo era el decano de la Facultad de Teología de Buenos Aires, la cual no tenía prácticamente relaciones con la Universidad Católica Argentina. Lo fui de 1972 hasta marzo de 1979. A la Facultad concurrían más de trescientos alumnos de treinta y dos diócesis y congregaciones religiosas, y numerosos laicos. Incluso un teniente del Ejército, buen alumno, que no tenía pinta de venir a espiarnos.

2. No recuerdo los pormenores de los días previos al golpe, pues estaba abocado a la organización del Colegio Eclesiástico Los Doce Apóstoles, un seminario para los seminaristas del interior. Pero sí, el clima contradictorio que se vivía. «Que el golpe se viene», (estaba todavía en el aire el intento del brigadier Capellini, de fines del 75);

«que todo se ha solucionado»… Pero, sobre todo, una frase de Casildo Herrera, secretario general de la CGT: «Yo me borro», y enfiló hacia el Uruguay. Frase emblemática, y no solo de una dirigencia obrera parásita, sino de la dirigencia argentina en general, y de la política en particular, que hacía rato se había borrado del servicio al bien común y había empujado el país al caos. En la Argentina se vivía una noche oscura de desgobierno. Cada uno a defenderse como podía de enemigos reales o imaginarios. «Esto se arregla degollando a 25.000 tipos», te decían regodeándose los seguidores de López Rega. «Somos 25.000», te decían con aire heroico los montoneros y erpianos. A uno se le encogía el corazón. Y a caminar de noche por el medio de la calle, de la Facultad a mi casa, cuidando que no se te acercara ningún sospechoso. Y antes de entrar, mirar si en la puerta había algún paquetito misterioso. Y, a la mañana siguiente, volver a inspeccionar la puerta de casa, y salir nuevamente a la calle, lleno de miedo, porque estaba repleta de las personas, que custodiaban a mi vecino el coronel Damasco, secretario general de la Presidencia. ¿Quién te decía que mientras lo cuidaban a él, no te atacaran a vos? Pero nadie podía imaginar que, sobre esa noche ya tan oscura, caerían las tinieblas de una tiranía que emularía la de Hitler y la de Stalin.

3. Del mismo día 24 de marzo recuerdo solo dos cosas. Primero, el disgusto de mi padre: «¡Vergüenza, voltear a una mujer! Los argentinos deberían estar orgullosos de tener a una presidente». Lo segundo, el edicto ordenando el cierre de las Universidades por un mes. Esa misma tarde me largué a la Secretaría de Marina a reclamar el libre funcionamiento de la Facultad, que ya había iniciado sus actividades. Me atendió un oficial amablemente. «No tenemos intención de impedir nada —me dijo—. Ustedes pueden seguir con sus clases. Basta que avise a la Comisaría de Villa Devoto». Así lo hice. Me sentía un héroe de la libertad de enseñanza. Todavía no me daba cuenta de que había comenzado la repartija de la Argentina como botín de guerra entre las tres Fuerzas Armadas, según el famoso 33% de corresponsabilidad. Un policía comenzó a hacer guardia cada tarde en la esquina de Concordia y José Cubas. Una vez el comisario entró al hall de la Facultad, y quedó gratamente sorprendido por nuestras carteleras. Nunca nos molestaron directamente, salvo un misterioso llamado telefónico que se repetía todos los días a la misma hora.

4. El 15 de mayo, a menos de dos meses del golpe, los obispos se largaron con una primera declaración pública, de cuya publicación me recuerdo perfectamente:

[…] la justificación histórica del proceso que vive nuestro país, no solo se fundamentará por el término que puso a una determinada

situación de cosas, sino también por la implementación adecuada de su acción política en la prosecución del bien común de toda la nación… El bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables y valen en todo tiempo-espacio concreto; sin que ninguna emergencia, por aguda que sea, autorice a ignorarlos… Se podría errar: si en el afán de obtener esa seguridad que deseamos vivamente, se produjeran detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, ignorancia sobre el destino de los detenidos, incomunicaciones de rara duración, negación de auxilios religiosos; si con el mismo fin se suprimiera alguna garantía constitucional, se limitara o postergara el derecho de defensa; si en la justa búsqueda de la indispensable recuperación económica, se llevara a la gente al borde de la miseria o a la miseria misma, por el juego de precios y salarios o por despidos y cesantías, a veces muy difícil justificación; si para evitar los culpables abusos de los medios de comunicación de masas, se optara por la solución simplista de impedirles que digan la verdad, necesaria, aunque en algunos casos duela; si buscando una necesaria seguridad, se confundieran con la subversión política, con el marxismo o la guerrilla, los esfuerzos generosos, de raíz frecuentemente cristiana, para defender la justicia, a los más pobres o a los que no tienen voz.

5. Los términos de la declaración episcopal denotan que la conducción del Proceso había tomado desde un comienzo una mano pesada. Pero en mi memoria no logro ubicar hechos relativos a esos comienzos. Solo recuerdo mi preocupación por los chicos de la Facultad y del Colegio Eclesiástico. Andaba como una clueca: que no me tocasen a ningún pollito. Fueron ellos los que, en esos años, me trajeron las voces de la calle, susurrándomelas muchas veces en voz baja, tan atroces eran. «Un amigo que trabaja en la Presidencia de la Nación me dijo…»; «mi pariente que es militar nos comentó…»; «a Quieto lo despellejaron vivo y le hicieron cantar todo»; «desde aviones están tirando gente al río»; etcétera.

6. El 4 de julio de 1976 es el primero de los recuerdos trágicos que conservo. Me encontraba en el Monasterio de las Monjas Trapenses de Hinojo, cerca de Olavarría, haciendo unos días de oración. Al mediodía, un visitante me informó de la horrenda masacre de la comunidad religiosa de los palotinos ocurrida esa madrugada en la iglesia de San Patricio. Me largué enseguida a Buenos Aires a desparramar a mis chicos de las diócesis de Comodoro y Viedma por diversas parroquias de Buenos Aires. Por más que hurgue en mi memoria, no recuerdo haber ido a San Patricio. ¿Es posible que no lo haya hecho? ¿Está mi memoria todavía hoy traumada por el horror? ¿O tuve miedo? Pocos meses antes no había temido cargar con el féretro del padre Mujica. Muchos lazos me unían a San Patricio: el

padre Alfy Kelly, un hombre bueno, de quien debo conservar alguna carta; Salvador Barbeito, que había dejado la Facultad el año anterior; el padre Leaden, hermano del obispo auxiliar de Buenos Aires; y otros dos más, cuyos nombres no recuerdo; además de otros jóvenes que se salvaron de la masacre porque llegaron tarde. Era la hora del poder de las tinieblas. ¿Y la Iglesia debía pagar los platos por la guerrilla montonera? A partir de entonces la tiranía apretó a fondo el acelerador del horror. Fuimos muchos los que no quedamos satisfechos por la manera en que la Comisión Ejecutiva del Episcopado enfrentó la masacre de los palotinos. No conocía todavía el tenor de la severa carta del 7 de julio del cardenal Primatesta a la Junta Militar.

7. Quince días después el terror rondó mi casa. En la madrugada del domingo 18 de julio, me desvelaron dos ráfagas contra la medianera, justo donde daba mi cama. Quedé petrificado. Apenas pude, le informé al cardenal Aramburu: «No entiendo de armas, pero sé distinguir los ruidos de los gatos por los techos, y de las ramas de los árboles vecinos. Este fue totalmente distinto». ¿Una advertencia por pecados que purgar? Para algunos era culpable de un crimen gravísimo: seis años atrás había hablado bien del padre Carbone, mi compañero de curso, a quien se lo implicaba en el secuestro del general Aramburu. Al caído había que execrar de todas maneras. ¿Cómo yo me atrevía a recordar que Carbone había sido un buen compañero? (A todos, y en especial a los militares que me lean, les aseguro que por el secuestro y ulterior asesinato de Aramburu sufrí más que si hubiese sido mi hermano. Y hace años escribí que su muerte precipitó a la Argentina en el caos).

Para otros, mi crimen era que había albergado en mi casa al padre Justino O'Farrell, a quien nombraron decano de la Facultad de Filosofía de la UBA durante el gobierno de Cámpora. Inteligente sociólogo, de pensamiento abstruso, bueno como un pan, aunque la mar de ingenuo. El simple contacto con un hombre que aceptaba el riesgo, como el padre Justino, lo hacía a uno corresponsable de todos sus eventuales errores. «Giaquinta alberga a Justino. Seguro que es un montonero como él». Así se razonaba públicamente en la Argentina de entonces. Esa fue la lógica que emplearon los militares cuando comenzaron a dar caza a todos los que figuraban en la agenda de un hipotético guerrillero.

Mi crimen más grave tal vez era que en mi casa vivía mi colega y amigo el padre Lucio Gera, considerado el mejor teólogo argentino, un hombre de diálogo, no proclive a condenar a nadie, pero nada complaciente con las ideologías en danza. A su análisis crítico se debe, en buena medida, que entre los cristianos de la Argentina no hayan

prosperado corrientes sociales extremas, como la de Cristianos para el Socialismo en Chile, o la de la Iglesia Popular de Centroamérica.

8. El horror comenzó a estar por todas partes. Lo mismo o peor que en la Rusia de Beria, o en la Alemania de Himmler. El 5 de agosto, al llegar de mañana a Posadas en el tren, para un curso de Catequesis, monseñor Jorge Kemerer me informó de la misteriosa muerte del obispo de La Rioja, monseñor Enrique Angelelli, compañero mío de Roma, ocurrida el día anterior. Me quedé mudo. No descarto que haya sido un accidente, como se dijo al comienzo, máxime que el «Pelado», como lo llamaban cariñosamente los íntimos, no se destacaba como chofer. Pero el hecho cierto es que Angelelli antes del accidente ya estaba socialmente asesinado. Y en ello mucho tuvieron que ver las Fuerzas de Seguridad y no poca gente de la sociedad riojana. Afirmación ridícula, dirá alguno, inútil para un juicio, y que en otras circunstancias podría obrar como un *boomerang* y dar pie a que uno pudiese ser acusado ante un tribunal por difamación. Pero me pidieron un testimonio y debo darlo de cómo yo vivía la Argentina de entonces. Era una sociedad maniquea, partida en dos, donde unos se creían estar del lado del bien y veían a los otros del lado del mal. Y si a vos te tocaba estar de ese lado, te asesinaban sin remedio.

9. También en agosto de 1976 ocurrió el episodio de Ecuador, donde los obispos latinoamericanos que visitaban a monseñor Proaño, el apóstol de los indígenas, fueron detenidos por el Ejército. Entre ellos, el arzobispo de Santa Fe, monseñor Vicente Zazpe. Por lo visto, la tiranía se había globalizado a nivel continental. Y apuntaba muy especialmente contra la Iglesia.

10. En octubre o noviembre viajé a Roma, a un congreso de Facultades eclesiásticas. El eco de la represión había llegado hasta allá, y se lo escuchaba fuerte. En la Plaza San Pedro me encontré con algunos viejos estudiantes universitarios, que había conocido en los años sesenta peregrinando a Luján, y se habían rajado de la Argentina. También vinieron a buscarme unos universitarios italianos para que les informase de nuestra situación. Me recuerdo haciendo el papel del pavo, porque me era difícil hacerles entender el cuadro argentino. «Los militares son los demonios, me decían. Entonces Isabelita, y López Rega, y Perón, y Lastiri, y Cámpora fueron los ángeles». «No, no, les respondía yo; eso fue una bolsa de gatos, donde había ángeles y demonios mezclados». «Pero entonces ¿usted está a favor del golpe militar?», me retrucaban. «De ningún modo —les respondía yo—. El régimen democrático es bueno, y no se lo tuvo que haber volteado. Pero había tanta podredumbre que los esfuerzos de los políticos de todos los partidos no lograron sostenerlo». Me llamó la atención cómo

los italianos manejaban mucha información. Hasta detalles como el célebre dicho «la violencia de arriba provocó la violencia de abajo», con el que la guerrilla justificó su actuar a partir del asesinato de Aramburu. Pero, a la vez, advertí cómo toda la información la tenían ya filtrada por un prisma izquierdista, casi tan maniqueo como el vigente en la Argentina.

3.2.2. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DURANTE EL PROCESO

11. A partir de entonces, se me hizo evidente que en la Argentina había una prensa «procesista», «represora», que no solo cohonestaba los atropellos de las Fuerzas Armadas, sino que les preparaba el camino ablandando a la opinión pública. El diario *La Razón* y varias revistas semanales pusieron en la picota a la Biblia Latinoamericana, a la editorial católica, y a los colegios católicos. Lamentablemente el entonces arzobispo de San Juan, Ildefonso Sansierra, le hizo el juego a la revista *Gente* y armó un escándalo infernal, diciendo que en la Biblia Latinoamericana estaban subrayadas las palabras que podrían incitar a la violencia. Una estulticia que salpicó a toda la Iglesia argentina, y que muestra que no siempre que los obispos hablamos por cuenta propia somos profetas de la verdad.

12. No puedo negar que en la Iglesia hubiese problemas. Una de las ediciones de la Biblia Latinoamericana traía una foto de revolucionarios armados, donde se leía «¡Viva la revolución!», con el objeto de ilustrar una verdad católica incontestable: que el Evangelio ha de ser predicado a todos los pueblos, no importa el régimen político que tengan. Pero a nadie se le escapa que ello sugería el manejo de la religión a favor de la guerrilla. De la editorial católica española nos llegaba mucha basura, como el comentario marxista al Evangelio según San Marcos, en edición de bolsillo. ¡Cómo se ofendieron cuando escribí denunciando la «caca teológica» con que ensuciaba a la Iglesia latinoamericana! Y no es improbable que en algún colegio hubiese un profesor de religión filomarxista. Pero nadie mínimamente honesto puede afirmar que los obispos argentinos eran complacientes con esos problemas. Sin embargo, los militares decidieron erigir en brazo secular para castigar a los herejes. ¡Cómo me gustaría saber si alguno en el NEA conservó un ejemplar de la Biblia Latinoamericana sellada con zuncho por los militares para que nadie la abriera! Valdría la pena erigir con ella un monumento con el dicho de San Pablo «La Palabra de Dios no está encadenada».

13. De ese año datan varias declaraciones del Episcopado: sobre la reunión de Ecuador, del 18 de agosto; sobre la llamada Biblia Latinoamericana, del 30 de octubre; sobre la situación difícil creada a

los colegios católicos, del 3 de diciembre.

14. A veinte años del Proceso, sería interesante analizar con sinceridad el papel que cumplió la prensa durante el mismo. La opinión generalizada que hoy fomentan los medios es que el Episcopado nunca habló. Pero ¿qué difusión dieron ellos a la declaración episcopal del mes de mayo del 76? ¿Y a las posteriores declaraciones, en especial al célebre documento del 7 de mayo de 1977, «Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria»? Sería oportuno estudiar los titulares de los diarios, los editoriales, los comentarios radiales y televisivos. ¿Denunciaron la existencia de una prensa «represora»? ¿Se embarcaron decididamente en la defensa de los derechos humanos? A mí me queda la impresión de que la prensa, en general, que en la década de 1960 jugó muchas veces a la revolución, porque eso era vendedor —recuerdo en *Clarín* una foto del Che Guevara muerto donde se lo comparaba a un Cristo yaciente: una verdadera apología de la guerrilla—, en la década de 1970 fue benigna con la represión; casi nunca la combatió con decisión; y, no pocas veces, la secundó con entusiasmo. No por nada la prensa argentina se hizo merecedora del sambenito de «fascista» que le colgó la periodista italiana Oriana Fallaci, en un diálogo con dos conocidos comunicadores de la TV.

De hecho, recuerdo un solo diario, *La Prensa* de los Gainza Paz —muy diferente de la actual—, que publicó la lista de los desaparecidos. Hoy me gustaría conocer si hubo otros diarios que hicieron lo mismo. Deseo mañana comprobar que esta pregunta no es censurada, pues la hice por los medios en varias ocasiones, y curiosamente nunca tuvo la mínima repercusión. Igualmente, me gustaría conocer cuáles fueron los órganos de prensa que desecharon la publicidad del Proceso.

Nadie piense que se trata solo de impresiones mías actuales. Recuerdo un hecho concreto. Entre 1982 y 1983, la dirección de la Radio de General Roca me invitó a conversar. «¡Por favor! Dígale a monseñor Hesayne que no sabíamos de todos los horrores que se están destapando en estos días». Y monseñor que respondió: «Andá a decirle al director de esa Radio que no basta que yo diga que lo perdono. Por empezar, que no mienta y que se retracte públicamente de su servicio al Proceso. Y si no, que venda su Radio, porque fue un incapaz en el mundo de la información, y no tiene derecho a administrar una onda». Por mi parte, yo le perdono al diario *Nueva Provincia* de Bahía Blanca por las púas que algunas veces me dedicó, y por la aureola de sospecha que quiso crear en torno al obispo auxiliar de Viedma. Con esto no niego el testimonio dado por periodistas individuales, que llegó hasta el martirio. Recuerdo a uno en honor de todos: Héctor

Ferreiros, un ex alumno mío que, según me dijeron, lo mataron porque conocía demasiadas cosas y podía resultar muy peligroso en el futuro. Lo estoy viendo en la última visita que me hizo. Con tristeza me dijo: «La libertad de prensa no existe para nosotros los escritores. En la revista *Panorama* no me obligan a escribir de lo que no quiero. Pero no se imagina cómo me recortan mis artículos hasta deformar mi pensamiento».

15. Sería bueno que los periodistas dijesen cómo es hoy la cosa. En especial si reciben normas de cómo escribir sobre la Iglesia. Recientemente, a un columnista religioso los nuevos patrones dejaron de publicar sus ensayos durante meses. Y le dijeron: «No nos interesan tus notas de pastoral. Nos importa que escribas sobre "el puterío" (¡sic!) de la Iglesia». Y como sobre «el puterío» de la Iglesia no escribía, mi amigo tuvo que irse del diario. No sé de ningún colega que haya salido en su defensa. ¡Viva la libertad de prensa! ¿O viva la libertad de empresa? Yo, ingenuo, pensaba que esta era una frase «bolche», como se decía antes. Hoy me pregunto: ¿acaso no será esta la realidad de un periodismo al servicio del capitalismo salvaje, que durante el Proceso no tuvo su hora más gloriosa?

16. Y para no ser injusto, en honor de todos los intelectuales y escritores desaparecidos, recuerdo a Haroldo Conti, compañero mío de Seminario, cuya prosa admiraba en *El Boleto* , la revista interna de los alumnos de la Tercera División.

3.2.3. LA ESTRATEGIA EPISCOPAL: DENUNCIA Y DIÁLOGO

17. El año 1977 me reveló la estrategia que seguían los obispos ante la Junta Militar. Y que se puede describir así: «Denunciar cada tanto en público, y dialogar todo lo que se pueda en privado». Lo deduje del documento «Reflexión cristiana para el Pueblo de la Patria», de la Asamblea Plenaria del Episcopado, del 7 de mayo. Allí leí:

En mayo del año pasado, la Conferencia Episcopal Argentina dio a conocer un documento que pretendía, con respeto y humildad, orientar según la doctrina católica a todos, para trabajar unidos, gobernantes y gobernados, en la búsqueda y promoción del bien común. Desde entonces y durante este tiempo los obispos hemos multiplicado las gestiones personales, a través de distintos canales de comunicación con los poderes públicos; alguna vez nos hemos dirigido a estos mediante documentos de carácter reservado, tratando siempre de señalar inquietudes de la Iglesia sobre diversos puntos, con la voluntad de no entorpecer la ya difícil y ardua tarea de gobierno.

El documento continuaba con la descripción de los «Hechos que observamos», que es una página de antología para los que quieran conocer esa época.

Nos atrevemos a manifestar los siguientes hechos, que provocan en nuestro ánimo serias inquietudes: a) las numerosas desapariciones y secuestros, que son frecuentemente denunciados, sin que ninguna autoridad pueda responder a los reclamos que se formulan, lo cual parecería manifestar que el gobierno no ha logrado aún el uso exclusivo de la fuerza; b) la situación de numerosos habitantes del país, a quienes la solicitud de familiares y amigos presentan como desaparecidos o secuestrados por grupos autoidentificados como miembros de las Fuerzas Armadas o policiales, sin lograr, en la mayoría de los casos, ni los familiares, ni los obispos que tantas veces han intercedido, información alguna sobre ellos; c) el hecho de que muchos presos, según sus declaraciones o las de sus familiares, habrían sido sometidos a torturas que, por cierto, son inaceptables en conciencia para todo cristiano y que degradan, no solo al que las sufre, sino sobre todo al que las ejecuta; d) finalmente, algo muy difícil de justificar: las largas detenciones sin que el detenido pueda defenderse o saber, al menos, la causa de su prisión, tanto más cuanto que la situación carcelaria a veces no contempla primordiales necesidades humanas, sin excluir las religiosas.

18. Al leer este documento, muchos exclamamos: «¡Finalmente se llaman las cosas por su nombre!». Una carta de la Comisión Permanente a la Junta Militar, de fecha anterior (17 de marzo del 77), y revelada solo en 1982, muestra que la estrategia «denuncia y diálogo» fue conscientemente tomada por el Episcopado, a pesar de los riesgos que ello implicaba. Destaco un párrafo que demuestra lo que digo: «Pasado un año del comienzo del presente proceso nacional nos encontramos, al recibir las proposiciones de los señores obispos para esta reunión de la comisión permanente, con que de todas partes de la República arribaron quejas similares, que se traducen finalmente en un pedido algo mezclado de reproche: ¿por qué los obispos no hemos hablado denunciando claramente una situación de hecho —aunque se ignoren los responsables de las acciones individuales— que hiere la conciencia cristiana? Hoy como siempre y como en toda circunstancia conserva su valor el principio que el fin no justifica los medios».

19. Equivocada o no, esta fue la estrategia episcopal. Esto es lo que hoy se puede criticar. Pero no es honesto deformar la verdad y negar el papel cumplido por el Episcopado. Y menos, que políticos o periodistas, que entonces se borraron o fueron abiertamente

procesistas o subversivos, se erijan hoy en jueces, o pretendan hacer creer a los jóvenes que fue la heroica resistencia de ellos la que volteó al régimen militar, cuando en realidad fueron unos cobardes.

Yo critico hoy la estrategia episcopal elegida como la critiqué entonces. Porque todo lo hecho fue insuficiente para detener el genocidio de una generación de jóvenes. Pero no me jacto contra mis hermanos de lo que yo habría hecho de haber sido obispo en ese momento. Y menos me atrevo a condenarlos. Porque sé bien lo que no hice y tal vez tuve que haber hecho.

20. Un día del 77, un feligrés, perteneciente a uno de los servicios de inteligencia, me mandó decir: «Saque pronto a su padre de su casa que ya se le viene la bomba». En efecto, en una lista anónima figuraba mi casa marcada con tres cruces, junto con los nombres y direcciones de otros sacerdotes. No pude retener la hoja. Pero escribí inmediatamente al cardenal Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal, y al Nuncio Apostólico, monseñor Pío Laghi. A los pocos días tuve que ir a una recepción en la Nunciatura con ocasión del aniversario de la elección del papa Juan Pablo II. En un rincón estaban el Nuncio Apostólico y el cardenal presidente, con aspecto poco risueño, conversando con los tres comandantes. Me mandaron llamar y me presentaron: «Este es fulano, el decano de la Facultad de Teología». Como si les dijesen: «Cualquier cosa que le suceda a él o a los de su casa, ustedes son los responsables». Les di la mano y me retiré enseguida, sin cambiar palabras. Al retirarme de la Nunciatura me embargó un sentimiento de ira contra mí mismo: ¿cómo les di la mano a los comandantes?, ¿cómo no les escupí en la cara?, ¿cómo no me puse a gritarles «asesinos»? Hoy me pregunto: ¿habría ello cambiado la historia? Lo cierto es que no lo hice.

21. Tampoco cambió la historia el largo Pro-memoria a la Junta Militar de parte de la Comisión Ejecutiva del Episcopado, del 26 de noviembre. Y no tuvo ningún efecto el reclamo episcopal por las dos religiosas francesas desaparecidas en diciembre de ese año, de las que hoy tanto se ha vuelto a hablar. De esos años tengo presente un largo artículo en el diario *La Opinión* de monseñor Pío Laghi en defensa de los derechos humanos, que llamó mucho la atención, pues no es usual que un diplomático extranjero emplee la pluma del periodista para señalar los atropellos que se cometen en el país que lo recibe. Tampoco ese artículo cambió la historia. ¿Algo podría haberla cambiado?

3.2.4. EL MUNDIAL DEL 78 Y LA GUERRA CON CHILE: ANESTESIA NACIONAL

22. El año 1978 se inició en la trágica senda de los años anteriores, aunque un tanto mitigada. Pero siempre con la Iglesia en la mira de los militares. En una carta de marzo de 1978, aunque dada a publicidad en 1982, el cardenal Primatesta le hacía presente al presidente Videla el problema de

[…] los sacerdotes actualmente presos… No pretendemos una especial lenidad con los sacerdotes por ser tales, pero es innegable que la prolongación de su permanencia en la cárcel sin haber sido encontrados culpables por un juez, es un factor de irritación en las comunidades con las que están relacionados.

Y agregaba:

Por lo demás, no nos encontramos solos en este pedido. Hermanos en la fe, de todo el mundo, nos hacen llegar cada día su dolorosa preocupación por la falta de justicia en los procedimientos, y finalmente el Santo Padre, por la autoridad de su misión de pastor universal y de su vida consagrada paulatinamente al bien de los hombres, nos urge solicitar de V.E., con el respeto que le debemos, pero también con la serenidad y firmeza de nuestro oficio pastoral, y por el lazo común que nos une, una decidida acción para que cada familia argentina que se encuentra en la aludida situación, sepa… qué ha sido de su integrante desaparecido, con claridad y justicia.

23. Por lo visto, la estrategia episcopal de la denuncia pública y de las gestiones en privado siguió adelante. En lo que el Episcopado decía, en público o en privado, no era nada complaciente y, por momentos, muy severo. Por ejemplo, que «la acción emprendida en aras de la salvación del país no quede a los ojos de la historia manchada de injusticia o de culpas de lesa humanidad» (14 de marzo de 1978). Pero hay que reconocer que el camino elegido siguió manifestándose ineficaz. El 29 de abril del 78, dos breves documentos episcopales públicos aludieron a las interferencias que sufrían los religiosos «en la labor educativa, en las escuelas católicas… especialmente en momentos en que algunos centros dirigidos por vosotros se ven objeto de sospechas infundadas en vuestra labor catequística». Durante ese año el Episcopado insistió por nueve veces ante el gobierno militar por los derechos de los detenidos y de los familiares de los muertos y desaparecidos y la clarificación de todo lo sucedido, según verificó hoy en la documentación publicada en el libro *La Iglesia y los derechos humanos* .

24. Pero en 1978, sucedieron dos hechos, provocados por los militares, que, a mi entender, fueron muy aptos para hacer olvidar

todo el horror de los crímenes cometidos, y que afectaron a la sociedad argentina toda, no excluida la Iglesia. En la primera parte del año: el Campeonato mundial de fútbol. En la segunda: la inminente Guerra con Chile. Cuando fue el Mundial, no se hablaba de otra cosa. ¿Cómo pudo ser que la Argentina, con fama de crímenes de lesa humanidad, haya sido elegida para sede del Mundial? El demonio es genial en el mal. Y los militares también lo fueron. Pero estos no pudieron organizar la locura del Mundial sin la complicidad de un pueblo que prefirió la anestesia de un campeonato de fútbol al dolor por sus muertos y desaparecidos. Y menos, sin la complicidad de una sociedad mundial que, cuando hay plata de por medio, se mata de risa de todos los derechos humanos. ¿Compraron los militares los seis goles contra el Perú? ¿Compraron antes la complicidad de la FIFA? ¿El recuerdo de ese Mundial puede enorgullecernos?

25. Yo mismo no me entiendo. A fines de mayo viajé a Medellín a dictar un curso de quince días. Antes de partir, les insistí a los muchachos del Colegio Los Doce Apóstoles: «Por favor, no se dejen distraer por el Mundial». Regresé exactamente la víspera del partido final. Y cuando terminó, a largarme también yo a la calle con mis muchachos a celebrar el triunfo argentino, y a gritar frente al Sheraton: «El que no salta es un holandés». ¿Posible? Yo, que en mi vida fui solo dos veces a la cancha, que apenas entiendo una pizca de fútbol, gritando como un estúpido, haciéndome cómplice del silencio que con ese triunfo se tendía sobre todos los crímenes de lesa humanidad. Merecería un tribunal como el de Nüremberg. ¡Y cuántos otros serían merecedores de semejante tribunal! La prensa, en primer lugar, sin la cual hubiese sido imposible que se formase el clima de algarabía paroxística del Mundial. La misma Comisión episcopal de Migraciones y Turismo, ¿cómo no fue más crítica de la situación y sacó, en cambio, una declaración de apoyo al Mundial? Un texto hermoso, que cuadraba con un deporte que lo es. Pero no tuvo que haber olvidado jamás que el escenario del Mundial era esta Argentina que tenía la obligación de estar de luto. En medio de la estupidez ambiental, recuerdo solo a un hombre que se mantuvo lúcido: el padre Rafael Tello. ¡Qué enojo! Nunca lo había visto así. ¡Querido Rafael! Desde el trópico chaqueño, permite que mi saludo penetre el eremo en el que te has recluido y te dé un abrazo fraterno.

26. Pasada la borrachera del Mundial, había que adormecer al pueblo con otra droga: la del patriotismo. Y, entonces, a armar la guerra contra Chile. Del otro lado de los Andes existía la misma necesidad. Había que hacer olvidar todos los horrores de los muertos propios con los muertos del vecino. Por entonces moría Pablo VI. Tenía lugar el brevísimo pontificado de Juan Pablo I. Por fortuna, los

dos presidentes de las Conferencias episcopales de Argentina y Chile, el cardenal Primatesta y monseñor Valenzuela Ríos, adivinaron la paranoia de sus respectivos gobernantes, y el 12 de septiembre, en Mendoza, lanzaron un Mensaje sobre la Paz. Fue una zancadilla en una carrera contrarreloj a los militares, que estaban embalados en hacer la guerra. Sobrevino luego la elección de Juan Pablo II. Y el cardenal Primatesta interesó al nuevo Papa en la mediación entre las dos naciones hermanas. Un día habrá que estudiar la figura de este hombre, ajeno a toda grandilocuencia, que no pudo detener la tragedia de los desaparecidos, pero que supo frenar la tragedia de la guerra entre Argentina y Chile. ¿Cuál habría sido la suerte de la Argentina sin su gestión pastoral?

27. A despecho de todos los fuegos de artificios con que los militares distrajeron la atención de los crímenes cometidos, el 78 terminó con un documento de la Asamblea Episcopal, fechado el 18 de noviembre, que fue un faro de luz para comenzar a buscar caminos hacia el futuro: « La Paz es obra de todos» . El capítulo VII estaba destinado a La Paz Interior de la sociedad argentina. Al releerlo hoy, me parece contemplar el embrión del documento «Iglesia y Comunidad Nacional», que se publicaría en 1981. Se miraba hacia el futuro, y para ello se quería curar el pasado. En él se lee:

Pedimos vivamente a las autoridades que, como decisiva contribución a la paz interna, se diga una palabra esclarecedora a los familiares de los desaparecidos… La verdad de los hechos, por dura que sea, siempre será preferible a la angustia permanente en la duda.

3.2.5. A PASO LENTO HACIA LA DEMOCRACIA

28. El 79 me trajo un cambio. Desde hacía diez años estaba en cargos directivos en la Facultad. Por suerte, ya no podía ser reelecto decano. Ansiaba volver a tomar la pluma en la revista *Criterio* y redactar un Manual para mis alumnos. Gestioné una beca en Alemania, que obtuve al final de ese año: una manera de comprar tiempo para poder escribir.

El 79 también comenzó a traer un cambio en la Argentina. La fuerza del tiempo, unida a muchas fuerzas espirituales, hacían sentir su impulso. No era la menor la presencia del nuevo Papa, un polaco, que comenzó a gravitar en todo el mundo; y, por ende, en América Latina y en la Argentina. Fuerte fue el impacto de su figura en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, que se realizó a comienzos del 79. En especial, por el programa que le propuso: «Toda la verdad sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el

hombre». Y fuertísimo fue el impacto que provocaron sus palabras lanzadas a todo el mundo, desde el balcón de su estudio, el domingo 28 de octubre, a la hora del Ángelus, mientras los obispos estaban en Roma en la Visita ad Limina:

En la oración del Ángelus de hoy, además de la alegría, debemos hacernos eco también de las preocupaciones, inquietudes y sufrimientos que no faltan en el mundo de hoy. No podemos olvidarlos cuando nos ponemos ante Dios, nuestro Padre, y cuando nos dirigimos a la Madre de Cristo y Madre de todos los hombres. Así, con ocasión de los encuentros con peregrinos y obispos de América Latina, en especial de Argentina y Chile, se recuerda frecuentemente el drama de las personas perdidas o desaparecidas. Roguemos para el Señor conforte a cuantos no tienen ya la esperanza de volver a abrazar a sus seres queridos. Compartamos plenamente su dolor y no perdamos la confianza de que problemas tan dolorosos sean esclarecidos para bien no solo de los familiares interesados, sino también para el bien y la paz interna de esas comunidades tan queridas para nosotros.

¿Cuál de los grandes dirigentes políticos del mundo hizo un llamado semejante en favor de los desaparecidos de la Argentina?

29. Índice de que en la Argentina comenzaban a quedar atrás las horas más negras de la tiranía son los temas que comenzó a abordar el Episcopado: derechos de la Iglesia en materia de enseñanza (5 mayo 79); el derecho de agremiación (3 de agosto); ley de asociaciones gremiales de trabajadores (14 diciembre). Pero había que cerrar el pasado. Por ello, durante este año, la problemática de los desaparecidos fue objeto de cinco intervenciones reservadas del Episcopado ante el presidente de la República (en mayo, junio, julio y dos veces en noviembre). Y todavía, después que los obispos regresaron de Roma, el 14 diciembre la Comisión Permanente publicó una declaración «Llamado a una mayor reconciliación», cuyos ecos resonaron hasta en Alemania, a donde acaba de llegar. «Con respecto al problema de los desaparecidos, el supremo pastor confía en su esclarecimiento, y pide, no solo oraciones, sino también que se comparta el dolor de aquellos que ya no tienen esperanza de abrazar a sus seres queridos».

La estrategia continuó sin producir frutos, provocando mucha amargura a los obispos. Esto lo dejaron entrever los delegados episcopales para hablar con la Junta Militar, el 18 noviembre, al señalar:

[…] que a la Jerarquía de la Iglesia en la Argentina le habría sido mucho más fácil tomar una actitud de pública condena constante del Gobierno de las Fuerzas Armadas, y que sin embargo no lo ha hecho, no por apoyar al Gobierno, sino por el bien de la comunidad, tratando de impedir la entrada en juego de un elemento más de confusión.

30. En 1980 se acentuó el cambio. En lo personal, el 7 de marzo me sorprendió la noticia de que el Papa me nombraba obispo auxiliar de la diócesis de Viedma, cuyo obispo era monseñor Miguel Esteban Hesayne. En lo pastoral, los obispos, durante la Asamblea Plenaria de mayo, comenzamos a urgir la instauración del diálogo político para reconstruir la sociedad civil, con el documento « Evangelio, diálogo y sociedad», y sugerimos «algunas líneas esenciales, que, si las circunstancias lo aconsejaran, habremos de exponer más ampliamente», que se concretaron luego en el documento «Iglesia y Comunidad Nacional» de 1981.

Ese año tuvieron lugar tres intervenciones reservadas del Episcopado ante el presidente de la República relativas a los derechos humanos. Tan infructuosas como siempre. Los militares se habían aguantado el misil superpúblico disparado desde la ventana del escritorio del Papa, con los obispos argentinos que lo visitaban. ¿Cómo no se iban a aguantar estos reclamos episcopales en privado?

31. El día 29 de mayo, día del Ejército, yo regresaba de San Miguel a la Capital, porque el 30 era mi ordenación. La estación del tren estaba repleta de militares en traje de fajina y cargando sus armas. Infundían miedo. Y sentía repulsión por ellos. Pero hay que decir que también ellos tenían miedo, pues durante años vivieron acorralados en sus cuarteles, comprobando que sus técnicas guerreras servían de poco ante la decisión de un grupo guerrillero entrenado.

32. Después de mi consagración en la catedral de Buenos Aires, en mi saludo al pueblo, aludí a los desaparecidos y a sus madres:

Te amo, Iglesia…, en particular en esas madres, y son tantas, cuyas cartas comienzan a amontonarse en mi escritorio, que suspiran por sus hijos arrebatados injustamente un día de sus casas, sin saber si viven o si los han muerto. ¿Quién pudiera consolarlas, eficazmente, como Jesús con la madre viuda de Naín? «Mujer, no llores más», y devolverles el hijo sano.

Hablando de las madres y en particular de las llamadas «de Plaza de Mayo», no recuerdo si fue en la Asamblea Plenaria de mayo de 1980, o de 1981, que, en buen número, invadieron pacíficamente los

jardines de María Auxiliadora, donde estábamos reunidos, reclamando ser recibidas. Entre los obispos reunidos hubo una doble moción: recibirlas en el Aula de la Asamblea Plenaria, o recibirlas en un saloncito a través de un comité de obispos. Por un pelo ganó la segunda moción. Quedó la imagen de que los obispos no recibimos a las Madres. Y esto fue así esta vez no por maldad de la prensa, sino porque el símbolo empleado, un saloncito y un comité de obispos, era inadecuado, y más bien significaba que no se las quería recibir. Fue un desacierto que aún hoy hemos de lamentar, para nada coherente con lo que los obispos habían escrito cinco meses antes: «Que se comparta el dolor de aquellos que ya no tienen esperanza de abrazar a sus seres queridos». También los obispos pecamos. Por ello al comenzar la Santa Misa decimos: «Yo pecador me confieso». Yo les debo pedir perdón a las madres, porque ni siquiera salí al jardín a saludarlas. Y necesito que me lo den.

33. La Paz con Chile seguía siendo preocupación, a pesar de la mediación en curso del cardenal Antonio Samoré. Y por eso, el 3 de mayo del 80 se publicó una exhortación conjunta de los dos episcopados para apoyar la mediación. En ella se establecía «que la próxima festividad del *Corpus Christi* congregue a todos los fieles, chilenos y argentinos, en una ferviente oración comunitaria y pública por la paz». El *Corpus* se celebró ese año el 9 de junio. Estoy viendo al cardenal Juan Carlos Aramburu, sereno bajo la lluvia, celebrando la Santa Misa. Y yo feliz de ir caminando, desde el Congreso a Plaza de Mayo, al lado del embajador chileno orando por la paz.

34. Por esos días, antes de viajar a Viedma a mi nueva misión pastoral, monseñor Keegan me invitó a celebrar una misa en la Catedral. Al retirarme, en la vereda, se me acercó un señor, bien vestido, de pelo cortado a lo militar, que comenzó a preguntarme obsesivamente sobre el perdón de Dios. Se veía que desvariaba. Me vino la pregunta: «¿Será un torturador?». Se parecía tanto a un oficial del ejército francés en Argelia, a quien conocí, que no se aguantaba ni siquiera una alusión a la guerra, pues enloquecía. Él había torturado.

35. Ya en Viedma le pedí consejo a mi obispo sobre qué podría hacer en favor de los que me escribían por sus seres queridos desaparecidos o presos. Me contó el drama que le había acontecido con un muchacho, Chironi, a quien a duras penas logró arrancar, todo desfigurado, del V Cuerpo de Ejército de Bahía Blanca. Pero que en los demás casos se había encontrado frente a una muralla inexpugnable.

36. En octubre fue el Congreso Mariano Nacional en Mendoza, precedido por un Congreso mariológico, en el que tuve una

conferencia. No me aguantaba la presencia de los militares, con el FAL bajo el poncho, custodiando el salón de reuniones y el hotel donde estábamos los obispos. Yo me sentía como en una jaula dorada. Para el día de la clausura, cuando debía venir el presidente Videla, que recitaría una oración, no me aguanté más y me volé. Adelanté mi viaje a San Nicolás, donde tenía una semana de Ejercicios espirituales con el clero.

37. A cualquier punto de la Argentina a donde iba encontraba vestigios de una guerra misteriosa y calamitosa. La última vez que había estado en San Nicolás fue en 1974. En esa ocasión llegué totalmente desconcertado. A monseñor Ponce de León le confidencié la situación por la que pasaba. «Anteayer regresé de Ecuador, de un seminario del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y me vino a ver Don Turi, todo lloroso hasta partirme el alma, pidiéndome que le salve a su hijo. Se metió en la guerrilla y si ahora deja lo matan». Le conté que agarré al pibe y lo metí en un taxi, y, por las dudas, dimos infinitas vueltas por Buenos Aires, y que lo había escondido en un colegio religioso. Y que mi proyecto era irme con el pibe al Uruguay apenas terminase mi compromiso en San Nicolás. «No te desanimes, me respondió. Yo tengo cientos de casos así». Cumplí mi propósito, escondiendo al pibe en una escuela agrícola lejos de Montevideo. Vuelto a Buenos Aires, ya más aquietado, me preguntaba: «Este mocoso, ¿estuvo de veras metido en la guerrilla, o ello es fruto de su fantasía?». Así se vivía en los años sesenta y setenta. En realidad o en fantasía, todos hacían la guerra contra todos.

38. Pero mejor que vuelva a 1980. Y pasemos a los recuerdos de 1981. En febrero, la comisión redactora del documento « Iglesia y Comunidad Nacional» , de la que formaba parte, se reunió en el Monasterio «Gozo de María», en San Antonio de Arredondo, de Córdoba, para hacer el último borrador. El largo texto fue estudiado en la Asamblea de mayo y aprobado prácticamente por unanimidad. Es conocido el impacto que produjo. El mismo doctor Alfonsín lo reconoció cuando, en 1983, antes de su asunción como presidente, visitó a la Asamblea de los Obispos.

Soy hijo de la Iglesia, malo, pero hijo. Y quiero agradecer a los obispos, porque este momento de vuelta a la democracia no habría sido posible sin la prédica constante de los obispos y la luz que nos dieron en el documento Iglesia y Comunidad Nacional.

Este año tuvieron lugar otras tres intervenciones episcopales sobre los derechos humanos ante la Junta Militar: dos reservadas (abril y mayo) y una pública (noviembre). Como siempre, con la ineficacia

conocida.

3.2.6. EXAMEN DE CONCIENCIA NACIONAL

39. En «Iglesia y Comunidad Nacional» hay un párrafo significativo, donde los obispos recomendamos a todo el mundo, incluidos los ministros de la Iglesia, hacer un sincero examen de conciencia sobre la repercusión social de los propios actos:

Los argentinos, cada uno en cuanto persona, y cada grupo en cuanto integrante del conjunto social, han de examinarse con humilde sinceridad sobre su comportamiento moral y han de tomar conciencia sobre la proyección comunitaria de sus actos. No han de temer hacer este examen los grupos más significativos de la vida argentina: las asociaciones profesionales, los partidos políticos, las Fuerzas Armadas, las mismas comunidades cristianas y sus ministros (nº 66).

Los obispos somos ministros de la Iglesia. Hace, por tanto, quince años nos propusimos también nosotros hacer nuestro Examen de Conciencia.

Señalo esto porque algunos «catoliquistas» (ver al final del párrafo) pretenden hacer creer que los obispos se plantearon el tema del examen de conciencia recién el año pasado, después que Scilingo salió con su exabrupta confesión. O después que el general Balza hizo una confesión que es realmente una joya. O forzados, porque el Papa lo propuso en el documento de convocatoria a la celebración del Gran Jubileo de los dos mil años del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo. O peor, dando a entender que los obispos tenemos que pedir perdón de los mismos pecados que Scilingo o el general Balza. («Vaticanista» es el periodista que escribe sobre los acontecimientos que tiene al Vaticano como protagonista. Por analogía, y sin ironía, llamo aquí «catoliquista» al periodista que en la Argentina escribe sobre la Iglesia católica).

Este tema del Examen de Conciencia, propuesto en 1981, fue expresamente desarrollado por los obispos en un largo documento: « Dios, el hombre y la conciencia», en abril de 1983, en el Año Santo en que se celebraban los 1550 años de la Muerte redentora de Jesucristo. Es decir, en una circunstancia semejante a la del año 2000. El documento fue escrito «para merecer los frutos de esa redención: la renovación moral, mediante la transformación de las personas y la reconciliación de nuestra sociedad». Por ello, decíamos en la introducción:

La detestación de los yerros cometidos y la voluntad firme de enmendarlos ha de acompañar este Examen de Conciencia. A ello estamos obligados todos, sabiendo que cuanto más fuerte y representativo es un sector social, tanto más es responsable de la presente situación y de su superación.

Los obispos no pensamos en tirar la piedra y esconder la mano, para que solo los otros, los de enfrente, se examinen. Por ello continuábamos:

También nosotros, como pastores, no podemos menos de examinarnos delante del justo Juez (2 Tm 4,8), «que conoce nuestros corazones» (Ap. 2,23), sobre el ejercicio de nuestra tarea de ayudar a la formación de una recta conciencia moral, en todos los órdenes: personal, familiar y social (nº 4).

Proponíamos a continuación dos largas páginas con seis grupos de preguntas para orientar el Examen de Conciencia: sobre «el uso de la libertad, el respeto a la ley, la intolerancia, la vida, el trabajo, la religión y su proyección social». Y continuábamos: «Este examen de conciencia: cada persona y cada grupo social pueden y deben proseguirlo, según su prudencia. Para que sea hecho a la luz del Evangelio proponemos a continuación principios de Moral Cristiana» (nº 11).

Seguía luego el largo documento en dos grandes capítulos: A) Fundamentos de la Moralidad; B) Ámbitos de la Vida Moral. Allí, al hablar de los atentados contra la vida ajena, decíamos:

Existen múltiples y dolorosos pecados contra la vida ajena: el homicidio, el genocidio, el aborto, la eutanasia, la indebida manipulación de la vida humana en el ámbito científico. En este tiempo algunos de ellos han adquirido particular gravedad, debido a su auge y al hecho de haberse producido de una manera sistemática. En efecto, han resultado de ideologías de diverso signo, subversivo o represivo, pero que han tenido en común la lesión violenta del derecho a la vida como medio de obtener cada una sus propios fines. Es así como se han planificado actos de terrorismo, torturas, mutilaciones, asesinatos. La Iglesia ha pedido *un particular examen de conciencia en este campo* , guiada por la convicción de que una revisión de la propia historia personal y social servirá para construir con claridad y firmeza el futuro de la Nación (nº 60).

40. Del Examen de Conciencia de la Iglesia en la Argentina realizado en vista del año 2000, el año pasado en diciembre (1995), la

prensa hizo un circo. ¿Armará el mismo circo durante la próxima Asamblea Plenaria? A mí no me preocupa. No digo que no me duela. Y no debe preocuparnos a los obispos. Nuestro oficio pastoral para ser tal debe dejarse cuestionar solo por el Evangelio de Jesús, y no debe ceder a las presiones de los que recogen noticias, y que a veces las inventan para poder recogerlas. Y esto último lo hacen de tantas maneras. Con una pregunta mientras te estás afeitando, o cuando tomás el avión en Aeroparque. Y uno que tiene su ego, responde torpemente, produciendo así una noticia estúpida, que curiosamente tiene resonancia nacional y ensucia la mente de la gente buena.

Casi seguro que el Examen de Conciencia debería incluir una pregunta sobre la relación de cada obispo con el periodismo, y en especial sobre la formación ética que les ofrecemos a los periodistas, sobre todo a los que procuran especializarse en temas religiosos. Una vez, estando en Posadas, me la pidieron, y yo hice caso omiso: por falta de tiempo, por la mar en coche, pero caso omiso al fin. Al periodismo, por su parte, patrones y trabajadores, también le toca hacer su Examen de Conciencia. No por ser el cuarto poder está por encima de toda norma ética. Quien así pensase, caería en el pecado de hipocresía. En él podemos caer todos. Y hemos caído: los clérigos, los militares, los políticos. No sin razón ha habido primero una época anticlerical; después vino la época antimilitar; hoy estamos en la era antipolítica. Pronto podría ser la época antiperiodística. Y no porque a los reporteros les rompan las cámaras fotográficas, u otros atentados propios de regímenes totalitarios. Sino porque la gente se habrá hartado de que jueguen con ella, y le escondan la verdad. Porque esto es, en definitiva, la hipocresía (hipo-crisis; *hipo* = debajo; *crisis* = juicio). ¡Y vaya si en la prensa hoy se oculta la verdad! Hablo aquí despojándome de mi rango de obispo. Prefiero hacerlo como viejo colega, pues tuve mi carnet de periodista en 1953, reconocido por la Cancillería italiana. (2543)

3.3. Memoria y Reconciliación. Reflexiones sobre la violencia política en la Argentina, en las décadas del 60-70. Un enfoque pastoral (2007) (2544)

1. Comienzo a redactar esta charla hoy lunes 24 de septiembre, fiesta de Nuestra Señora de la Merced, *«consuelo de los afligidos y libertadora de los cautivos»,* como la llamamos en la oración del día. Lo primero que se me ocurre es agradecer a Dios Nuestro Padre por el interés de ustedes, los jóvenes de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina, por conocer y comprender lo sucedido en las décadas del 60 y 70, en especial por la violencia política entonces vivida, según reza el subtítulo de estas Jornadas.

3.3.1. DOLOR EN CARNE VIVA

2. ¿Fue tanta la violencia de aquellas décadas?, preguntarán.

Anteanoche, sábado 22 de septiembre, en el Carmelo de la calle Ezeiza, después de la misa en acción de gracias por el 60º aniversario sacerdotal del padre Lucio Gera (antiguo decano de la Facultad de Teología y eminente profesor), se acercó a saludarme una mujer, y me dice:

—Soy la hermana del padre Mujica. ¡No sabe cómo Carlos los quería a Gera y a usted!

—¡No me digas que sos la hermana de Mujica! — le respondí—. Hace pocos días, estando en Entre Ríos, alguien me habló de vos. Yo también lo quería mucho a Carlos. Si tenés las fotos del entierro.

—Me voy a fijar. Yo cuido su memoria. Su recuerdo es muy actual. En su tumba siempre hay flores.

Al padre Carlos Mujica lo mataron el 11 de mayo de 1974, después de la misa al salir del templo San Francisco Solano. ¿Quiénes? ¿La Triple A? Nunca se descartó que hubiesen sido los Montoneros, a quienes incomodaba el mensaje antiviolento de Mujica. Por eso los sacerdotes no permitimos que, excepto nosotros, nadie más llevase el ataúd.

3. Pocos días antes, el jueves 20 de septiembre, en Gualeguaychú, conversando con un sacerdote de mi edad, le pregunto:

—¿Vos sos hermano de la hermana Tal de la Congregación Niño Jesús?

—No, ella es mi prima. Pero tengo dos hermanas en esa Congregación. Una volvió ahora del África. Y además tenía otro hermano sacerdote, Nelio, desaparecido. —Y se pone a llorar. Y entre los sollozos le escucho—: Me dicen que lo torturaron. Y que, como era sacerdote, lo crucificaron.

—¡Cuánto dolor!

—¡Y qué orgullo! — me responde.

4. ¿Sigo? A comienzos de septiembre del año pasado, el cardenal Bergoglio me encargó que presida una Comisión Episcopal especial, cuyo cometido es recoger en el ámbito eclesial todo lo relativo a la

muerte de monseñor Enrique Angelelli y hechos conexos, y colaborar con la justicia civil en establecer la verdad de los hechos. He asumido la tarea con cariño. Pero no imaginan Ustedes lo doloroso que por momentos resulta. No es broma ver la foto de un compañero tirado en un charco de sangre. O tener que inventariar su ropa ensangrentada. Si fue un accidente provocado o no, eso lo tiene que decir la justicia. Pero que su muerte fue festejada esa noche en círculos de la dirigencia riojana, civil y militar, consta.

5. ¿Sigo todavía? El año pasado, a fines de julio, en Junín de los Andes, en una de las misas de los Ejercicios Espirituales del Clero de Neuquén, un sacerdote encomienda a nuestra oración al padre Mauricio, de los Hermanitos de Jesús. Y nos recuerda que trabajaba de barrendero en Buenos Aires, desapareció, y al tiempo fue arrojado a la calle desde un auto, maltratado y casi agonizante. Me estremecí con ese nombre y el testimonio escuchado. El padre Mauricio me había recibido en Montevideo en 1973 cuando fui a dictar un curso al Clero uruguayo. Me trató con fraternidad exquisita, y pude admirar el ardor de su caridad. Poco tiempo después lo hospedé en mi casa, antes de su ingreso en la congregación de los Hermanitos de Jesús.

6. Por lo que ustedes pueden apreciar a través de cuatro anécdotas que me han sucedido recientemente, sin que las buscase, el tema planteado por ustedes en este ciclo de conferencias es muy actual. Hay mucha gente que llora hoy por lo sucedido ayer. Un ayer todavía fresco. Si bien el paso del tiempo ayuda a mitigar el dolor, cuando este es muy grande treinta años es casi nada. Por ello es muy oportuno que ustedes los jóvenes, llamados a asumir responsabilidades en la sociedad política, se planteen qué sucedió, por qué, cómo lo podemos superar y cómo sacar experiencia.

3.3.2. LA VIOLENCIA DE LAS DÉCADAS DEL 60 Y 70

7. Ustedes han delimitado el campo de estas charlas a la «violencia política de las décadas del 60 y 70». A la misma me he referido en varios escritos. Por si quisiesen consultarlos, cito los más accesibles publicados en Buenos Aires:

1º) Una lección que di en febrero de 1980 en la Universidad de Münster, Alemania, en el ámbito del «Intercambio Alemán-Latinoamericano», que publicó la revista *Criterio* : «Cultura latinoamericana y Evangelización. Apuntes, reflexiones y digresiones en torno a Puebla» (*Criterio* , 1980, pp. 239-253). Ver en la página 245 el párrafo muy breve sobre «Tiempo de liberación», donde solo hago una insinuación al horror de la época. No es muy valiente que

digamos. ¿Incapacidad de hacerlo en pocas líneas? ¿Temor que a mi regreso sufriese alguna represalia? ¿Y si no en mi persona, en los muchachos del Colegio Eclesiástico Los Doce Apóstoles, o en los de la Facultad de Teología? Durante los años setenta viví como una clueca que cuida a sus pollitos. Que la Triple A o los militares no tocasen a ninguno de mis muchachos; y que ninguno fuese seducido por la guerrilla revolucionaria.

2º) Me referí a esa época más ampliamente en la Semana de Teología organizada por la Sociedad Argentina de Teología en junio de 1985, al comentar las orientaciones de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación. *Libertatis Nuntius* , de la Congregación para la Doctrina de la Fe» (6/8/1984). Está en Evangelización y Liberación, Paulinas, 1985, pp. 233-249; especialmente en pp. 237-243.

3º) Ese mismo año volví sobre el tema en «Reavivar la esperanza cristiana. A veinte años del Concilio» (*Criterio* , 1985, pp. 693-713; especialmente, pp. 698-704).

4º) Por fin, en 1996, se editó «Mi testimonio a veinte años del Proceso» (*Criterio* , 1996, pp. 122-131), dedicado especialmente a los años setenta.

3.3.3. MARCO GLOBAL DE LA ÉPOCA

8. Aquí no haré un film de los hechos violentos que se sucedieron en la Argentina en esas décadas. Para ello me remito a lo expuesto por los conferencistas anteriores y a mis escritos citados. Solo enumeraré los hechos o características sobresalientes de las dos décadas que vengan a mi memoria (sin acudir a archivo alguno), que ayuden a encuadrarlas y, tal vez, a entender el fenómeno de la violencia política desatada en ellas.

Ustedes hagan el esfuerzo de completar el cuadro. O si quieren, corríjanlo. Pero háganlo con argumentos, no solo con sentimientos o prejuicios. Les recomiendo asumir nuestra historia en su integridad, sin prejuicio alguno. Al respecto, vale la pena recordar cuanto dijimos los obispos en la carta pastoral sobre la Doctrina social de la Iglesia *Una luz para reconstruir la Nación* (11/11/2005), al señalar la verdad como uno de los criterios fundamentales para desarrollar esa Doctrina y aplicarla a la situación concreta:

La interpretación de la historia argentina está atravesada por cierto maniqueísmo, que ha alimentado el encono entre los argentinos.

Lo dijimos en mayo de 1981, en Iglesia y Comunidad Nacional: «Desgraciadamente, con frecuencia, cada sector ha exaltado los valores que representa y los intereses que defiende, excluyendo los de los otros grupos. Así en nuestra historia se vuelve difícil el diálogo político. Esta división, este desencuentro de los argentinos, este no querer perdonarnos mutuamente, hace difícil el reconocimiento de los errores propios y, por tanto, la reconciliación. No podemos dividir al país, de una manera simplista, entre buenos y malos, justos y corruptos, patriotas y apátridas. No queremos negar que haya un gravísimo problema ético en la raíz de la crítica situación que vive el país, pero nos resistimos a plantearlo en los términos arriba recordados» (31). A veintidós años de la restauración de la democracia conviene que los mayores nos preguntemos si trasmitimos a los jóvenes toda la verdad sobre lo acaecido en la década de 1970. O si estamos ofreciéndole una visión sesgada de los hechos, que podría fomentar nuevos enconos entre los argentinos. Ello sería así si despreciásemos la gravedad del terror de Estado, los métodos empleados y los consecuentes crímenes de lesa humanidad, que nunca lloraremos suficientemente. Pero podría suceder también lo contrario, que se callasen los crímenes de la guerrilla, o no se los abominase debidamente. Estos de ningún modo son comparables con el terror de Estado, pero ciertamente aterrorizaron a la población y contribuyeron a enlutar a la Patria. Los jóvenes deben conocer también este capítulo de la verdad histórica. A tal fin, todos, pero en especial ustedes, fieles laicos, que vivieron en aquella época y eran adultos, tienen la obligación de dar su testimonio. Es peligroso para el futuro del país hacer lecturas parciales de la historia. Desde el presente, y sobre la base de la verdad y la justicia, debemos asumir y sanar nuestro pasado (30). (2545)

9. Para encuadrar las dos décadas de nuestro estudio, agruparé mis recuerdos en tres niveles: a) el mundo de la política, b) el mundo de la cultura, c) la Iglesia. Y estos, a su vez, en tres dimensiones geográficas: el mundo, América Latina, la Argentina.

3.3.3.1. OBSERVACIÓN SOMERA DEL MUNDO DE LA POLÍTICA

10. En el contexto internacional conviene tener presente: a) las guerras de liberación de las colonias africanas a fines de los 50 y comienzos de los 60; p. e.: Argelia, el Congo, Angola; b) el afianzamiento del bloque comunista bajo la férula de Moscú, demostrado en la tentativa de establecer misiles en Cuba; c) la guerra de Vietnam con la derrota militar de los Estados Unidos.

En el contexto latinoamericano: a) el vuelco al comunismo de la revolución cubana; b) el gobierno militar del Brasil (1964), con peso en el fomento de gobiernos militares en América Latina; c) el intento revolucionario del Che Guevara en Bolivia (1967); c) el surgimiento de la guerrilla en Uruguay (tupamaros) y Chile (Movimiento de Izquierda Revolucionaria); d) el establecimiento de un gobierno marxista en Chile por la vía democrática.

En la Argentina: a) la pobre conciencia ciudadana, manifestada en la observancia formal de los procedimientos democráticos y en la preferencia por caudillos que concentran el poder; b) la proscripción del peronismo y la fuerte influencia de Perón desde el exilio; c) la guerra intestina de las Fuerzas Armadas que explotó en el enfrentamiento entre Azules y Colorados; d) el acostumbramiento y la connivencia de los civiles a los golpes militares; e) el mesianismo del Proceso de la Revolución Argentina instalado en 1966; f) el surgimiento de la guerrilla revolucionaria en Tucumán, y luego el ERP y los Montoneros; g) la tendencia enquistada en nuestra idiosincrasia a buscar la raíz de nuestros problemas solo fuera de la Argentina; por ejemplo, en las escuelas militares dependientes del Pentágono en el Caribe y en la doctrina de la seguridad nacional; h) la incapacidad de análisis y autocrítica de lo acontecido que siempre han mostrado los grandes partidos políticos.

3.3.3.2. OBSERVACIÓN DEL MUNDO DE LA CULTURA

11. En general: a) la adhesión al marxismo de gran parte de la Universidad en Occidente; b) ídem, de buena parte del periodismo, artistas e intelectuales; c) el optimismo ingenuo por el desarrollo económico hasta la crisis del petróleo en 1973.

3.3.3.3. OBSERVACIÓN DEL MUNDO CATÓLICO

12. En Europa: a) la simpatía hacia el marxismo de muchos intelectuales católicos; b) el desprecio de la Doctrina Social de la Iglesia y la búsqueda de una ideología eficaz que estableciese la justicia en el mundo.

En América Latina: a) la figura emblemática del padre Camilo Torres embarcado en la guerrilla de Colombia; b) la declamación de un «marxismo latinoamericano»; (2546) c) la desorientación de importantes órdenes y congregaciones religiosas. (2547)

En la Argentina: a) una identificación un tanto superficial entre peronismo y cristianismo (o peronismo y puesta en práctica de la

Doctrina Social de la Iglesia), que impidió que el movimiento obrero se afirmase en los principios cristianos que posee y se confrontase con la Doctrina Social de Iglesia en su integridad, y así asumir los elementos necesarios para discernir conductas espurias que le impiden jugar en plenitud su papel de defensor de los trabajadores en una sociedad democrática; b) el lastre de cierto ultranacionalismo y su consecuente debilidad, que derivó hacia los extremismos del marxismo de la guerrilla revolucionaria y de la dictadura militar; c) la ambigüedad del movimiento de «los curas para el tercer mundo»; d) la confusión entre «Reino de Dios» y progreso temporal; e) la ausencia en la vida pública de un laicado formado para la actividad política, como el que floreció en Europa en la posguerra; f) la carencia de reflexión por parte de la Iglesia sobre la cambiada situación de la sociedad argentina a evangelizar.

13. Cada uno de los ítems arriba señalados merecería un desarrollo, que lo justificase. No lo haré. Solo los sugiero para que ustedes los tengan en cuenta.

3.3.4. ALGUNOS RASGOS SOBRESALIENTES

3.3.4.1. «HEMOFILIA»

14. En el cuadro, que acabamos de enmarcar, ¿cuáles son los rasgos sobresalientes que llevaron al vendaval de la violencia? Señalaré tres.

En primer lugar, una cierta «hemofilia» espiritual. Un amor macabro a la sangre. O, si se prefiere, desprecio por la misma. Esta enfermedad se me hizo evidente con el asesinato de Aramburu en 1970. «¡Tanto lío porque han matado a un general que fusiló a los obreros en José León Suárez! A ellos nadie los lloró». Así se razonaba por aquella época en alguna sacristía. Durante varios años, el 10 de cada mes, en la capilla del Colegio Niño Jesús, celebré la misa en sufragio del coronel Cogorno, mandado fusilar por Aramburu. Y luego saludaba y consolaba a su viuda. La figura de Aramburu, que desplazó al general Lonardi y ordenó los fusilamientos de junio de 1956, no me era nada simpática. Sin embargo, era un argentino y lo habían asesinado. ¿No era el momento de llorar por él? ¿Por qué condicionar el derramar una lágrima hoy a otra que no se derramó en su momento? ¿O comparar una sangre con otra? Toda sangre humana tiene un valor infinito y solo es comparable a sí misma. Ese día intuí que la muerte de Aramburu era la señal de una terrible tragedia que se cernía sobre la Argentina.

15. «¡Duro, duro, duro! ¡Aquí están los Montoneros que mataron a Aramburu! ¡Duro, duro, duro…!». Así gritaban a coro los Montoneros la noche del 18 de noviembre de 1972 frente a la Casa de Olivos donde se albergaba el general Perón. El «Viejo» en el balcón los escuchaba en silencio. No hizo ningún comentario. Me encontraba en la vereda de enfrente sobre el lado derecho, mirando al balcón, a menos de cincuenta metros, acompañado de un estudiante de la Facultad de Teología. Me estremeció ese coro trágico y también el silencio del General. Hoy me pregunto: ¿qué habría sucedido esa noche, en esa calle no muy ancha, si Perón hubiese adelantado el discurso del 1º de mayo de 1974 cuando expulsaría a los montoneros de la Plaza de Mayo?

16. «El mejor enemigo es el enemigo muerto». La noche del sábado 25 de abril de 1975 (si mal no recuerdo), al salir de la Basílica Santa Rosa, encontré empapelada la avenida Rivadavia con carteles donde la Triple A entonaba su canto a la muerte de los argentinos «enemigos». Ante ese horror, a los pocos metros no pude caminar más. «Laberintitis espasmódica», diagnosticó luego el médico. Todavía dos meses después no había recobrado plenamente el equilibrio.

17. « Aquí lo que hace falta es fusilar a veinticinco mil tipos, y se arregla todo». Por aquella época este era un razonamiento corriente de gente «derechosa» ante los brotes de violencia de la izquierda. Los montoneros también venían y te susurraban al oído: «Somos veinticinco mil». Se los veía dispuestos a todo. Y de hecho eran capaces. Hasta tenían acorralados los cuarteles y las comisarías.

18. «Chicos, por favor, rajen a la casa de algún pariente o a una parroquia. Ya hablé con algunos párrocos que los recibirán». Así les dije a mis muchachos del Colegio Los Doce Apóstoles el domingo 5 de julio de 1976, después de la masacre de los palotinos, cuando llegué corriendo desde el Monasterio Trapense de Hinojo.

19. Podríamos seguir. Además de cientos de otras anécdotas de sangre de esa guerra terrible entre hermanos argentinos, habríamos de enumerar la sangre de otros hermanos. De los chilenos en 1978 con la inminente guerra, de cuyo derramamiento nos salvó Juan Pablo II. Gesto que los argentinos todavía no hemos sabido agradecer. Y de la sangre de los británicos, en 1982, con la desastrosa guerra del Atlántico Sur.

20. ¿Para qué más sangre? ¿Para borrar una con otra? ¡Hemofilia! ¡Amor a la sangre! Y no a la de Cristo. Ni a la propia. Sino gozo sádico de ver correr la sangre del hermano. ¿De dónde nos viene a los

argentinos esta patología? Tal vez sea tan vieja como el surgimiento de la Argentina como estado nacional. Nuestra independencia de España fue un comenzar a matarnos entre nosotros, durante más de cuarenta años. Unitarios contra federales, y viceversa. ¿Eso lo tenemos metido todavía en el alma? En la escuela primaria nos encantaba jugar a ambos bandos, peleándonos entre nosotros.

Si queremos superar esta enfermedad, deberíamos analizar incluso la educación recibida en la infancia. (2548) Y cómo, sobre esa base, sobreactúa hoy la permanente instigación a la violencia trasmitida por los medios. No se aprende de golpe a derramar sangre. Pero ya nos escapamos del marco de esta charla. Volvamos a lo nuestro.

3.3.4.2. EL ENCANTAMIENTO DEL BALCÓN

21. Los argentinos padecemos otra enfermedad, que potencia la anterior: el encantamiento ante el balcón de la Plaza de Mayo. « El pueblo quiere saber de qué se trata» : lo aprendimos en la escuela, contemplando una pintura del Cabildo, con la plaza lluviosa llena de paraguas. Pero no nos damos cuenta de que el encantamiento nos ha hecho perder el sentido de la orientación. Hace muchísimo dimos la espalda al Cabildo, símbolo del pueblo, y comenzamos a mirar hacia la Casa Rosada, símbolo del «monarca», desechado al declarar la Independencia en 1816. Y cambiamos la búsqueda del bien común entre todos por la cuasi adoración del máximo custodio del mismo y la esperanza de que él nos lo regale. Solemos mirar ansiosos el «balcón» por si este aparece. Y cuando lo hace y ve la plaza llena, a veces se enardece y comienza a pedir sangre. «Cinco por uno», clamó Perón el 31 agosto de 1955. «Que venga el Principito», clamó Galtieri en abril de 1982, días después que en la plaza propinó palos a los obreros.

En ese balcón, el 25 de mayo de 1973, (2549) Cámpora se ilusionó con el inicio de una era de paz. Porque la violencia injusta de arriba había sido vencida por la violencia santa de abajo. ¿Desconocía que la bestia cebada pide más sangre? Abrió las cárceles para contribuir a la pacificación de los argentinos. El 20 de junio, menos de un mes después, sucedía la masacre de Ezeiza. (2550) Nuevamente sangre. Y no ya derramada por los gorilas contra el aluvión zoológico. O por los militares contra los civiles. Sino por peronistas contra peronistas. («¡Para un peronista no hay nada mejor que otro peronista!»). ¿Lo sucedido el 17 de octubre del año pasado (2006) en San Vicente es un remezón de aquella jornada? ¿Preludio de llantos futuros? En el balcón vimos todavía a Isabelita y a López Rega soplándole el discurso.

¿Cuándo los argentinos tapiaremos ese maléfico «balcón»? (2551) El «balcón» (adoración del monarca) y la «hemofilia» (odio al hermano) van juntos. Imposible así construir una democracia pluralista, donde haya lugar para todos, todos, todos.

3.3.4.3. «¿YO? ¡ARGENTINO, SEÑOR!»

22. Una tercera enfermedad es la «picardía». Los argentinos nos especializamos en ella. Esta palabra esconde un mundo. Hay picardías divertidas. «Es un pícaro»: solemos decir de los niños que hacen travesuras. Hay picardías que son chanchadas. Algunos políticos aplican la frase a otro que robó o mintió, cuando quieren denunciarlo, pero no se animan a llamar las cosas por su nombre. Hay otro tipo de picardía que indica cobardía. Se expresa en el dicho: «¿Yo? ¡Argentino, señor!». Más que un dicho jocoso, es un insulto. Por fortuna se lo escucha cada vez menos. Con él se quiere significar que uno se lava las manos, que no sabe nada del asunto, que nada tiene que ver con lo sucedido, que toda la responsabilidad es de los otros y solo de los otros.

Con lo triste e insultante que es este dicho, señala una actitud que nos caracteriza. De hecho, ¿quiénes se han hecho cargo públicamente de lo sucedido en las décadas del 60-70? Las Fuerzas Armadas por haber sido las causantes del horror de la represión ilegal. En forma ejemplar, el Ejército. Y la Iglesia, por no haber estado a la altura de las circunstancias en la defensa de los derechos humanos. Y esta lo hizo, no solo en múltiples documentos, sino en un Encuentro Eucarístico Nacional realizado en Córdoba, durante el Gran Jubileo, en una celebración litúrgica *ad hoc* sobre un gran escenario al aire libre, donde el pedido de perdón fue dramatizado por la cúpula episcopal revestida con ornamentos morados. ¿Los demás? ¿Los partidos políticos? ¿La Universidad? ¿Los medios de comunicación? ¿Los antiguos guerrilleros? Hasta ahora, mutis por el foro. O bien disimulan su silencio culposo repitiendo su viejo grito contra la jerarquía.

3.3.4.4. ¿ÁNGELES Y DEMONIOS?

23. ¡Vaya usted a decir que todos tenemos responsabilidades a compartir en lo sucedido en la Argentina en aquellas décadas! Me refiero a todos los que entonces teníamos uso de razón. (2552) «Responsabilidades», o como ustedes quieran llamarlas. Busquen la palabra adecuada a la situación de cada uno: ignorancia, falta de espíritu crítico, pasividad, «no te metás», «mirar hacia el costado», connivencia, complicidad, corresponsabilidad, autoría directa, «solidaridad con el pasado», etc.

Es clásico que los argentinos dividamos la historia en dos bandos, como cuando éramos niños y jugábamos «al vigilante y ladrón». O cuando al estudiar historia contraponíamos la historia oficial y un revisionismo maniqueo. (2553)

Apenas intentás hoy que se considere la situación de los 60 y 70 en su totalidad, militares represores y guerrilleros revolucionarios incluidos, enseguida algunos adoptan pose de filósofos y te enrostran que sos defensor de la teoría de los Dos Demonios. Es cierto que no es lo mismo el Terror de Estado impuesto por el Gobierno militar que el estado de terror impuesto por la guerrilla revolucionaria. Y que entre ambos terrores hay un océano de distancia. Pero también es cierto que en la vida de una Nación no hay «Ángeles y Demonios». Y que los guerrilleros de los 60-70 no fueron los Ángeles que hoy pretenden hacerles creer a Ustedes los jóvenes. Lo cual no disminuye un ápice la maldad de la represión del régimen militar, que no solo fue ilegal, sino infernal.

24. Por otra parte, pregunto: ¿de dónde se ha sacado que existe una teoría de los Dos Demonios? ¿La enunció algún gran pensador? ¿O es una nueva picardía argentina? Estando en Europa, después del fascismo y el nazismo (1949-1955), nunca la escuché en boca de nadie. Cuando les preguntaba a los italianos y alemanes por el pasado reciente, nadie me confesó haber sido nazi o fascista. Pero tampoco nadie se sacó el bulto de lo sucedido. Y mucho menos se lo tiraba todo al prójimo. Allí todo el mundo asumía el vergonzoso pasado y trabajaba por la reconstrucción material y la edificación de una democracia nueva y sólida. Esto en Alemania se traducía en cincuenta cuatro horas semanales de trabajo, (2554) y en pesados impuestos para pagar las indemnizaciones de guerra y acoger a los millones de fugitivos del Este. Porque los alemanes y los italianos fueron solidarios con su pasado nazi o fascista, lo pudieron superar. (2555) Y hoy son pueblos respetados. Y garantía de la paz mundial.

3.3.5. «MEMORIA» Y «RECONCILIACIÓN»

3.3.5.1. «MEMORIA»: PLURALIDAD DE SENTIDOS

25. ¿Qué tiene que ver lo dicho, y todo lo que queda en el tintero, con los dos términos claves de este triduo de conferencias: «Memoria y Reconciliación»? Para un cristiano, muchísimo, sea por lo que estas palabras significan para nosotros, sea por la tarea que ellas nos imponen cumplir en la sociedad argentina. Al decir «para un cristiano» no excluyo a nadie, pero no puedo dejar de subrayar el particular significado que estas palabras tienen para nosotros. No porque todos las digan, significamos lo mismo.

Muchos hoy viajan a Alemania, y vuelven admirados de cómo allí se cultiva la Memoria con los antiguos campos de concentración nazi transformados en lugares de meditación. Pero van y vuelven como turistas. Ni idea tienen que hubo previamente un trabajo paciente, cultural y político, por parte del mundo de la cultura y de los grandes partidos, y una labor pastoral por parte de las Iglesias, para asumir el pasado nazi como trampolín hacia un futuro nuevo, y así, desde la dolorosa Memoria del nazismo, adquirir una visión nueva de nación democrática. Ni tampoco conocen la cantidad de pequeños pasos concretos dados entre Alemania y Francia para superar la ancestral enemistad y reconciliarse. (2556) Los monumentos materiales por sí solos no guardan la memoria ni reconcilian. Incluso, erigidos con torpeza, pueden promover el rencor. (2557)

Esta última palabra, «ren-cor», aunque tiene la misma raíz que «recuerdo» —«cor» («corazón»)—, significa todo lo contrario. «Re-

cord-ar» es volver a poner en el corazón algo doloroso o alegre ya vivido, para volverlo a vivir con paz y lanzarse hacia el futuro. El «ren-cor», en cambio, es mascullar una y otra vez el dolor y quedarse paralizado en el pasado.

3.3.5.2. LA MEMORIA DE JESUCRISTO

26. «Memoria» es para los cristianos la palabra más sagrada de todas. Para circunscribirnos a la Liturgia máxima, que es la Santa Misa: la palabra «Memoria» la atraviesa toda entera. Solo el Misal Romano, sin contar el Leccionario, la menciona 141 veces. (2558) En todas las celebraciones eucarísticas se repite el mandato de Jesús: «Hagan esto en Memoria mía», que trae San Lucas 22,19.

Para entender debidamente este término, hemos de apreciar el contexto en que Jesús lo pronuncia. Lo hace después de manifestar: «He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes antes de mi Pasión» (Lc 22,15), y después de recordar que *«tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: Esto es mi Cuerpo que se entrega por ustedes. Hagan esto en memoria mía»* (v. 19).

San Pablo, por su parte, une el mandato de Jesús de obrar en su Memoria tanto al partir el pan, cuanto al beber la copa: «Esto es mi Cuerpo que se entrega por ustedes. Hagan esto en Memoria mía… Esta copa es la Nueva Alianza que se sella en mi Sangre. Siempre que la beban, *háganlo en Memoria mía»* (1 Co 11,24-25). Y agrega: «Y así, siempre que coman este pan y beban esta copa, proclamarán la muerte del Señor hasta que él vuelva» (v. 26).

27. La «Memoria» cristiana es, pues, la celebración del misterio de Cristo muerto, resucitado y glorificado a la derecha del Padre, que ya anticipa sacramentalmente su venida gloriosa. Por ello, después de la consagración, el sacerdote continúa: «Al celebrar ahora el Memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa…» (Plegaria Eucarística III, n. 114). (2559)

28. Los cristianos celebramos también la Memoria de todos aquellos que siguieron los pasos de Cristo: «Veneramos ante todo la memoria de la gloriosa siempre Virgen María», (2560) *«de los santos Apóstoles y mártires»* , (2561) *«y la de todos los santos».* Sin olvidar a nuestros difuntos. (2562)

3.3.5.3. CELEBRAR LA MEMORIA DE CRISTO CON AMOR FRATERNO

29. Hacer Memoria de Cristo es celebrar no solo lo que aconteció en él una vez para siempre, sino lo que acontece en nosotros que creemos en él y lo amamos. Lo celebramos para que acontezca. Y creemos que, si lo celebramos bien dispuestos, acontece. (2563)

« Hagan esto en Memoria mía» no es solo repetir materialmente un gesto que hizo Cristo en el pasado. Es unirnos espiritualmente a él en el presente que, en el sacramento de su muerte por nosotros pecadores, renueva la Alianza Nueva y definitiva, y se nos da a nosotros peregrinos como alimento y bebida espiritual en el pan y en el vino consagrados. Celebrar su Memoria, por tanto, es unirnos a él para tener el valor de vivir y morir por nuestros hermanos en la muerte incruenta de cada día, haciéndonos también para ellos pan que los alimente y vino que los alegre.

Por ello, a la celebración de la «Memoria» de Cristo, que al comienzo se la llamó «Fracción del Pan» pues rememora el mismo gesto de Cristo en la Cena (cf. Hch 2,43; 20,79, y que pronto se la llamó «Eucaristía» o Acción de Gracias, también se la llamó «Ágape», «Amor». De allí que una condición indispensable para celebrar la Memoria de Cristo sea la concordia de los corazones. Por eso San Lucas, en su Evangelio, después de la institución de la Memoria, puso la escena de la discordia de los apóstoles que se disputaban la primacía. No era esa la manera en que podrían celebrar la Memoria de Cristo. Por ello Jesús los corrigió: «Entre ustedes no debe ser así (como hacen los reyes prepotentes). Al contrario, el que es el más grande, que se comporte como el menor, y el que gobierna, como un servidor» (Lc 22,26). Por ello también San Pablo reprende con severidad a los corintios que armaban disputas durante la celebración de la Memoria de Cristo: «Cuando se reúnen, lo que menos hacen es comer la Cena del Señor» (v. 20).

3.3.5.4. «RECONCILIACIÓN»

30. No menos rica y sagrada es la segunda palabra del título principal de estas conferencias: «Reconciliación». La Iglesia la heredó de Jesús, que la pronunció en el Sermón de la Montaña: «Si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene alguna *queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve a reconciliarte con tu hermano, y solo entonces vuelve a presentar tu ofrenda»* (Mt 5,23-24).

Reconciliación y Memoria en el misterio cristiano van juntas. No hay Memoria cristiana sin Reconciliación. (2564) Por ello que la celebración de la misa (o Memoria de Cristo) siempre comienza con el acto penitencial. Y después de la consagración el sacerdote reza: «

Padre, al celebrar ahora el Memorial de la pasión salvadora de tu Hijo..., te pedimos que esta Víctima de Reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero» (Misal Romano, Plegaria III, n.114).

No hay que olvidar, por otra parte, que uno de los sacramentos de la Iglesia se llama «Reconciliación», con más propiedad que «Confesión» o «Penitencia».

31. San Pablo se vio obligado a profundizar en la comprensión de este término, pues, entre otros problemas pastorales a iluminar, se encontraba ante el problema entonces enorme de que los cristianos de origen judío aceptasen en pie de igualdad a los cristianos de origen pagano, a los cuales hasta ayer habían tratado como seres «impuros». Cristianos judíos y cristianos paganos debían «reconciliarse».

Ante la imposibilidad de tratar aquí ampliamente la doctrina al respecto de San Pablo, les leo solo un párrafo de sus cartas, y les transcribo los otros que hablan expresamente de ella.

La carta a los Efesios dice: «Cristo es nuestra paz: él ha unidos a los dos pueblos (judíos y gentiles) en uno solo, derribando el muro de la enemistad que los separaba... Así creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona» (Ef 2,14-16). (2565)

32. Esta enseñanza supone que era imposible que nosotros por nosotros mismos nos reconciliásemos con Dios a quien habíamos ofendido. Pero gracias a que Cristo se solidarizó con nosotros, haciéndose hombre, hermano nuestro, asumiendo nuestra misma carne pecadora, y tomando nuestro lugar, puede representarnos ante Dios cabalmente. Y, por su vida humana santa, nos ha reconciliado con él. Pues Dios, al contemplar la humanidad santísima de su Hijo, no puede menos de mirar con complacencia a todos los que somos sus hermanos, por pecadores que seamos.

San Pablo da a entender que nuestra situación de pecadores reconciliados con Dios es mucho mejor que la que hubiésemos tenido si nuestro padre Adán no hubiese pecado: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20). Por ello, los cristianos creemos que es posible la reconciliación no solo en la Iglesia, sino en el plano social. Incluso que es posible alcanzar un grado de amistad social mayor que el que se tenía antes de la discordia.

33. Leyendo la enseñanza de San Pablo sobre la Reconciliación,

ustedes pueden intuir la tarea ante la que se encuentra permanentemente la Iglesia, que vive con los hombres de este mundo en permanente discordia. Y también pueden imaginar la tarea que les espera a ustedes, como futuros hombres de la política. Si bien el campo de la Iglesia y el de la política son distintos, y distintas las tareas que en la Reconciliación nos corresponden a clérigos y a laicos, ustedes como ciudadanos cristianos no podrán prescindir de la fe para inspirar las acciones políticas que decidan. Y en especial, las acciones que cultiven la «Memoria» para que «Nunca Más» y la «Reconciliación» para que se afiance la amistad social entre los argentinos.

3.3.6. SUGERENCIAS PASTORALES

34. A fin de que la Memoria y la Reconciliación cristiana operen en la Argentina en el plano práctico, formulo sugerencias que, aunque no referidas directamente a superar las heridas de la violencia, están destinadas a ubicarnos con los dos pies dentro de nuestra realidad. Cuando uno está ubicado con realismo, comienza a ser «reconciliador».

1) Actuar con sencillez y concreción.

Cristo celebró anticipadamente la Memoria de su Muerte y Resurrección de manera muy doméstica: con un pan y una copa de vino. De allí, el valor de los gestos sencillos y concretos que realicemos los cristianos para reconciliarnos entre los argentinos. Y, en especial, los que deba hacer la Iglesia como institución. (2566)

2) Suscitar la conciencia ciudadana del cristiano.

La Iglesia no está presente por sí misma en la sociedad política. Solo indirectamente a través de los ciudadanos que profesan la fe católica. Estos están llamados a actuar bajo su propia responsabilidad, no en nombre de la Iglesia, y conforme al juicio de su conciencia iluminada por la fe. Por eso, una tarea muy importante de la Iglesia es catequizar al cristiano como ciudadano.

3) Respetar a la autoridad y resistir democráticamente sus abusos.

El hecho que toda autoridad provenga de Dios, impone al cristiano dos deberes: a) respeto, manifestado en el acatamiento a sus leyes y en la oración por ella; b) resistencia pacífica y democrática, así haya que pagar con la cárcel contando con la fuerza del Espíritu Santo, cuando ella se pone por encima de la ley de Dios, a la manera como hicieron los primeros cristianos y los mártires judíos del Antiguo

Testamento ante los reyes perseguidores.

4) Fortalecer las instituciones civiles de mediación.

La sociedad política tiene sus propias instituciones de mediación, especialmente el Parlamento. En la Argentina existe una tendencia fácil a pedir la mediación de la Iglesia cuando los conflictos sociales se agravan. De allí, la tentación a intervenir en forma indebida, con el consiguiente debilitamiento de las instituciones civiles y la desilusión por la posterior ingratitud de las instituciones civiles que pidieron la mediación. (2567)

5) Aceptar que vivimos en una sociedad que no es cristiana.

Hoy se habla mucho del «Choque de las Civilizaciones», y pensamos con frecuencia en la tensión entre Occidente y el Islam. Pero pensamos poco en otro choque cultural interno muy profundo que padece Occidente, en torno al valor fundamental de la persona humana y de los fundamentos de la ética. La aspiración a vivir en una cultura cristiana no ha de engañarnos y llevarnos a pensar que todavía vivimos en ella, o que sería fácil volver a respirarla. La evangelización de la cultura es hoy un problema mucho más complejo que cuando los Apóstoles comenzaron la primera evangelización.

6) Aprender a vivir en medio de una conflictualidad creciente.

La Iglesia y los cristianos hemos de aprender a ejercer nuestra misión reconciliadora en la sociedad no solo en el momento en que cesa el fuego de los bandos, sino permanentemente, porque los conflictos tienden cada vez más a ser permanentes. Además, la Iglesia misma será cada vez más el blanco contra el cual se desahoguen los conflictos: una especie de chivo emisario. Y ante los agravios deberá responder con la mansedumbre y la fortaleza del Evangelio.

7) Reaprender a proclamar el Evangelio.

En la Iglesia, si bien se ha progresado en la necesidad del testimonio cristiano, ha decrecido en forma alarmante la conciencia de la importancia del anuncio explícito del Evangelio. La preparación que se imparte en los centros de formación para aprender a comunicar el Evangelio es pobrísima. Muchas veces ni se sabe hacer la lectura litúrgica de la Palabra de Dios en la misa dominical. Y algunos programas católicos a través de los Medios muestran una religiosidad anacrónica.

Aprender a proclamar el Evangelio es una tarea urgente. Solo así

la Iglesia puede hacer oír su voz reconciliadora: «Somos embajadores de Cristo… Les suplicamos en nombre de él: “Déjense reconciliar con Dios”» (2 Co 5,20).

2507 . Obispo de Rafaela del 28 de diciembre de 1976 al 19 de marzo de 1983 al ser nombrado obispo coadjutor de San Isidro, luego obispo de dicha sede del 13 de mayo de 1985 al 30 de diciembre de 2011. Actualmente, obispo emérito de San Isidro.

2508 . Javier Cercas, *El monarca de las sombras* , Random House, 2016.

2509 . Sobre esta cuestión, en marzo de 2000, escribí el artículo «Protagonismos de la “Argentina secreta”. Una mirada a la década del 70», *Criterio* , nº 2248, 2000.

2510 . Eran encuentros anuales que convocábamos desde la pastoral juvenil diocesana y que congregaban miles de jóvenes.

2511 . Un trabajo interesante es el realizado por Luis Miguel Donatello, *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto* , Buenos Aires, Manantial, 2010.

2512 . Pedro Oeyen, Sangre en la Iglesia. Vida y muerte de Pancho Soares, cura obrero , Buenos Aires, PPC, 2014.

2513 . Sobre la cuestión en marzo de 2000 escribí un artículo, «Protagonismos de la “Argentina secreta”. Una mirada a la década del 70», *Criterio* , nº 2248, 2000.

2514 . Cf. Bruno Passarelli, Fernando Elenberg, Il cardinale e i desaparecidos. L’opera del nunzio apostolico Pío Laghi in Argentina , Narni, 1999.

2515 . Ver especialmente la segunda parte del documento «Fundamentos doctrinales», allí se exponían una cantidad de principios no meramente teóricos sino que podrían haber tenido una rica aplicación para el momento que estábamos viviendo.

2516 . Cf. un extenso testimonio sobre ICN dado por monseñor Carmelo Juan Giaquinta, por aquel entonces obispo auxiliar de Viedma, denominado «Iglesia, Comunidad Nacional y Reconciliación». Se trata de una conferencia que dio al Colegio de Abogados del Alto Valle, en General Roca, Río Negro, en julio de 1981. Fue publicada por el diario *Río Negro* y por el *Boletín Diocesano de Viedma* . Puede consultarse completa en http://www.uca.edu.ar/index.php/site/

index/es/universidad/facultades/buenos-aires/extension-universitaria/investigacion/publicaciones/el-magisterio-social-del-episcopado-argentino/magisterio-social-del-episcopado-argentino-iv/.

2517 . Un informe muy completo es el elaborado por la Sociedad Argentina de Teología. Algunos aspectos de la Iglesia argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral. Puede consultarse en http://www.satweb.org.ar/Socios/Retorno%20de%20la%20democracia.htm.

2518 . Cf. en este volumen, p. 754.

2519 . Cf. Miguel E. Hesayne, *Cartas por la vida* , Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1989. Contiene las cartas dirigidas a diversas autoridades de gobierno, el testimonio que brindó en 1985 en el juicio a las Juntas Militares, un reportaje en la revista *Humor* y anexos sobre el tema. El libro fue reeditado posteriormente por Página/12.

2520 . Cf. en este volumen, p. 754.

2521 . Cf. obispo Miguel E. Hesayne, *Cartas por la vida* , Buenos Aires, Página/12, s/d.; Miguel E. Hesayne, Juan A. Dieuzeide, Carlos Moia, *Diálogos en Azul. Tres peregrinos, un camino y el Concilio Vaticano II* , Buenos Aires, PPC, 2016.

2522 . Cf. capítulo 13 en este volumen, pp. 788 y ss.

2523 . Cf. Bacher Martínez, Carolina, «Teología pastoral Inter Loci: una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos». *Teología* , nº 106, 2011, pp. 385-411. Acceso 10 de octubre de 2021, https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6698.

2524 . Entrevista a monseñor Miguel Esteban Hesayne, Azul (provincia de Buenos Aires), 10 de mayo de 2019.

2525 . Propiamente: «Antes del tiempo del gobierno militar».

2526 . Camisa sacerdotal habitual.

2527 . «Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones

arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador», GS, nº 27.

2528 . Entrevista a monseñor Miguel Esteban Hesayne, Azul, 10 de mayo de 2019.

2529 . GM hizo referencia a Pro-memoria (Documento entregado por la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la honorable Junta Militar), San Miguel, 26 de noviembre de 1977, en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981* , Buenos Aires, Claretiana, 1982, pp. 316-323.

2530 . MEH hizo referencia a «Reflexiones cristianas para el pueblo de la patria», de la Conferencia Episcopal Argentina, San Miguel, 7 de mayo de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 311-315.

2531 . Entrevista a monseñor Miguel Esteban Hesayne, Azul, 16 de agosto de 2019.

2532 . Cf. «Reflexiones cristianas para el pueblo de la patria» de la Conferencia Episcopal Argentina, San Miguel, 7 de mayo de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino* , pp. 311-315.

2533 . Cf. ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 3ª sesión, pp. 2-3, y capítulo 14 en este volumen, p. 832.

2534 . Propiamente fue la visita pastoral del papa Juan Pablo II a nuestro país en 1987.

2535 . Se toman estos párrafos del final de la entrevista del 10 de mayo de 2019 para dar un cierre al relato.

2536 . Refirió al 9 de julio de 2001, fecha de la muerte del obispo Jorge Novak svd.

2537 . Obispo auxiliar de Viedma del 11 de mayo de 1980 al 16 de junio de 1986, al ser nombrado obispo de Posadas hasta el 22 de marzo de 1993, cuando fue nombrado arzobispo de Resistencia hasta el 1º de abril de 2005. Profesor emérito de la Facultad de Teología, UCA.

2538 . Este texto está tomado del estudio de Carmelo Juan Giaquinta, «Reavivar la esperanza cristiana. A veinte años del Concilio Vaticano II», publicado en la revista *Criterio* , nº 1957/58, 1985, pp. 693-713. Aquí se transcribe solamente el título VI de la Primera Parte (nº 23-35) en la cual el autor hace una evocación del Concilio Vaticano II (1962-1965) en el contexto de la espiral de violencia de la Argentina. La memoria narrativa del autor cuenta lo sucedido y vivido entre mediados de 1970 y fines de 1975.

2539 . Cf Conferencia Episcopal Argentina, «Camino de reconciliación», nº 15, 17 de agosto de 1982, en *Iglesia y democracia en la Argentina* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2006, pp. 265-272.

2540 . Cf. Informations Catholiques Internationales , nº 319, 1/9/1968, p. 6.

2541 . Cf. *Insegnamenti di Paolo VI* , vol. 6, 1968, p. 412.

2542 . Este texto está tomado del artículo titulado con la misma frase y editado en la revista *Criterio* , nº 2172, 1996, pp. 122-131. Se transcribe completo. Originalmente fue publicado como entrevista en el diario *Norte* de Resistencia, como cuenta monseñor Giaquinta en la nota con la que introducimos el artículo. En ella están las preguntas que le hizo la periodista Mila Dossio. En ese tiempo el autor era arzobispo de la arquidiócesis en la provincia del Chaco. El relato comienza con el golpe militar del 24 de marzo de 1976, por lo cual continúa cronológicamente la narración del texto anterior. Termina en 1983 con las citas de un Documento en el cual el Episcopado inició un examen de conciencia eclesial y nacional. Este texto no tiene notas al pie de página que citen las fuentes de las citas. Carmelo Juan Giaquinta, «Mi testimonio a veinte años del Proceso», *Criterio* , nº 2172, 1996, pp. 122-131.

2543 . El párrafo muestra mi enojo porque, habiendo entregado el escrito personalmente a los diarios *La Nación* , *Página/12* y *Clarín* , varios días antes del 24 de marzo de 1996, solo *Clarín* se dignó mencionarlo.

2544 . Este texto está tomado de unos apuntes de monseñor Carmelo Juan Giaquinta para la ponencia del autor en el ciclo de conferencias «Memoria y Reconciliación. Reflexiones sobre la violencia política en Argentina, en las décadas del 60 y 70», organizado por el Centro de Estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina, pronunciada el 1º de octubre de 2007. A diferencia de las dos narrativas anteriores, aquí el orden del

relato no es cronológico sino temático. Por otra parte, junto al examen histórico fundado en la memoria vivida, contiene una reflexión bíblica-litúrgica-pastoral sobre la reconciliación. Cf. Carmelo Juan Giaquinta, «Memoria y Reconciliación. Un enfoque pastoral sobre la violencia política en la Argentina, en las décadas del 60 y 70», *Colección* , nº 18-19, 2008; https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6862.

2545 . Ejemplo de prejuicio a desterrar es el desafortunado comentario del presidente Néstor Kirchner sobre esta carta pastoral del Episcopado. Cf. *La Nación* , jueves 17 diciembre de 2005.

2546 . En septiembre de 1970, al viajar a Italia con ocasión de los 70 años de mi padre, le pedí autorización al cardenal Aramburu para quedarme un semestre en Roma para tener tiempo y estudiar el marxismo. «¿Y por qué?», me preguntó. Le respondí: «Estoy harto de escuchar declamar sobre el "marxismo latinoamericano" y que nadie me sepa decir de qué se trata». «Muy bien, hacelo», me dijo. Estando allá, en febrero de 1971, me envió mis honorarios de profesor del primer semestre para poder soportar mi estadía.

2547 . Alumnos míos religiosos en la Facultad de Teología me confidenciaron: a) «Antes estudiábamos en Chile. En lugar de la primera lectura del Antiguo Testamento, leíamos fragmentos de Mao Tse Tung, como si fuese un profeta moderno»; b) «Mis superioras me enviaron a Montevideo durante el verano. Allí asistí a un curso del padre tal, jesuita (que luego abandonó la Orden). Al finalizar la charla, apagó el grabador. Y agregó: "Esto solo se arregla con el comunismo"».

2548 . Allá por 1940, un día de lluvia, en el Colegio-Seminario San José en San Isidro, se me ocurrió decir: «¡Qué lindo si cada gotita fuese una bala contra los ingleses!». Mi maestra, que era una religiosa, quedó espantada. «Carmelo, ¿qué estás diciendo? Mejor que digas: "Si cada gotita fuese un acto de amor a Dios…"». ¿De dónde me venía a mí, mocosito, esa furia contra los ingleses? Posiblemente de la narración escolar de las Invasiones Inglesas. ¡Qué lindo hervir aceite para tirársela a los ingleses! Años más tarde, estando ya en el Seminario Menor, me expresé ante mi padre con palabras escuchadas de compañeros entrados al Seminario con más edad: «¡A esos bolches hay que darles duro…!». Mi padre también se sobresaltó y me reprendió. Había experimentado el dolor de un compañero de trabajo cuyo hijo había muerto en una reyerta entre nacionalistas y comunistas. Por aquella época era muy frecuente escuchar en ambientes eclesiásticos: «A esta Iglesia le hace falta una persecución

que la purifique». El «fuego purificador», cuando deja de ser una figura que simboliza al Espíritu Santo, se vuelve destructor. Y no es cristiano. ¿Queda algo de ese espíritu en revelaciones privadas que circulan y prometen terribles castigos divinos si no hace la consagración de tal Nación al Corazón de María? Curiosa mariología. Y curiosa noción de la evangelización de un pueblo.

2549 . Ese día por la tarde quise ir a la Plaza de Mayo. Al llegar a Retiro, la estación estaba desierta, pero llena de gases por una intervención policial previa, de modo que tuvimos que huir hacia atrás, a las vías, buscando el aire libre.

2550 . Ese día me encontraba con unos estudiantes de la Facultad de Teología en la autopista a Ezeiza, junto al cerco de la finca de los Salesianos «Ceferino Namuncurá», a menos de 300 metros del Puente 12. Por los parlantes se escuchaban los gritos del coronel Osinde y las recomendaciones del artista Leonardo Favio. Comenzaron a pasar las ambulancias sonando las sirenas. Al principio no entendía lo que sucedía. Pensaba en disturbios normales cuando hay mucha gente. Después divisé que estaban disparando. A pocos metros encontré una especie de escuadrón con un cartel: «Montoneros-Salta», en pose militar, con pinta de malos. Me entró miedo. Y me retiré con mis muchachos a las 17.

2551 . En octubre de 1949, apenas llegado a Roma para mis estudios teológicos, un jueves (ese día no había clases en la Universidad Gregoriana) estábamos un grupo de estudiantes argentinos en la Plaza Venecia. Se nos ocurrió preguntarle a un italiano que pasaba: «¿Cuál es el balcón donde se asomaba Mussolini?». Nos miró espantado. Y casi con repugnancia, nos indicó: «Lì si affacciava il Duce», y se fue con paso rápido. Habían pasado solo cuatro años desde el fin de la guerra, y los italianos ya habían tapiado definitivamente en su espíritu el balcón del Palazzo Venezia.

2552 . En septiembre de 1974 tuve que hacer malabarismos para sacar del país a un pibe de quince años, cuyo padre vino a verme lloroso, suplicándome: «Por favor, saque a mi hijo afuera, a donde sea, a Italia. Se quiere salir de los montoneros, pero si se va lo matan». ¿Cierto o mentira? El papá y el pibe lo vivían así.

2553 . ¡La sorpresa que probé cuando, al leer el *Facundo* de Sarmiento, entendí que este no era el cretino que yo me había imaginado leyendo la biografía de Manuel Gálvez!

2554 . Recuerdo cuando el canciller Adenauer le comunicó al

pueblo alemán que, en adelante, se trabajaría solo 53 horas semanales y no ya 54. Porque se trabajaba nueve horas diarias de lunes a sábado (ocho horas para el propio sustento y una para la reconstrucción). El gran anuncio fue que, en adelante, el sábado se trabajaría solo ocho horas y no nueve.

2555 . A fines de 2003 fui invitado por Adveniat para colaborar en la colecta de Navidad, que los católicos alemanes hacen cada año para ayudar a las Iglesias en América Latina. En el programa de actividades me pusieron tres conferencias: en la Universidad de Maguncia, en la Academia Católica de Friburgo y en la de Münster, con el título: «La Argentina en la crisis y después de ella. Desafíos para la Iglesia». En ella hice la siguiente afirmación: «Los argentinos no nos animamos a aceptar todavía que como pueblo fuimos consecutivamente guerrilleros y represores. Con nuestro silencio. Con nuestra falta de crítica. Muchas veces con nuestra complicidad. No tenemos la valentía que tuvieron los alemanes de aceptar su corresponsabilidad con el nazismo, aun cuando en muchos casos no hubiesen sido cómplices activos. Sin la corresponsabilidad de la sociedad argentina, la guerrilla no habría alcanzado la virulencia que logró. Ni tampoco las Fuerzas Armadas habrían podido encender el infierno que lograron atizar. Y de esta corresponsabilidad no excluyo a ningún sector de la sociedad: la prensa, la universidad, los partidos políticos, los sindicatos, muchos sectores de la misma Iglesia». Al final de la conferencia, una profesora pidió la palabra y me dijo: «Usted habló de nuestra corresponsabilidad con el nazismo. Preferimos que se la llame nuestra solidaridad con la época del nazismo, porque no somos corresponsables de él». Inteligente la profesora. Hizo la distinción que yo no supe hacer entre «corresponsabilidad» con el pasado y «solidaridad» con él. ¿Cómo ella, que no había nacido, podía ser corresponsable? Me llamó gratamente la atención que no se sacase el lazo de encima. Es alemana. Y es solidaria con las glorias y las vergüenzas del pasado de su Patria.

2556 . Recuerdo que en 1971 ¿o 1976? visité en Roma al cardenal Garrone, antiguo arzobispo de Toulouse y prefecto de la Congregación para la Educación Católica. Una figura extraordinaria. Después de la guerra había sido encargado por el episcopado francés para tender puentes espirituales con Alemania. El Episcopado alemán hizo otro tanto nombrando a otro obispo. Al ser nombrado prefecto, el cardenal le pidió a Pablo VI que le diese por secretario a su antiguo interlocutor alemán. Y se lo dio.

2557 . En noviembre de 2003, el sacerdote responsable de la pastoral de los católicos de habla hispana en Mainz me llevó frente a

Koblenz a visitar el enorme monumento dedicado a «Germania», hecho con los cañones arrebatados a los franceses en la guerra de 1870, transformado ahora en monumento a «Europa». El símbolo de la Alemania nacionalista de ayer, símbolo ahora de la Unión Europea. Ello fue posible porque antes hubo dos gobernantes clarividentes, Schumann y Adenauer, que se jugaron a la reconciliación de Francia y Alemania.

2558 . Cf. Concordantia Verbalia Missalis Romani, Münster, 1983: Commemoratio 58 veces, Commemoro 2, Meminor (Memento 15), Memor 5, Memoria 47, Memoriale 10, Memoro 4; Recordo 7, Recordatio 1.

2559 . El sacerdote, además de repetir las palabras de Cristo sobre su Memoria en el momento de la Consagración del pan y del vino, al retomar la acción de gracias siempre se refiere a la Memoria que celebra la Iglesia: a) Plegaria I n. 93; b) Plegaria II n. 107; c) Plegaria III n. 114; d) Plegaria IV n. 123. Ver también, Plegaria sobre Reconciliación I y II (cf. Ordinario, ed. argentina, pp. 123 y129). En las Plegarias para las Misas de Niños, I, II y III, está adaptado a su lenguaje (o.c. pp.136, 142 y 150).

2560 . Cf. Canon romano (Plegaria I) 82.

2561 . Desde muy antiguo la Iglesia recogió los nombres de los que morían sacrificados por Cristo o que sufrían la cárcel por su causa. Cf. San Cipriano (año 250), epístola 37, al Clero: «No dejen de asentar los días en que fallecen (los encarcelados por la fe), para que cuando celebremos la conmemoración de los demás mártires, hagamos memoria también de ellos».

2562 . «Acuérdate ("Memento") también de tus hijos que nos han precedido con el signo de la fe y duermen ya el sueño de la paz» (Misal Romano 97).

2563 . Por ello oramos: «Señor, después de recibir este Sacramento, memorial perpetuo de la Pasión de tu Hijo, te pedimos que aproveche para nuestra salvación este don que es fruto de tu inefable amor», (Domingo 17º, Poscomunión).

2564 . Sin contar las dos Plegarias Eucarísticas sobre la Reconciliación, la palabra aparece ocho veces en el Misal Romano. En el Concilio aparece trece veces. En los documentos del Episcopado argentino aparece innumerables veces, y desde mucho antes de la instauración del régimen militar de 1976.

2565 . 2 Co 5,18-21: «Todo esto procede de Dios, que nos reconcilió con él por intermedio de Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque es Dios el que estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo, no teniendo en cuenta los pecados de los hombres, y confiándonos la palabra de la reconciliación. Nosotros somos, entonces, embajadores de Cristo, y es Dios el que exhorta a los hombres por intermedio nuestro. Por eso les suplicamos en nombre de Cristo: Déjense reconciliar con Dios. A aquel que no conoció el pecado, Dios lo identificó con el pecado a favor nuestro, a fin de que nosotros seamos justificados por él».

* Rm 5,10-11: «Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más ahora que estamos reconciliados, seremos salvados por su vida. Y esto no es todo: nosotros nos gloriamos en Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo, por quien desde ahora hemos recibido la reconciliación»;

* Col 1,20.22: «Dios quiso que residiera en él (Cristo) toda la Plenitud. Por él quiso reconciliar consigo todo lo que existe en la tierra y en el cielo, restableciendo la paz por la sangre de su cruz... Ahora él los ha reconciliado en el cuerpo carnal de su Hijo, entregándolo a la muerte, a fin de que ustedes pudieran presentarse delante de él como una ofrenda santa, inmaculada e irreprochable».

2566 . No puedo olvidar cómo, al llegar a Posadas en 1986, los familiares de presos y desaparecidos durante la dictadura militar me visitaron para pedirme continuar con una costumbre del antiguo obispo, monseñor Jorge Kemerer, de reunirse periódicamente con él a orar para recabar consuelo. Lo hice varias veces mientras no me lo impidieron las visitas pastorales al interior. Además, recuerdo que, volviendo a Posadas desde Buenos Aires, en el avión, un pasajero que viajaba junto a mi asiento se me presentó como funcionario de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y como antiguo perseguido político, que había merecido la atención pastoral del obispo Kemerer. ¡Lo agradecido que estaba ese hombre! Su nombre se me escapa. ¿Un apellido italiano que empieza con «M»? Todo eso explica la fuerte y justa reacción de monseñor Juan Martínez, obispo de Posadas, a fines del año pasado, cuando el presidente Kirchner visitó Misiones para apoyar la reforma constitucional de la provincia e incluir la reelección indefinida del gobernador. Y una vez más repitió su crítica a los obispos por el papel durante la dictadura. Nada peor en Misiones que tocar la figura de monseñor Kemerer. Aunque entrerriano de nacimiento, pocos hombres hicieron tanto por la Provincia y los derechos humanos. Lo dicen a las claras muchas de sus obras, especialmente la atención a los aborígenes y a los ciegos.

2567 . Cf. Carmelo J. Giaquinta, «El presbítero y el compromiso social por el Bien Común», *Pastores* , nº 36, 2006, pp. 4-15. Ver especialmente el punto IV: Las tentaciones del presbítero y de la Iglesia en lo social, pp. 13-14.

CAPÍTULO 13

De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes

Introducción al testimonio de algunos obispos

«La década del 70», así la denominábamos cuando nos referíamos al más difícil de los tiempos vividos en el siglo pasado en nuestro país, quedó profundamente grabada en la mente y el corazón de los obispos argentinos.

El camino de superación que creíamos que se debía recorrer lo delineamos en «Iglesia y Comunidad Nacional» (mayo de 1981), y lo ratificamos en numerosos documentos posteriores bajo las siguientes consignas: «la reconciliación», «cimentada en la verdad» y «basada en la justicia» para «llegar a alcanzar una forma superior del amor, que es el perdón».

En el Encuentro Eucarístico de Córdoba en septiembre de 2000, los obispos realizamos una múltiple petición pública de perdón refiriéndonos en concreto a nuestra actuación histórica en relación con los derechos humanos durante la década indicada.

Cuando tuvimos que enfrentar la crisis de principios de este siglo (2001-2002) desde el Diálogo Argentino fracasamos en diversos intentos de generar algún tipo de encuentro de las fuerzas vivas del país, reparador de nuestro pasado.

Así fueron transcurriendo los años y en 2012 junto con algunos laicos nos ofrecimos a la Conferencia Episcopal Argentina para solicitar a los obispos que voluntariamente quisieran hacerlo, un testimonio personal de lo vivido en aquellos difíciles años. El deseo era aportar al conocimiento de la verdad de lo actuado en la Iglesia.

Pudimos recoger treinta testimonios, algunos escritos, otros grabados. (2568) La mayoría de los entrevistados en aquellos tiempos eran sacerdotes y en sus relatos narran sus vivencias, emitiendo, en algunos casos, juicios de valor con respecto a la actuación de la jerarquía. Los que intervenimos en esa tarea, pensábamos que hubiese sido importante elaborar una publicación de los mismos, pero no fue

posible concretarla.

Ahora con motivo de esta importante obra de la Facultad de Teología de la UCA, «La Iglesia y la espiral de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983», se decidió seleccionar diez de esos testimonios que sin duda enriquecerán este trabajo y contribuirán al conocimiento de la verdad de lo acontecido en la Iglesia en la «década del 70». Permitirán reconocer algunos actores de ese tiempo y entre ellos el compromiso de algunos obispos que, en forma individual, llevaron adelante su ministerio pastoral de acompañamiento, consuelo y esperanza en aquellos momentos difíciles.

JORGE CASARETTO

Obispo emérito de San Isidro

Victoria, 29 de diciembre de 2021

1. Testimonio de monseñor José María Arancedo, arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz

Buenos Aires, 23 de mayo de 2013

Soy José María Arancedo, actualmente arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz y me alegra poder dar un testimonio de lo que ha sido ese momento tan duro de la historia de la Argentina que todavía tiene consecuencias. En la época del 60, para ponernos en el ambiente previo a todo esto, se vivían muchas expectativas de renovación en el mundo y en la Iglesia. Veníamos del Concilio Vaticano II y de Medellín, donde se buscaba hacer realidad una serie de postulados del Concilio Vaticano II. Se hablaba en términos de una Iglesia actualizada en su vida y comprometida con el mundo, especialmente con los más necesitados, en la que había, sin embargo, diferencias de apreciación y recepción.

Nos tomábamos muy en serio, además de la reforma litúrgica y la vida del presbiterio al interno de la Iglesia, el tema de la justicia, la distribución de la riqueza y la equidad en la vida social. Nos sentíamos comprometidos con el presente, y así comenzó un período en el cual se vivían esos ideales a través de planes y proyectos pastorales. Había otra realidad de ideas y personas, tal vez similares en los objetivos sociales que se buscaban, pero diversos en sus certezas últimas y fundamentaciones. Para estos últimos el cambio no iba por los caminos normales o esperables de la democracia, sino sostenían que el pueblo tenía que tomar el poder. Esto era parte de un ambiente y un discurso que se escuchaba.

Esto lo vivíamos, por otra parte, en una Iglesia que mantenía su actividad institucional, es decir, de responsabilidad en el ejercicio de sus funciones; ella tenía a su cargo, además de las comunidades parroquiales y religiosas, la gestión de colegios, orfanatos…, entre otras actividades que debía mantener y hacer crecer. Al mismo tiempo se veía la necesidad de alcanzar esos ideales de justicia y de mayor equidad en el campo social. Se hablaba de estructuras fruto del pecado en la sociedad que había que superar. En este marco, la Teología de la liberación era una realidad que entusiasmaba, de la que había, por otra parte, diversas formulaciones. Una de ellas, que se expresaba en términos de una liberación teológico-paulino del pecado, tenía como referencia al cardenal Pironio. Estas breves palabras tratan de describir el ambiente que se vivía y en el cual ejercíamos nuestro ministerio sacerdotal.

En este contexto fueron apareciendo otros proyectos con una fuerte base de metodología marxista, donde los medios que se utilizaban para alcanzar el fin no eran los que uno pretendía. Me refiero a lo que fue la guerrilla armada a la que algunos miembros de la Iglesia se acercaron. La guerrilla fue tomando una fuerza considerable. En algunos lugares, concretamente en Tucumán, aparecía esa línea con atentados y muertes, que se extendió en el país. Todo ese clima se fue gestando de a poco y la respuesta que había a nivel político era insuficiente, o casi nula. Recuerdo que en el ambiente universitario algunos proclamaban a modo de consigna: « Ni botas ni votos, el fusil y pelotas». Hablar de democracia y de vida constitucional con su división de poderes sonaba a burguesía, en esos ámbitos.

Cuando llega la revolución con los militares, no fue rechazada, sino que era una cosa posible casi esperada, que finalmente sucedió. Incluso los partidos políticos no hicieron mucha crítica a la presencia de los militares. Había cierta conciencia de que la política argentina, los partidos en particular, estaban debilitados frente a esa ola que tenía apoyos fuera del país, con sus antecedentes y figuras. La presencia de los militares se pensó como algo de una circunstancia especial. Cuando asumieron, la Junta fue reconocida por todos los gobiernos del mundo, también la Iglesia. Se abría una etapa de espera.

Se formalizó su gestión, el país funcionaba nuevamente, fueron asumiendo roles administrativos y la Iglesia participaba, como lo venía haciendo en la vida social, con sus actividades, y los reclamos para las diversas obras que debía sostener. Se crearon puestos de trabajo y eso parecía, en ese primer momento, tener una salida rápida. Eso no sucedió. Y comenzó, ahí sí, una actividad militar con

metodologías, pienso, importadas de otros lugares donde aparecían cosas que llamaban la atención, como el modo de respuesta a todo lo que parecía cercano a la guerrilla. El Estado dejó de lado su exigencia ética en el ejercicio de la fuerza. Decía un político: «Se quiso responder al diablo con las armas del diablo y creamos el infierno», gente presa, desaparecida por la que se preguntaba y la respuesta siempre era: «No sabemos, hay que ver, no se sabe…». Esto, pienso, ya era una advertencia que no se procesó suficientemente. Yo estaba en esa época en el seminario Mayor de La Plata, era ya la década de 1970. Recuerdo a obispos, entre ellos a monseñor Marengo, que iba a visitar a la cárcel a los presos de Azul. Se estaba a la búsqueda de salvar gente, enviando cartas a las autoridades, eso fue creciendo y fue como inmanejable. Siempre digo que también la Iglesia sufrió ese período, en muertes, gente presa, agresiones, desapariciones. Todo cura comprometido socialmente era un posible sacerdote tercermundista, y esa palabra ya descalificaba. Para el gobierno eran personas peligrosas. Hasta la literatura era controlada y, en algunos casos, se preguntaba qué libros se tenían.

En estos momentos la Iglesia tomó una actitud nueva diría, una postura clara a través de documentos y encuentros reservados, reclamando por personas desaparecidas. Se redactaron textos realmente fuertes contra esta situación. El papa Pablo VI, cuando recibió al embajador argentino, hace una dura crítica por la violación de los derechos humanos y la tortura. Esta palabra del Papa sobre la defensa de los derechos humanos fue clara y descalificó toda posibilidad de justificar la tortura. La Iglesia recibió, de parte de las autoridades, palabras que buscaban descalificar el conocimiento de los hechos que denunciaba. Hubo sacerdotes, obispos y laicos vigilados. La gente nos avisaba: «No hables mucho porque te pueden estar escuchando. No prediques sobre tales temas porque hay gente que no es de la parroquia y puede decir otra cosa». Había una discreta actitud de vigilancia, uno lo sabía.

Se vivieron momentos difíciles y la Iglesia, uno piensa ahora a la distancia, hizo bastante pero tal vez no tanto como podría haber hecho. Esto me queda como una duda y con dolor. Pero decir que la Iglesia no hizo nada no es cierto; hay mucha gente que se ha salvado y que hoy está de vuelta en el país gracias a ella. Tampoco podíamos irnos o desaparecer como institución porque estábamos comprometidos, incluso con estructuras que teníamos que llevar adelante, como dije, que atendían a mucha gente y eran fuente de trabajo para un gran número de familias. Manteníamos una relación institucional con las autoridades del Gobierno y le reclamábamos el apoyo para todas las actividades que la Iglesia llevaba adelante.

En esa época, yo era superior del Seminario Mayor de La Plata, en 1976. Era un aniversario de Trelew, 22 de agosto, y recuerdo que vinieron a tomar el Seminario con la policía. Yo cerré la puerta principal de entrada y me gritaban: «Ustedes son todos tercermundistas, todos los curas». Yo me sentía muy seguro: «Acá no pasa nadie si no viene el rector con ustedes, les decía». El rector había salido y yo sabía que estaba detenido en la comisaría. Finalmente entraron por atrás, saltaron por la casa de las hermanas y venían apuntando con escopetas. Traían a un seminarista en pijamas, estaba blanco de miedo —me acuerdo la imagen—, y sentí que me ponían un arma en la espalda. Me di vuelta y había tres hombres que me gritaban: «Abrí la puerta, cura hijo de…». En ese momento entraron con la policía; revisaron el seminario y los libros; antes habían baleado unas ventanas del primer piso y después sacaron a todos los seminaristas a la calle 23, por la parte de atrás. Era invierno, serían las dos o tres de la madrugada y los seminaristas que eran unos sesenta o setenta estaban todos en pijamas, algunos con sobretodo o con frazadas. Los pusieron a todos contra la pared, en la calle, con prepotencia, al final se pudo calmar y se retiraron.

Otra noche regresaba al Seminario con mi auto y me seguía un coche. Yo no me di cuenta y cuando quiero bajar para abrir el portón, sale una persona con un revólver y me dice: «Dame este coche, ustedes los curas son todos tercermundistas», me sacaron el coche y se lo llevaron, entonces fui a la policía, a dos cuadras, a hacer la denuncia. Al día siguiente a la mañana, las hermanas que estaban en la cocina me avisaron: «Padre, están llamando para decir que encontraron un coche Citroën que está en tal calle», otro padre del seminario me llevó hasta allí. El coche era el mío y tenía las llaves puestas, me subí, lo prendí y salí. Entonces fui a la policía a retirar la denuncia, les expliqué cómo lo había recuperado y me dijeron que estaba loco por haberlo puesto en marcha dado que podría haber tenido una bomba o una caza bobos. Por suerte no pasó nada, pero podría haber pasado… Era común escuchar tiros en la ciudad, incluso contra la pared del Seminario en la calle 66 mataron a algunas personas. Se vivía un clima duro, no nos fuimos, seguíamos viviendo, predicando y trabajando. La Iglesia ha hecho un examen de conciencia y ha reconocido que podría haber hecho más en esos momentos, repito tal vez no hicimos todo lo que podríamos haber hecho. Pero que no se hizo nada y fue cómplice, repito, no es cierto. Esto no niega que haya habido personas y actitudes criticables en la Iglesia, no corresponde hacer una defensa corporativa que desconozca los errores cuando los hubo. Creo que es necesario, además, en este camino de la defensa de los derechos humanos el aporte de un trabajo histórico que se base en

la verdad de los hechos en el contexto de esa época, será una ayuda importante, incluso, para la misma justicia.

Hay cosas de las que me he enterado mucho después, siendo ya obispo de Mar del Plata, como lo de los vuelos de la muerte. Nunca había pensado en eso, nunca. Se vivía un clima sin información, de desconocimiento. Como Iglesia guardo memoria y dolor por lo vivido. También hay que decir lo que había sido la subversión: bombas, muertes, crímenes… Se veía la llegada de los militares como quienes iban a poner en orden lo que estaba descontrolado. Pero lo que la Iglesia no sabía y no supo medir, al menos desde mi punto de vista, es el alcance de todo lo que estaba pasando. Creo que de esos momentos difíciles hay que hacer una historia verdadera porque se corre el peligro de tener una historia un tanto sesgada o ideologizada, tanto de un lado como del otro. En esto tenemos que ser honestos. De los dos lados se puede hacer una historia sesgada. Se vivieron momentos difíciles y duros, en una misma familia se daban situaciones de enfrentamiento.

Algunos pensaban que el Seminario era un lugar de curas del Tercer Mundo y no era así. Evidentemente, la literatura que había, los libros que leían los seminaristas eran los libros de la época. Cuando yo estaba esa noche discutiendo con la gente que quería entrar en la portería y todos los seminaristas estaban al tanto porque ya habían disparado unos tiros en las ventanas, algunos habían llevado libros cercanos a la teología de la liberación, de autores que se los consideraba peligrosos, a mi pieza. Y me dijeron: «Sacamos todos los libros malos, los tiene usted». Pobres chicos, esa experiencia fue dura para ellos.

Por otro lado, cuando llega Perón, recuerdo que nosotros habíamos prohibido ir a recibirlo a Ezeiza, pero varios seminaristas fueron, algunos de esos desaparecieron. En el contexto en que se vivía, Perón era para muchos como el salvador que llegaba. Hasta había interpretaciones bíblicas: era el mesías que venía a rescatar al pueblo de la esclavitud; era Moisés que liberaba al pueblo. De hecho, había curas que fueron a buscarlo y vinieron con Perón en el avión. Este ambiente incidía en la vida de los seminaristas y de los sacerdotes jóvenes.

Respecto a los documentos publicados por la Iglesia destaco el testimonio de un político opositor al gobierno militar, que me dijo: «Mire, monseñor, yo hice un estudio de los derechos humanos en el período de la subversión y de la represión y la mayor fuente que tuve fueron los documentos del episcopado». No había mucha

documentación; es cierto, los partidos y los gremios estaban suspendidos. Esto no justifica, no quiere decir que estamos eximidos de errores o silencio, pero sí es justo decir lo que se ha hecho. Sé de gente que ha salvado su vida gracias a la Iglesia, conozco varios casos; cuando uno ha vivido esa época de cerca busca, tal vez, un equilibrio difícil. El que se ha ido ha hecho otro proceso; el que se ha quedado también tiene heridas e historias con las que ha convivido.

En Mar del Plata tengo el recuerdo del cardenal Pironio a quien le tomaron la Universidad Católica, porque se lo acusaba de ser cercano a gente subversiva. Aparecieron carteles que decían: «Pironio, pirómano». Fue muy criticado, Pablo VI lo llevó a Roma. Fue un hombre comprometido con Medellín y San Miguel, con una postura clara y equilibrada en la vida y tradición de la Iglesia. Cuando llegué a Santa Fe estaba vivo aún el recuerdo de monseñor Zazpe. Los primeros días había varias personas que me pidieron audiencia. Yo no los conocía, pero uno de ellos, que era periodista, me dijo que había estado preso en Coronda y que monseñor Zazpe lo había visitado tres veces. Cuando salió, me dijo, vine a agradecerle a esta misma curia donde hoy me recibe. Un ministro de Santa Fe que estuvo preso también vino a agradecerme las visitas que le hizo Zazpe. Monseñor Zazpe tuvo un sacerdote que le había pedido dejar la capellanía de la cárcel por los problemas que había, pero los mismos presos le pidieron a él que lo mantenga, porque el capellán era la única persona que los contenía. Y Zazpe le dijo: «Tenés que estar aquí porque esta gente te necesita; necesitan alguien con quien hablar, y si vos te vas, no queda nadie». Esto me lo comentó el sacerdote. Si ha habido casos de un silencio que ha comprometido los derechos humanos no hay que negarlos, son miembros de una misma Iglesia que, con sus luces y sombras, debe asumirlos.

Dejo este testimonio de la época de la subversión y represión como un aporte de mi experiencia de sacerdote y luego como obispo, para que la Iglesia lo conserve y pueda utilizarlo cuando lo crea conveniente.

†JOSÉ MARÍA ARANCEDO

Arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz

2. Testimonio del padre obispo emérito de Neuquén, Virginio Bressanelli scj, acerca de la dictadura militar (1976-1983)

2.1. Descripción de la situación que se vivía

En 1974-1975 el país vivía una confusión política muy profunda. Perón había alentado a la juventud, a ciertos sectores gremiales y políticos a enfrentar la dictadura de Onganía, Levingston y Lanusse. Especialmente a los jóvenes, Perón, sin decirlo explícitamente, los animaba a tomar las armas. De hecho, los grupos guerrilleros tienen su comienzo público durante la dictadura de fines de los años sesenta e inicio de los setenta, previo a las elecciones de 1973 y a la vuelta de Perón. En este marco llega él al país en noviembre de 1973 y gana las elecciones de 1974.

Apenas asumida la presidencia Perón pretende manejar los grupos políticos de su partido que a esta altura eran irreconciliables: por un lado la mirada clásica peronista, desde la derecha política y económica; y por otro la mirada revolucionaria donde la juventud se sentía identificada, teniendo también opciones rayando en teorías marxistas. Por eso luego se unen con otros grupos políticos, sobre todo de jóvenes, identificados claramente con las opciones marxistas en sus diversos matices.

Con este marco, Perón llega a su muerte. Poco antes de morir él decide asumir un sector de este peronismo y «despegarse» de los jóvenes revolucionarios —«estúpidos imberbes» los llamó el 1º de mayo de 1974, en la Plaza de Mayo—. Falleció el 1º de julio de ese año. Así Perón termina beatificando a la derecha peronista y deja a su suerte a la juventud peronista, que queda agrupada como Montoneros y que —también por necesidad de supervivencia política y real— termina uniéndose a grupos de orientación marxista, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo, el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo) y las Fuerzas Armadas Peronistas, y a otros grupos desperdigados y minoritarios.

A la muerte de Perón, asume su mujer María Estela Martínez, rodeada de peronistas muy cuestionables y ambiciosos —entre ellos, López Rega—. A López Rega se le atribuye la creación de la Triple A, con su prontuario de hechos violentos y muertes que anticiparon la represión y la violencia del Estado, ejercida por los militares. La incapacidad de la entonces Presidenta de la Nación, sumada a la ambición desmedida y corrupta de su entorno, llevó el país a una crisis política preocupante. Pero lo más grave en ese momento es la ambición inmoral de los grupos económicos que aprovechando el malestar político no perdían ocasión de buscar formas de enriquecimiento económico de cualquier forma. Así es como se desmorona la economía nacional, porque había grupos que ya imaginaban la inmensa riqueza que lograrían cuando pudieran buscar «ayuda» con lo que después soportaríamos como deuda externa

argentina.

Dos elementos a mi entender claves para pensar la situación que se vivía: crisis o profunda confusión política por un lado y grupos económicos que acechaban para «ordeñar» al país en beneficio propio.

Con la excusa de la crisis política —indudablemente grave, pero que se hubiera solucionado adelantando las elecciones nacionales—, pensando en el inmenso negocio de algunos, se dio el golpe de Estado del 24 de marzo del 76. Esto es tan así que la mejor muestra es la designación de Alfredo Martínez de Hoz como ministro de Economía de la Nación, quien con su política económica sepultó a la Argentina con una deuda externa que a casi cuarenta años todavía estamos pagando.

El golpe militar, lamentablemente, por lo que recuerdo, fue como deseado y aplaudido por muchos sectores: civiles, políticos y religiosos que deseaban salir de la situación de desgobierno, crisis, confusión, etc… que aquejaba a nuestro país.

En esa realidad, algunos grupos políticos habían decidido organizar guerrillas tomando las armas. Estos grupos eran reales y fuertes en su ideología y compromiso efectivo, pero eran minoritarios en cantidad de personas, poco entrenados militarmente y con pocos recursos económicos para llevar adelante su proyecto de presionar desde el poder del fuego a que los políticos hicieran los cambios que la Argentina necesitaba.

Estos grupos sufrieron en Tucumán, en el Operativo Independencia, un duro golpe militar por parte del Ejército Argentino, que prácticamente los dejó fuera de combate con ninguna posibilidad de éxito.

El pueblo argentino, siempre amante de la paz, a pesar de reconocer y querer soluciones a sus problemas, no apoyó nunca el accionar de los grupos levantados en armas; más allá de que reconocía las buenas intenciones de algunos, pero la violencia armada NO.

Pero los civiles que les soplaban a los oídos a los militares para llenarlos de razones para un golpe de Estado, veían la oportunidad propicia para asaltar el poder en el país.

Contando con el rechazo del pueblo a la lucha armada, comenzaron a levantar el fantasma de que los guerrilleros eran muchos, miles, y que nos llevarían a una guerra civil… etc.

Hablando de paz, iniciaron la guerra contra los grupos armados, pero a su vez se aseguraron una economía nacional al servicio de sus intereses: Videla y sus cómplices a las armas contra los «subversivos»; Martínez de Hoz contra una economía nacional en beneficio de todos.

Por eso necesitaron atacar no solo a los grupos armados, sino a todo aquello que reuniera personas que pensaban en el bien común, defendieran los derechos de las personas y especialmente de los pobres del país, etc. Para esto sancionaron leyes especiales, se aseguraron «gente propia» en los poderes del Estado, persiguieron a militantes políticos no adheridos a su proyecto, largaron la caza de brujas… obreros organizados, estudiantes —un ataque clarísimo a los que pensaban o podían pensar—, profesionales con conciencia social, religiosos de distintas Iglesias, sobre todo de la Iglesia católica, cercanos a la vida de la gente humilde y comprometidos con el dolor de los más pobres, etc. Ningún sector quedó a salvo. Todo aquel que no aplaudiera al régimen dictatorial, era sospechoso y enemigo…

La Iglesia, a mi modo de ver, fue ante todo víctima de la dictadura. Me atrevería a decir que fue víctima bajo dos aspectos: primero de todo por los muertos, desaparecidos, presos, torturados y/u obligados a ocultarse o a huir del país. Pero víctima también por haber creído ingenuamente —por lo menos una parte de su cuadro jerárquico— en la honestidad de los que en ese momento representaban la Institución Militar Gobernante. En este caso, las buenas relaciones precedentes con los militares y los temores al fantasma del comunismo obnubiló la mente de algunos obispos que fueron determinantes a la hora de elegir una estrategia adecuada para abordar y enfrentar a la dictadura.

Hacia el final de la dictadura e inicio de la vuelta a la democracia, aparecieron listas sobre los miembros (dirigentes) de la Iglesia católica víctimas de la dictadura. La lista más detallada fue dada a conocer en el Informe de Investigación nº 59 del Servicio Fe y Solidaridad del MEDH chileno, bajo el título «Represión e Iglesia en Argentina». Dicha lista aparece publicada, en ese tiempo, en el boletín interno de los dehonianos («Hagamos memoria de nuestros mártires», *Encuentro* , nº 25, abril de 1987, pp. 13-15) y arroja los siguientes datos: (ver «Anexo 1», completo, con sus respectivos nombres)

Sacerdotes (†2 obispos) :
11 Asesinados
9 Desaparecidos
10 Largos años de prisión
11 Torturados y liberados

22 Sufrieron alguna detención
63 Total
Debieron huir u ocultarse aprox. 40

Seminaristas:
2 Asesinados
8 Desaparecidos
5 Detenidos y torturados
15 Total

Religiosas:
2 Desaparecidas

Laicos dirigentes católicos:
33 Desaparecidos

NOTAS

Se trata de datos muy parciales. No se ha hecho —que yo sepa— un estudio serio sobre lo que la Iglesia vivió y sufrió en ese tiempo. Hay que recordar que nuestros mártires fueron «prohibidos».

Varios «ex» (sacerdotes-religiosos/as) pagaron con la muerte o la desaparición sus opciones de vida. Ellos tuvieron menos amparos.

La lista de los laicos dirigentes católicos es claramente incompleta. En esta lista se mencionan casi solamente a los de Buenos Aires, y de pocas comunidades. Gran parte de ellos eran jóvenes dirigentes de asociaciones y movimientos juveniles: universitarios (JUC: Juventud Universitaria Católica), obreros (JOC: Juventud Obrera Católica), independientes (JIC: Juventud Independiente Cristiana), secundarios (JEC: Juventud Estudiantil Católica) y simplemente juventud católica.

A MODO DE EJEMPLO Y RECUERDO VALGA HACER MEMORIA

• María Clara Ciocchini, de 18 años, (JEC), desaparecida, secuestrada con otros quince adolescentes en la tristemente conocida «Noche de los lápices». Su delito fue reclamar la implantación del boleto escolar gratuito para estudiantes secundarios (ciudad de La Plata). Desaparecidos el 16 de septiembre de 1976.

• Antero Daniel Esquivel, paraguayo de veintiocho años, obrero y catequista, totalmente ajeno a cualquier ideología política, uno de los fundadores del EPPA (Equipo Pastoral de Paraguayos en Argentina). Lo conocía personalmente, puesto que de ese equipo participamos tres dehonianos, entre ellos el padre Attilio Zorzetti scj quien luego fuera

su asesor hasta hace pocos años. Antero D. Esquivel desapareció el 2 de febrero de 1977. De él hay varios testimonios valiosos, entre otros uno de monseñor Desiderio Collino, obispo de Lomas de Zamora.

• Eudardo Luis Ricci, dirigente nacional de la JEC. Había sido el delegado argentino al Encuentro Mundial de Estudiantes Católicos (Holanda 1974). Desapareció el 29 de diciembre de 1977.

• Mónica María Mignone, catequista de veinticuatro años, secuestrada con todo el grupo (siete personas) de promoción social de la Parroquia Santa María del Pueblo. En la Villa de emergencia del Bajo Flores (Capital). Desaparecidos el 14 de mayo de 1976.

Muchos de los aquí recordados están mencionados en el almanaque del MEDH (Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos) de 2009.

Vale recordar que los primeros fuertes atisbos de que en Argentina se estaba instalando una represión acompañada de secuestros, desapariciones, torturas, violencias y muertes, se registran en los inicios de los años setenta. A modo de botón de ejemplo fue el caso del arresto de la maestra y dirigente rural Norma Morello, detenida el 30 de noviembre de 1971 en Goya, alojada en el local de la Policía Federal de Rosario, y sometida a crueles torturas, denunciadas por su pastor, monseñor Alberto Devoto, que le dedica su carta pastoral de cuaresma (1972). Otra muestra es que en mayo de 1972 el Episcopado Argentino saca un documento condenando el secuestro, la tortura, la violencia, etc.

2.2. Experiencias personales y vivencias

Quizás el hecho en el que tuve mayor participación esté relacionado con la situación de la huelga de hambre de las esposas y de las madres de los detenidos en el buque cárcel «granaderos» en el puerto de Buenos Aires.

Debido a las situaciones insalubres de esa improvisada cárcel, contraria a cuanto prescribía la Constitución Nacional acerca del estado en que debían estar las cárceles, el grupo de hombres jóvenes allí detenidos, a fines de junio e inicios de julio de 1972, decidió realizar una huelga de hambre hasta las últimas consecuencias. Las esposas y las madres de ellos, para publicitar este hecho y presionar al gobierno, a fin de que los trasladaran a otro lugar de mejores condiciones, decidieron apoyarlos haciendo ellas también una «huelga de hambre». Después de buscar sin éxito un lugar público que las

acogiera, fueron recibidas en la Parroquia Santo Cristo de Villa Lugano (Capital Federal), sita en Av. Cruz 6820, a dos cuadras de la General Paz.

Fue una decisión muy arriesgada de los cuatro sacerdotes dehonianos que estábamos en esa parroquia (padre Franco Festa, párroco, miembro del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo; Luciano Roat, el padre Vicente Raise y el padre Virginio D. Bressanelli, vicarios parroquiales).

El grupo de huelguistas permaneció en esa parroquia cerca de diez días, alojado en las aulas de Catequesis. Estaba asesorado por los abogados Eduardo Luis Duhalde (1939-2012), Antonio José Pastor «Tito» Deleroni (1942-1973) y Rodolfo Ortega Peña (1935-1974). Estos dos últimos fueron luego asesinados antes del tiempo de la dictadura. Deleroni, abogado de presos políticos y dirigente del peronismo, fue asesinado junto con su esposa en la estación de trenes de la ciudad de San Miguel (Buenos Aires), el 27 de noviembre de 1973. Ortega Peña, intelectual, abogado, político y diputado nacional, fue asesinado por la Triple A el 31 de junio de 1974. Eduardo L. Duhalde, abogado, juez, secretario de Derechos Humanos (2003-2012), se exilió después del asesinato de su socio Ortega Peña. Fueron días muy duros por las amenazas telefónicas, por el cuidado constante que no nos metieran bombas en el templo, por la oposición de una parte de la comunidad cristiana del lugar que nos acusaba de meternos en política y defender a guerrilleros, por el aprovechamiento político que algunos grupos querían hacer de este hecho, y por la situación de constante vigilia que la situación tensa nos exigió a los sacerdotes del lugar.

La huelga terminó cuando todos los detenidos fueron sacados del buque *Granaderos* y conducidos a Rawson. Algunos de ellos murieron luego en Trelew (Chubut) el 22 de agosto de ese mismo año (1972).

El hecho tuvo sus consecuencias porque más adelante la parroquia fue allanada —dos veces— en esos años y por meses tuvimos a la policía que nos vigilaba apostada en un coche en la avenida Cruz. Tuvimos además una manifestación contra nosotros de parte del grupo tradicional TFP (Tradición, Familia y Propiedad), un domingo por la mañana en el horario de las misas y salida de la gente del templo. Como también otra manifestación de signo y sentido totalmente opuesto integrado por jóvenes y adultos de movimientos políticos, que no podría identificar en este momento.

El efecto más duro fue el descontento de una parte grande de la

Comunidad Eclesial contra la comunidad religiosa de los sacerdotes, porque nunca entendió que no nos movíamos por ideologías políticas, sino solo por un hecho humanitario. Esto último fue lo que más nos hacía sufrir.

Pero fue un momento en que tuvimos mucho apoyo de parte de nuestra Congregación, que nos invitaba a ser prudentes, pero que nunca nos objetó esa opción. Apoyo de parte del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo de la Capital Federal y, sorprendentemente, de parte del cardenal Juan Carlos Aramburu que nos estimaba y más tarde nos visitó con ocasión de alguna celebración, habló con nosotros y no nos puso obstáculo alguno; aunque tampoco nos alentaba demasiado a que siguiéramos en esa línea. Él confiaba mucho en el párroco, padre Franco Festa scj, a quien estimaba como sacerdote por su testimonio de vida y por su conocimiento y obediencia a la Doctrina Social de la Iglesia y al Magisterio del Papa.

Otro servicio nuestro fue alojar transitoriamente en nuestras comunidades personas, sobre todo de noche, a jóvenes idealistas —ninguno de ellos guerrilleros— que, por formar parte de grupos de reflexión y compromiso cristiano, eran sospechados de parte de las autoridades represoras. Se sentían más seguros en nuestra comunidad que en su casa. Pero no fueron muchos los casos. Nosotros mismos no nos sentíamos seguros.

Trabajando en el Barrio Urquiza y la Villa Transitoria Las Achiras (en Villa Celina, provincia de Buenos Aires) tuvimos a un gendarme —y en algún caso algún policía— que por un tiempo nos estuvieron vigilando, metiéndose a escuchar lo que decíamos y reflexionábamos en los grupos. Creo que terminaron por convencerse de que no había nada raro. Gracias a Dios, siempre nos mantuvimos ajenos al pensamiento y accionar guerrillero, como también distantes del gobierno militar; pero en nuestra pequeñez no dejamos de proclamar la justicia y la barbaridad de la tortura, desapariciones y muertes.

2.3. Diálogos, encuentros o gestos con la guerrilla y con las fuerzas armadas

De parte nuestra nunca hubo diálogos o encuentros con algunos de estos sectores. Estábamos muy atentos a que nuestros jóvenes no se vinculasen con gente sospechosa de estar en la guerrilla. Ya era claro de que la violencia engendra violencia. Tampoco me resulta que la jerarquía eclesiástica hubiese tenido en alguna circunstancia un encuentro con gente de la guerrilla, tanto más que esta trabajaba

clandestinamente; mientras que es de conocimiento público que lo tuvo con la cúpula militar y con el gobierno.

2.4. Amenazas, situaciones de violencia, atentados

Nunca sufrimos nosotros —en mi comunidad religioso-sacerdotal — violencia física o atentado alguno. Vale notar que en este período en cuestión (1971-1983) pasé por cuatro comunidades y lugares distintos: Parroquia Santo Cristo de Villa Lugano (Capital) hasta fines de 1972; Parroquia Sagrado Corazón de Villa Celina, y como rector del Bachillerato Comercial Sagrado Corazón de Villa Celina (1973 hasta mediados de 1975); Comunidad Vocacional inserta en Villa Celina continuando la atención de los barrios periféricos de Villa Celina —Barrio Urquiza y el Núcleo Habitacional Transitorio Las Achiras (1975-1977)—; en la Casa de Formación de candidatos a la vida religiosa en el Barrio Mitre de la ciudad de San Miguel en Buenos Aires (1978-1983).

Lo que sí se vivía era un clima de temor y de terror; pues eran sabidos los hechos de desapariciones, torturas y muertes que sucedían en muchas partes del país. Con el andar del tiempo era cada vez menor la credibilidad de las versiones que los militares y el gobierno daban de los hechos trágicos que sucedían.

2.5. Personas desaparecidas, raptadas, torturadas

Hablo solo de personas de las que tenía un conocimiento más directo, pues las noticias de estos hechos eran muchas. A saber:

Un joven matrimonio de Villa Celina: Norma Puerto y Daniel Rizzo; aunque no tenía contacto regular con ellos, sí los conocía muy bien otro sacerdote de mi comunidad. Desaparecidos.

Otro joven matrimonio del pueblo de Oliveros, provincia de Santa Fe, Héctor Podio y Marta González, que trabajaban en Villa Ana (norte santafesino). Secuestrados, torturados, encarcelados. Luego de algunos años se logró que se les diese el permiso de ir a Italia y fueron alojados en la casa de los familiares de un sacerdote de mi Congregación (padre Rino Venturín) en Padua. Luego fueron a Brasil y fueron hospedados en el Provincialado de mi Congregación en la ciudad de San Pablo, hasta que pudieron volver legalmente al país al recuperarse la democracia.

La tortura de doña Luisa Díaz, catequista, madre de tres hijos adolescentes, miembro de la Comunidad Cristiana San José Obrero del Barrio Urquiza, en Villa Celina. Fue secuestrada de noche. Las

personas que se la llevaron robaron también en la casa llevándose ropas y otras cosas. Fue torturada y librada al día siguiente. Esa noche en el mismo barrio se llevaron de la misma forma a otras dos personas (sucedió entre 1976 y 1977; no recuerdo la fecha).

En ese mismo barrio, en esos años, secuestraron a un gremialista. Lo torturaron bárbaramente y lo libraron algunos días después. Lo visité apenas supe que estaba en su casa. Debido a la tortura estaba todo morado en la cara. Además contaba que le aplicaron la picana eléctrica en las partes más sensibles del cuerpo, incluidos los genitales y los intestinos. Tuvo que guardar cama por varios días. No recuerdo el nombre, pues no era miembro activo en la comunidad cristiana.

2.6. El rol de la Iglesia en ese período

Es poco lo que yo puedo decir en forma directa. Sabemos que son muchas las personas de Iglesia que sufrieron de distintas maneras en ese tiempo. Hubo de todo: secuestrados, encarcelados, torturados, desaparecidos, muertos, como ya dije arriba.

El accionar de la jerarquía eclesiástica no fue uniforme. Estoy convencido de que nadie apoyó los métodos y las barbaridades de los militares. Pero por lo que entonces se decía entre los religiosos y sacerdotes, y por lo que supe después, mi opinión, por supuesto muy subjetiva —como hipótesis de trabajo—, es que se podría clasificar el Episcopado de entonces en estas posibles posturas:

Obispos con voz y gestos proféticos: Novak en Quilmes, Angelelli en La Rioja, Hesayne en Viedma, De Nevares en Neuquén, Devoto en Goya, Zazpe en Santa Fe, Ponce de León en San Nicolás de los Arroyos, Brasca y Casaretto en Rafaela, Pironio en Mar del Plata…

Obispos no ligados a los poderes militares, muy comprometidos en la vida cotidiana a favor de los perseguidos: Kemerer en Misiones, Gottau en Añatuya, Marengo en Azul, Moure en Comodoro Rivadavia, Scozzina en Formosa, Marozzi en Resistencia, Iriarte en Reconquista, Raspanti y Laguna en Morón y otros.

Obispos que quizá creían en la honestidad de la jerarquía militar; pero que pecaron por omisión pública (silencios) o afirmaciones imprudentes que acarrearon problemas reales y pastorales a otras personas y favorecieron indirectamente el accionar de los militares (p. e. el tema de la Biblia Latinoamericana; la injerencia del Vicariato Castrense en alguna Diócesis como en La Rioja y Neuquén, etc.). Bonamín, Sansierra…

Obispos que no apoyaron a los militares pero buscaron la solución desde el diálogo institucional sin poner signos proféticos. Su actuar fue infructuoso y carente. El esfuerzo por contener a los militares se demostró ineficaz, diría inútil. Podrían ser varios…

Obispos que durante y después de la dictadura quedaron marcados por una imagen pública negativa condicionados por su rol de vicarios castrenses, y quizá también por alguna actitud demasiado benigna en relación a los militares… Tortolo, Medina…

Son posturas posibles, no uniformes, que deberían ser estudiadas y cotejadas con la realidad de los hechos.

En su globalidad, la jerarquía eclesiástica argentina fue calificada de «débil» o de «tibia». Personalmente creo que se equivocó en la estrategia que asumió: prefirió tratar las cosas directamente —dialogando— con el gobierno de la dictadura, haciendo públicas algunas declaraciones que no tuvieron mucha prensa, en vez de proceder con declaraciones contundentes y gestos fuertes de carácter público, como hizo el Episcopado chileno. Con dolor, *post factum* , lo menos que podemos decir es que discernieron erróneamente.

Hay que reconocer, sin embargo, que, sobre todo en los inicios de la dictadura, mucha gente, incluidos miembros de la Iglesia (sacerdotes, religiosos/as, laicos…) creían en la buena intención y honestidad y honorabilidad de los militares. La mayor parte se fue desengañando de a poco. Algunos solo se dieron cuenta recién instaurada la democracia. Yo mismo debo reconocer que —si bien desde el inicio tuve conciencia de la represión militar y de la instauración de la ideología de la «Seguridad Nacional»—, solo tuve conocimiento de los «vuelos de la muerte» y de la «desaparición de bebés» ya iniciada la democracia.

Un ejemplo concreto: al día siguiente de la muerte de los palotinos (4 de julio de 1976), tuvimos una reunión del Decanato Norte de la Diócesis de San Justo (Buenos Aires) en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, de Ramos Mejía. Éramos cerca de diez sacerdotes. Cuando en la conversación la mayor parte decíamos que habían sido matados por los militares y las fuerzas represoras del gobierno, el párroco del lugar, monseñor Bazán, se enojó con nosotros y nos quiso echar, pues creía ciegamente que los militares obraban según el derecho y la justicia y no podían ser responsables de esas muertes.

No tengo ningún testimonio concreto negativo sobre la actuación

de algún obispo. Tengo en vez testimonios positivos. A saber:

En Neuquén, todo el mundo habla positivamente del compromiso de don Jaime de Nevares. A él se debe en buena parte haber generado en el pueblo neuquino la sensibilidad y la conciencia de los derechos humanos. Fue profeta al denunciar, con gran valentía, las injusticias de toda clase y en poner al descubierto el horror de la dictadura. Él está en los inicios de muchas actividades e instituciones que tienen que ver con la defensa, promoción e institucionalización de los derechos humanos. Por ejemplo: es quien inicia la manifestación anual por los derechos humanos del día 24 de marzo. La primera marcha pública, la realizó él, en plena dictadura, con otras pocas personas (no llegaban a diez); es el iniciador de la Confederación Mapuche y de la lucha por los derechos de los pueblos originarios; fundador de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos; impulsor e iniciador del gremio de los docentes neuquinos (ATEN); sostuvo con valentía a las Madres de Plaza de Mayo de Neuquén y del Alto Valle; sostuvo e impulsó toda forma de defensa y de promoción de los derechos humanos, etc. Denunció los desmanes de los militares y acogió a los perseguidos. En los momentos más álgidos del terror ordenó mantener abiertas las puertas de la Catedral aun de noche para dar acogida a los perseguidos. Y muchas cosas más… Estando a lo que dicen algunas personas, el mismo Jaime de Nevares inicialmente creía en la honestidad de los militares, hasta que tuvo hechos que lo desengañaron e hicieron de él el más claro y valiente denunciante de esos atropellos durante el mismo régimen dictatorial, cuando muchos de los que hoy levantan bandera estaban callados, resguardando su vida y algunos también sus intereses.

Asimismo, en Viedma, fue ejemplar y valiente el accionar público —con gestos, gestiones y su palabra— de monseñor Miguel Esteban Hesayne, conocido y apreciado por todos en Argentina y en el exterior. Como botón de muestra basta pensar en todo lo que hizo para encontrar, esclarecer y liberar al joven Eduardo «Bachi» Chironi, detenido y secuestrado en Viedma el 13 de diciembre de 1976. Llevado a Bahía Blanca el 15 de diciembre de ese año. Torturado cruelmente en «La Escuelita» (Centro Clandestino de Detención) por el V Cuerpo del Ejército. Encarcelado primero en Villa Floresta y luego en Rawson. Liberado solo en marzo de 1978.

Monseñor Argimiro Moure (obispo de Comodoro Rivadavia, 1975-1992) se ocupó muchísimo de los presos políticos. Por ellos recurrió a las autoridades de las cárceles y al Gobierno. Varias veces se presentó en el Ministerio del Interior para hablar con el señor Harguindeguy, quien lo humillaba haciéndole esperar largas horas

antes de atenderlo. Visitó con frecuencia la cárcel de Rawson —le dedicaba por lo menos un día por mes—. Mantuvo contacto con personas que le escribían pidiendo que intercediera por sus familiares secuestrados, encarcelados o desaparecidos. Algo semejante hacía monseñor José Marozzi en Resistencia, hasta que lo descubrieron y le impidieron ingresar a la cárcel para visitar a las presas.

Monseñor Pío Laghi se ocupó de un sacerdote del clero de Gualeguaychú, presbítero Juan José Kratzer, pasado a los Hermanitos del Evangelio del padre Foucauld, que lo conocíamos con el apodo de «Chiche». Este sacerdote, después de la detención y desaparición de otros Hermanitos de su comunidad (entre ellos el padre Mauricio Silva), se refugió en la casa de los Sacerdotes del Sagrado Corazón (dehonianos) en la Capital Federal. Allí fue el Nuncio Apostólico Pío Laghi a buscarlo y lo condujo al aeropuerto de Ezeiza, acompañándolo hasta que despegó el vuelo que lo llevó a Caracas (Venezuela).

Monseñor Desiderio Elso Collino tuvo una postura fuerte y clara con ocasión de la desaparición del catequista paraguayo Antero Daniel Esquivel que, como dije arriba, tuve la gracia de conocer y tratar personalmente, apreciando su testimonio de cristiano muy comprometido en la evangelización y acompañamiento de su pueblo. A continuación, cito un párrafo de su pastoral de Cuaresma, del 20 de febrero de 1977, donde monseñor Collino explícitamente cita el caso de la desaparición de este joven ejemplar:

Con frecuencia cada vez mayor acuden a nosotros afligidos familiares y amigos relatándonos cómo han llegado a sus domicilios grupitos de personas armadas que con los procedimientos más violentos, literalmente asaltan propiedades, llevándose a uno o varios miembros de la familia sin dar ninguna explicación ni antes ni después.

No poseemos nosotros ni los elementos ni la competencia necesaria para abrir juicio sobre la verdad de cada uno de los relatos… Tampoco podemos decir que todo es mentira. Y menos desde que en la madrugada del 1º de febrero unos de estos grupos llevó de su domicilio a nuestro querido hermano DANIEL ESQUIVEL, paraguayo, de 29 años, miembro de la comunidad de la Virgen de los Trabajadores de Villa Caraza, y miembro del Equipo de Pastoral para los inmigrantes paraguayos. Si de las demás personas desaparecidas no podemos abrir juicio, por cuanto no nos son conocidas, sí y plenamente podemos dar fe que Daniel nunca se ha metido en cuestiones políticas ni siquiera de su propio país, muchísimo menos nunca ha estado en contubernio con los guerrilleros. Infructuosa han

sido hasta ahora todas las diligencias privadas que hemos realizado ante las diversas autoridades para conocer su paradero. Por eso hoy me siento en la obligación de conciencia de levantar públicamente mi voz, denunciando un hecho que debe llenarnos de bochorno, así fuera ese solo caso.

2.7. Gestiones de mediación realizadas o que se sepa que la Iglesia haya hecho

En todo ese tiempo yo era un cura joven y sin trascendencia eclesial. Por lo que personalmente no tuve ningún rol mediador ni tengo noticias de las gestiones que en este sentidose hayan hecho.

Lo único que recuerdo es la intervención de Pablo VI pidiendo el esclarecimiento de la muerte de los palotinos y las reacciones del gobierno diciendo que la Santa Sede estaba mal informada. Sé además que Pablo VI se interesó directamente del caso de la muerte del padre Carlos de Dios Murias ofmconv y del presbítero Gabriel Longueville el 18 de julio de 1976 en Chamical (La Rioja).

Según el presbítero Rubén Capitanio —sacerdote de la diócesis de Neuquén—, parece ser que por 1977-1978 se formó una Comisión episcopal que integraban Zazpe, Laguna y otro obispo, designados por el Episcopado para que llevaran adelante gestiones con la Junta Militar (¿?). Capitanio dice que Laguna le comentó que «al ver que les tomaban el pelo, él decidió no asistir más», y añade: «Creo que dicha tomada de pelo también fue la causa de la renuncia de Zazpe a esa Comisión, y por el hecho terrible de aquella entrevista con Videla donde la Ejecutiva decidió ocultar lo ocurrido, también provocó su renuncia a la vicepresidencia de la CEA». Capitanio piensa que «el Episcopado tiene un deber de conciencia real, grave y urgente, de esclarecer ese hecho y la conducta de Zazpe, porque de lo contrario pasará a la historia como otro de los obispos cómplices o acobardados por los militares. Y estoy seguro de que esto es una infamia».

Capitanio sigue diciendo: «Otras gestiones o mediación yo no conozco. El tema era que, como obraban a escondidas del pueblo y también del común del Pueblo de Dios, a lo mejor se hicieron pero secretas». Y añade: «Me consta que en octubre de 1979 don Jaime le explicó clarísimamente (a Juan Pablo II) lo que estaba pasando en la Argentina y las violaciones a los derechos humanos. Yo mismo estuve presente en reuniones en la Secretaría de Estado con el cardenal Cassaroli y monseñor Samoré (luego cardenal) donde don Jaime habló claramente y expuso con carpetas llenas de pruebas y testimonios de lo que estaba ocurriendo en el país. Pero nunca se supo que hubieran

tenido nada en cuenta».

2.8. Problemas de conciencia que se podrían haber presentado

A nivel oficial, la Iglesia católica en Argentina tuvo durante la dictadura una postura débil, condicionada, por un error de discernimiento. Equivocó su estrategia. Se manifestó temerosa y demasiado respetuosa de los militares. Les creyó ingenuamente. Fue condicionada por el contexto de su histórica relación con el poder político y militar, por la confusión política reinante y por el horror del accionar violento de los guerrilleros.

Como posibles problemas de conciencia que pudo haber tenido se me ocurren los siguientes: el temor que si enfrentaba abiertamente la dictadura apareciera como apoyando la guerrilla (¿?)… o que si enfrentaba la dictadura correrían más riesgo las comunidades, los curas, la gente, etc.

2.9. Aprendizaje que nos dejó como sociedad

Ante todo que, como Iglesia, nunca debemos dejar que nuestra conciencia nos incline hacia otro lado que no sea donde nos señala Jesús y su Evangelio, y la misma doctrina de la Iglesia.

Luego, que las alianzas de la Iglesia con el poder político siempre son nefastas, tanto para la gente como para la Iglesia. El único poder de la Iglesia es el servicio humilde y generoso que aprendemos de Jesús, Verbo de Dios encarnado, crucificado y resucitado.

Finalmente, nos enseña como sociedad humana (argentina) que todo intento de reemplazar el estado de derecho, de anular la vida democrática, es malo en sí mismo. Jamás tiene justificación por mal que esté funcionando el estado de derecho. Deberemos —todos los sectores sociales, también la Iglesia— ayudar y comprometernos a corregirlo y mejorarlo todo lo posible, pero jamás aceptar y menos apoyar anularlo.

2.10. Gestos necesarios posibles a futuro en orden a la reconciliación

Reconocer, con un lenguaje claro y simple, acompañado de gestos transparentes, que en general como Iglesia no estuvimos a la altura de las circunstancias. Lo hecho en el año 2000 no sirvió porque NO se ENTENDIÓ. Se hizo con un lenguaje tan eclesiástico y ceremonioso, en el marco de una celebración litúrgica, que la gente común, el pueblo, NO se percató de que la Iglesia estaba pidiendo perdón. Y si a quien se le pide perdón no entiende el pedido, ese pedido se hace estéril, no sirve. Demostrar ser fieles a la verdad —y de no tenerle miedo—, admitiendo los errores cometidos, y no justificando ni ocultar a miembros de la Iglesia que pudieron ser cómplices intelectuales y/o materiales de los hechos que hoy repudiamos.

Reconocer las culpabilidades de aquellos hechos y personas donde está probada (incluso judicialmente) la complicidad de algunos de nuestros hermanos.

Apurar el estudio que la CEA se comprometió a hacer, creo en 2011, acerca de lo que entrañan los documentos del Archivo de la

CEA.

Promover un trabajo de organización de los archivos de todas las Diócesis (como se está haciendo en la CEA) y promover allí también un estudio serio sobre ese período histórico.

Colaborar con las autoridades competentes del país en todo lo que de nuestra parte sirva para esclarecer los hechos ocurridos, encontrar los niños secuestrados (hoy ya adultos), ubicar los restos de los muertos, etc. Nada de lo que esté a nuestro alcance se debe dejar de hacer.

Animar a los sacerdotes, consagrados/as y laicos, que tengan datos seguros y útiles, para que colaboren con la justicia en orden a un esclarecimiento que nos reconcilie.

Revisar la formación social y política que se da a nuestros seminaristas. Que conozcan bien la Doctrina Social de la Iglesia. Sobre todo revisar la formación sacerdotal de los capellanes militares y de las cárceles. Revisar el estatuto que rige hoy el Obispado Castrense.

Ayudar a que se haga justicia, y que no se prolonguen tanto los juicios y menos aún la situación de personas detenidas —quienes sean — sin un juicio cierto.

Ayudar a que el Poder Judicial se autonomice de lo que es el Poder Ejecutivo.

Superar el sesgo implantado en la lectura y el relato de la historia de los tiempos de la dictadura. Como Iglesia hacer un estudio histórico serio y honesto. Recuperar la memoria de los muchos mártires que la Iglesia en Argentina ha tenido en esos años.

†VIRGINIO D. BRESSANELLI scj padre obispo de Neuquén

Nota. Esta versión, escrita en noviembre de 2013, fue revisada y levemente ampliada con datos más precisos el 17 noviembre de 2021. Es la versión definitiva, que quiero quede en los archivos de la CEA.

3. Testimonio de Carlos María Franzini, obispo de Rafaela (Según lo dispuesto en la 104º Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina)

3.1. Introducción

Me ha parecido útil ordenar este testimonio a partir de tres etapas

de mi vida que —en grandes líneas— coinciden con tres distintos momentos históricos del país y de la Iglesia. Es necesario aclarar que, dada la complejidad de las situaciones aquí descriptas, solo señalaré los hechos más significativos, sin entrar en los muchos matices que cada uno de ellos merecería.

3.2. Antes de ingresar al Seminario (hasta 1972)

Mi experiencia eclesial está marcada por la temprana vinculación con la vida parroquial en la catedral de San Isidro. Allí se respiraba un clima de renovación pastoral, fruto del Concilio Vaticano II, pero dentro de un clima sereno y más bien tradicional. Hoy diríamos con una «hermenéutica de continuidad y no de ruptura». No obstante, ya comenzaba a vislumbrarse —aun en la diócesis de San Isidro— un clima de creciente confrontación eclesial: sacerdotes enfrentados con sus obispos, manifiestos que señalaban una clara opción por los pobres (cf. Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo; diversos grupos de sacerdotes que conformaron el MSTM). Eran los primeros cimbronazos en el país ante el intento de «aterrizar» los documentos de Medellín y su versión local (Documento de San Miguel). La pastoral juvenil, en varias de sus expresiones, iba tomando una clara opción por este compromiso temporal volcado hacia los más pobres y hacia la toma de conciencia de la situación de injusticia que estaba en el origen de la pobreza. Se iban ensayando algunas experiencias como la de los curas obreros que marcaban una orientación más decidida hacia el mundo de los pobres. La actividad de muchos grupos misioneros se fue transformando en «caldo de cultivo» para el compromiso temporal revolucionario. Otro tanto puede decirse de la actividad en la pastoral universitaria. La alternativa propuesta en ese tiempo era: opresores u oprimidos; la lectura típica de un joven de entonces era *Pedagogía del oprimido* , de Paulo Freire; el modelo buscado: el «hombre nuevo» —para algunos, encarnado en el Che—; la única salida: el cambio de estructuras. Algunas de las figuras paradigmáticas en ámbitos eclesiales de este cuño eran Camilo Torres y Hélder Câmara. La mirada era marcadamente dualista y la orientación de las líneas eclesiales más «combativas» se iban radicalizando hacia un compromiso temporal que miraba con simpatía creciente las corrientes de izquierda. El compromiso con los más pobres se iba asimilando al compromiso político, entendiendo por este la opción violenta como único camino hacia el cambio de estructuras. Una cierta teología de la historia desdibujaba las fronteras entre pueblo de Dios y pueblo a secas. Quienes no terminaban de dar el salto hacia la mirada decididamente marxista de la realidad —abandonando la Iglesia— encontraron en el peronismo «revolucionario» el cauce a este discurso. De allí a la formación de las distintas organizaciones guerrilleras de

matriz peronista no hubo más que un paso. Figuras como el padre Carlos Mugica y Arturo Paoli fueron aglutinantes de este pensamiento eclesial, al menos en la zona de Buenos Aires en la que yo me movía. Aunque no fuera un ámbito que conociera directamente, me consta que de forma contemporánea se iba gestando una radicalización de derecha dentro del seno de la Iglesia, que se nutría del pensamiento de autores como el padre Leonardo Castellani y el padre Julio Meinvielle, entre los sacerdotes, y Carlos Sacheri, entre los laicos. Las revistas *Cabildo* , en el orden civil, y *Mikael* , en el eclesial, eran fuentes de nutrición de quienes se identificaban con ese pensamiento.

Desde el mundo laical se podía vislumbrar también una creciente fractura en la Conferencia Episcopal Argentina. El Episcopado de los documentos de San Miguel y de la Coepal ya no era el que iba «marcando» el camino eclesial en el país a medida que avanzaba la década de 1970. Este proceso merecería una serie de consideraciones que exceden el cometido de este testimonio, pero es un dato que no debe perderse de vista para analizar el proceder de la Iglesia, sobre todo del Episcopado, en los años venideros.

3.3. Etapa del Seminario (1972-1977)

De esta etapa quiero resaltar a tres figuras muy significativas para mi propio proceso personal en relación al tema que nos ocupa. Ante todo monseñor Jorge Casaretto, mi director espiritual, quien me acompaño e iluminó en mis búsquedas y cuestionamientos para lograr respuestas evangélicas a los difíciles discernimientos de ese tiempo tan dramático de nuestra historia. También monseñor Justo Laguna, entonces rector del Seminario, que recogió con equilibrio y prudencia mis cuestionamientos y supo darles un cauce adecuado. Finalmente, monseñor Antonio María Aguirre, mi obispo, quien con su franqueza y rectitud me ayudó a hacerme cargo de la postura eclesial que reclamaba el momento.

El trabajo pastoral en una villa miseria de Olivos me puso en contacto con militantes peronistas de izquierda y agentes pastorales muy comprometidos en la línea eclesial descripta en el párrafo anterior. Con alguno de ellos trabé una relación intensa (soy padrino de una de sus hijas); su militancia gremial lo fue ligando cada vez más con la «tendencia revolucionaria» de la JP y —finalmente— con Montoneros. Fue secuestrado de su casa en un operativo militar realizado por el ejército ante la vista atónita de familiares y vecinos. Desde entonces nunca más se supo de él, a pesar de las innumerables gestiones realizadas por familiares y amigos para obtener alguna información de su paradero.

En 1974 viajamos a Salta con siete compañeros de Seminario para participar del Congreso Eucarístico Nacional. El desplazarnos en dos vehículos ocho jóvenes fue motivo de que a lo largo del recorrido fuéramos objeto de innumerables controles y nos mostró de forma directa el clima de violencia e inseguridad que se vivía a lo largo de todo el país en ese tiempo. A ello se agrega la creciente «naturalidad» con la que se movían grupos armados, custodios y grupos parapoliciales en medio de los simples ciudadanos.

La creciente radicalización de grupos cristianos llevó a muchos de ellos a ligarse a las organizaciones guerrilleras (entre los que yo conocí fueron Montoneros). Fui perdiendo contacto a medida que pasaban a la clandestinidad y, sucesivamente, caían en manos de las Fuerzas Armadas y desaparecían, o bien, se exiliaban. Solo supe de un conocido que al cabo de los años reapareció en su casa. Según me han dicho, quienes reaparecían solían ser «colaboracionistas», brindando información a los represores.

En esos años no era mucha la información de la que disponíamos. Más bien se trataba de información fragmentaria recibida a partir de casos particulares, como el que mencioné más arriba. También puedo dar testimonio de la acción de monseñor Aguirre para evitar que un sacerdote de la diócesis fuera detenido por las Fuerzas Armadas. Él mismo se presentó ante el jefe del operativo y evitó que fuera llevado. A continuación el sacerdote debió exilarse en Colombia. El clima de violencia creciente se vivía casi como algo «normal». Por caso, en las puertas del Seminario hubo una emboscada a dos patrulleros policiales que dejó como saldo la muerte de todos los efectivos policiales y un guerrillero herido, que logró escapar con su grupo. Varias balas quedaron incrustadas en las paredes del seminario.

3.4. A partir de la ordenación presbiteral (1977)

Se trata de los años de mayor acción represiva por parte de las Fuerzas Armadas y de Seguridad. Recién ordenado tuve oportunidad de viajar a Europa. Allí pude constatar hasta qué punto el mundo europeo estaba al tanto de la grave situación argentina, bastante más informado que la opinión pública de nuestro país. Es cierto que la información podía estar algo sesgada ideológicamente, pero había información objetiva e incontestable. En el contexto de dicho viaje me encontré casualmente en París con el padre Jorge Adur, sacerdote Asuncionista a quien conocía desde hacía varios años y que se enrolaba en las corrientes más «radicalizadas» arriba señaladas. En ese encuentro, él se presentó como «capellán» del «ejército montonero» y defendió sin ningún matiz la opción violenta asumida por su

agrupación. Nunca volví a verlo pero supe que —años después— fue secuestrado y «desaparecido» por fuerzas de seguridad argentinas en Brasil.

Al regreso de mi viaje comencé mi servicio pastoral en la Curia de San Isidro. Allí tuve oportunidad de recibir el testimonio de muchos familiares de desaparecidos que venían a buscar en la Iglesia ayuda para su búsqueda y también consuelo en su dolor. En ese entonces se remitía todas las búsquedas a la Conferencia Episcopal Argentina que centralizaba los pedidos de ayuda. Más allá de lo que hiciera la Conferencia en cuanto tal con estos pedidos, me consta el trabajo escondido y eficaz de varios obispos para salvar vidas y acompañar a los muchos detenidos políticos de entonces. Puedo mencionar en este sentido a monseñor Vicente Zazpe, monseñor Jorge Casaretto, monseñor Juan José Iriarte y hasta el mismo Nuncio Apostólico, monseñor Pío Laghi.

También a poco de ordenado fui convocado a colaborar en las Asambleas Plenarias de la CEA en San Miguel. En aquellos años era frecuente la vista a las Asamblea de grupos de familiares de desaparecidos y de organizaciones de derehos humanos pidiendo ayuda y orientación. Debo reconocer, con dolor, que no siempre fueron tratados con la disponibilidad y acogida que hubieran sido necesarias en dichas circunstancias. Me pregunto hasta qué punto el encono que todavía hoy se percibe de muchas de estas personas y organizaciones hacia la Iglesia no tiene allí su origen. No hago un juicio de personas ni —mucho menos— evalúo procederes. Simplemente dejo constancia de hechos objetivos. Recuerdo doloridas expresiones de queja de monseñor De Nevares por este proceder de sus hermanos.

En relación a la Conferencia Episcopal puedo afirmar también la innegable claridad y firmeza de varias manifestaciones públicas sobre el tema del respeto a los derechos humanos. Sin embargo, dichas manifestaciones fueron diluidas por cierta ambigüedad en el proceder de algunos obispos, que con sus gestos —y aun con las palabras— manifestaban una cierta connivencia con el régimen. Por citar alguna expresión en este sentido recuerdo una referencia de monseñor Bonamín a la «sangre de mártires», aludiendo a los efectivos militares muertos en combate contra la guerrilla. Esta actitud contrastaba notablemente con la actitud asumida por el Episcopado chileno, abiertamente enfrentado con la dictadura y liderando la defensa de los derechos humanos en ese país. La comparación se hacía entonces inevitable. La «mesa de enlace», establecida como un organismo para llevar estas inquietudes de la Iglesia al gobierno militar parece haber

sido —sobre todo vista a la distancia— una herramienta poco eficaz y una cierta manipulación por parte de la dictadura a la buena voluntad de los obispos.

En 1979 y 1980 fui párroco en la localidad de Florida. Si bien el clima represivo había disminuido sensiblemente todavía era evidente la censura y el control. Ante una prédica en la que aludí a la defensa de la vida y los derechos humanos fui «visitado» por uniformados del vecino regimiento de Villa Martelli. Se trató de un hecho meramente intimidatorio pero suficiente para constatar que era controlado. Familiares de desaparecidos que estaban presentes me advirtieron del cuidado que debía tener ante estas amenzas. En ese tiempo también fui visitado por uno de mis antiguos amigos, pasado a la clandestinidad, para «sondear» un eventual apoyo mío a la tarea de su grupo que, por supuesto le negué. Con esto quiero señalar la forma en que convivíamos con las diversas expresiones de la violencia que se desarrollaba en el país durante esos años.

Restaurada la democracia se puso en evidencia la creciente animosidad de los sectores más ligados a la defensa de los derechos humanos contra la actitud de la Iglesia durante la dictadura. Esto a pesar del reconocimiento explícito hecho por el presidente Alfonsín del aporte decisivo del Episcopado en la recuperación de la democracia, uno de cuyos hitos más importantes fue el documento «Iglesia y Comunidad Nacional».

Habiendo transcurrido varios años de democracia pude recoger testimonios de personas que de un modo u otro habían estado ligados a hechos represivos: un seminarista que siendo conscripto durante los años de la dictadura tuvo que recoger cadáveres de personas torturadas y encontradas en el Río de la Plata como también alguna persona que intervino en los llamados «vuelos de la muerte». El paso de los años no lograba borrar de sus conciencias estos hechos en los que habían estado involuntariamente involucrados.

Finalmente, ya obispo de Rafaela, tuve conocimiento de la actividad de sacerdotes y laicos de la diócesis en relación a los grupos guerrilleros. Un miembro del clero diocesano estuvo detenido durante varios años en Sierra Chica (provincia de Buenos Aires) por colaborar con Montoneros. En la sacristía de una capilla atendida por este sacerdote se encontró un arsenal del grupo subversivo. También recibí testimonio directo de antiguos militantes que, estando detenidos, fueron visitados y asistidos espiritualmente por monseñor Casaretto y monseñor Zazpe en las cárceles donde estaban alojados.

3.5. Conclusión

Este testimonio personal ha pretendido dar cuenta descriptivamente de la compleja etapa de la historia argentina que evocamos. La Iglesia, que vive inserta en la historia de los hombres y de los pueblos, no fue ajena a las contradicciones, desencuentros y posiciones irreductibles que caracterizaron esa etapa trágica de nuestra historia. Los obispos de entonces no se sustrajeron a este panorama doloroso y desconcertante. Desde su mirada personal, seguramente condicionada por la fe, la experiencia pastoral y también —en alguna medida— por la ideología, fueron dando las respuestas que creyeron más oportunas. Además, es necesario distinguir las actuaciones colegiales y los compromisos y gestos personales. Por ello creo necesario y «sanante» un trabajo serio, objetivo y desapasionado que ayude a revisar cabalmente la actuación de toda la Iglesia (obispos, sacerdotes, religiosos, laicos), tratando de reconocer el origen de determinadas opciones, sus motivaciones más profundas y las consecuencias de las mismas. Este trabajo nos conducirá a la humilde aceptación de acciones grandes —y hasta heroicas— y de omisiones y contradicciones que nos duelen y avergüenzan. La certeza de que solo «la Verdad nos hará libres» es la que nos ha de animar en este camino.

4. Testimonio de monseñor Jorge Lozano, obispo de Gualeguaychú

Buenos Aires, 21 de octubre de 2013

En 1973, terminando el Colegio secundario, había sido testigo del regreso al sistema democrático en la Argentina después del gobierno militar de Lanusse. Siendo joven me tocó vivir esos años de democracia, y las situaciones de violencia creciente. El 24 de marzo de 1976, cuando aconteció el golpe militar, yo estaba empezando el segundo año del seminario. El período del accionar de la guerrilla y de la represión lo viví siendo joven; un tiempo antes del ingreso al Seminario, y luego como seminarista.

Antes de entrar a considerar lo acontecido con los gobiernos militares podemos hablar del rol de la Iglesia y la subversión. Por aquel tiempo era relativamente común escuchar que había grupos de jóvenes de parroquia, misioneros y otros movimientos que se vinculaban a la acción guerrillera. Recuerdo haber estado en un grupo universitario de la Acción Católica y una vez pregunté por un muchacho que no venía más y la respuesta que me dieron fue: «Se pasó a la clandestinidad». Era una manera de decir que había optado

por entrar en alguno de los grupos, en general, de Montoneros o de las Fuerzas Armadas Peronistas, que eran de un sector más bien vinculado a jóvenes católicos que derivaban de otros movimientos de la década de 1950 o del 60. No podría asegurar que hubo sacerdotes que alentaron la lucha armada, a mí no me consta, yo al menos no lo escuché. Hay quienes dicen que sí, que hubo una especie de aliento a la transformación social a través del uso de las armas, interpretando (un tanto tendenciosamente) una expresión del papa Pablo VI donde decía que después de una prolongada tiranía que atentase gravemente a los derechos fundamentales de las personas, y habiéndose agotado todas las instancias de diálogo y de participación, era legítimo pensar en la insurrección revolucionaria (Cf. PP 31). Teniendo esto como foco, algunos optaron, desde su compromiso cristiano, por la participación en estos grupos guerrilleros.

Difícilmente, estos jóvenes pertenecientes a grupos católicos se hayan vinculado a otro tipo de grupos guerrilleros como el ERP, que eran de una clara ideología trotskista o marxista. En general más bien se vinculaban con Montoneros. De hecho, algunos de los líderes montoneros habían sido también dirigentes importantes de la Acción Católica Arquidiocesana de Buenos Aires o incluso también a nivel nacional.

Me parece que no se puede entender tampoco lo que aconteció desde marzo del 76 en adelante si no se entiende lo que sucedió antes. Porque la actividad guerrillera que había comenzado tuvo también sus instancias de represión en tiempos de la democracia desde el Estado Nacional y desde grupos paramilitares. Entonces no solo la policía obraba en contra de estos grupos en tiempo de la democracia, sino que también surgieron al menos dos fuerzas, que yo recuerde ahora: la Triple A, vinculada a López Rega, y el Comando de Organización (CDO), un grupo de la derecha peronista más bien vinculado, según dicen, a algunos sectores sindicales. Así que, en lo que hace a la represión y las torturas hay que reconocer que aparecieron antes del 76.

Lo que acontece a partir de marzo del 76 es que estas violaciones de los derechos humanos se realizan de manera sistemática y desde el aparato del Estado. Después del golpe de Estado del 24 de marzo, el Ejército, la Marina y la Fuerza Aérea (con la colaboración de las otras fuerzas de seguridad), orquestan todo un sistema de lucha contra la subversión que tiene dos niveles: uno más público y otro más oculto o escondido.

Lo más público es de lo que solían dar cuenta los medios de

comunicación, que hubo un copamiento, un tiroteo, algún intento de ataque diciendo que murieron tantos militares o tantos guerrilleros en un accionar delictivo o militar iniciado por un grupo u otro.

Por otro lado, había un modo de operar oculto, que se iba tejiendo en la ilegalidad, que tenía que ver con los centros de detención clandestinos, los espionajes y las torturas como medio para sacar información.

A mí me tocó vivir ese tiempo entre mis veinte y veintidós años. Con mis compañeros del colegio no me veía tan seguido pero cada tanto me encontraba y me contaban de algunos amigos que habían sido secuestrados, torturados; que a algunos después los habían encontrado muertos, y a otros los habían liberado y se habían tenido que ir del país. Entre los más amigos nos avisaban que quemáramos las agendas, que no tuviéramos los números de nadie. Durante ese tiempo nos acostumbramos a no tener agenda, a usar la memoria para recordar los números de teléfono. Se generalizaba que a muchos les entraban a la casa, estuvieran o no vinculados a alguna actividad guerrillera, y lo primero que les secuestraban era la agenda, para buscar sus contactos, y se ampliaba después el círculo. Fui teniendo entonces conocimiento personal de algunos amigos que fueron secuestrados y de los cuales nunca supimos más nada.

Me acuerdo también de haberme encontrado en la calle con alguno del grupo universitario que teníamos en la Acción Católica, y que al saludarlo me cortaba el rostro diciéndome: «Tomátelas porque me están siguiendo», y a cincuenta metros ver a dos tipos que venían, también caminando, en su busca. Fue un tiempo bastante difícil, había que cuidarse muchísimo. A mí varias veces me pararon en la calle, pidiéndome documentos. Pero no más que eso, que era común en ese tiempo: ponerte contra la pared, tirarte al piso, tratarte medio mal. Nunca me pasó más que eso.

Antes de empezar el Seminario en Devoto, estuve viviendo en una parroquia y estudiando en el convento de Santo Domingo. Éramos tres seminaristas, dos eran de la Parroquia San Patricio, en el barrio de Belgrano. Cuando fueron asesinados los sacerdotes y seminaristas de San Patricio, nosotros estábamos viviendo en la parroquia de Montserrat, y al párroco, José Erro, le solían espiar las homilías, había siempre un patrullero en el garaje de enfrente y varias veces habían llamado por teléfono amenazándolo de muerte. En un momento, él nos pidió que nos fuéramos, que no viviéramos en la parroquia y nosotros tres decidimos quedarnos. No teníamos dónde vivir para seguir estudiando y no queríamos volver a nuestras casas.

En ese entonces, cuando volvíamos de la Facultad caminando en la noche (estábamos a ocho cuadras), nos turnábamos para ver quién entraba primero y, si estaba todo bien, después se avisaba a los otros que podían entrar. Lo que había pasado con los sacerdotes y seminaristas de San Patricio fue un punto importante en la conciencia de algunos sacerdotes y obispos, porque se hizo expreso lo que estaba sucediendo. Esto que entraran en una parroquia y mataran a una comunidad religiosa fue algo muy fuerte.

En ese momento, en julio del 76, se empezaron a conocer otras situaciones que estaban sucediendo en algunos barrios con catequistas y religiosas. Pero de eso se hablaba poco, porque como los medios de comunicación estaban intervenidos y había muchas amenazas, todo eso se sabía de boca en boca, no había una comunicación oficial.

Después yo pasé al Seminario de Villa Devoto. Había algunos compañeros míos, no de mi misma comunidad, sino un poco más grandes, cuyos hermanos habían sido secuestrados y esto era algo que lo sabíamos todos.

El arzobispo en ese momento era el cardenal Aramburu y visitaba el Seminario para charlar con cada grupo un rato largo (como una hora) y siempre, al final de la charla, le preguntábamos por el tema de los desaparecidos, qué era lo que sabía. Y él solía molestarse; por eso, sabíamos que esa era la última pregunta que hacíamos para no interrumpir el diálogo anticipadamente. Pero nosotros percibíamos en ese momento, o mejor dicho —no quiero involucrar a mis compañeros —, yo percibía que no había una actitud clara del episcopado acerca de lo que estaba sucediendo.

Eran más bien pocas las voces más firmes que se escuchaban, como la de De Nevares, Angelelli, Zazpe, Novak, a lo sumo unos diez obispos, pero en el resto, no digo que hubiera complicidad, pero seguro no había una postura firme. También me acuerdo de expresiones de obispos que tildaban algunas actividades de la vida pastoral como cercanas al marxismo. Hubo una crítica muy fuerte de la edición de la Biblia Latinoamericana, porque había allí algunas denuncias acerca de situaciones en toda América Latina —la dictadura militar no era algo único de la Argentina, sino en toda la región—. En esta edición de la Biblia había fotos o comentarios de pasajes bíblicos que se aplicaban para iluminar esta realidad. Y había obispos que decían que era una biblia marxista o una biblia que no tenía aprobación y hubo un poco de revuelo en el episcopado también por esta cuestión.

Y así como hubo algunos obispos claramente en contra de la tortura y la represión, en otros su voz más bien pareció apoyar o justificar lo que estaba haciendo el gobierno militar. Me acuerdo, entre otros nombres, Tortolo, Sansierra, Bonamín, Plaza, el mismo Aramburu. He hablado con algunos sacerdotes que estuvieron presos en ese tiempo por haber pertenecido al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo o por su prédica social y se quejaban de estos obispos, porque no eran claros. Uno también me dijo: «Tal obispo me mandó a un cura para ofrecerme dejar el ministerio, diciendo que me conseguiría la reducción al estado laical».

Se quejaban de la falta de acompañamiento y apoyo de algunos obispos. Por otro lado, otros destacaban la cercanía y aliento de parte de otros obispos, entre los cuales nombraban a monseñor Pironio, monseñor Casaretto, que los visitaron o les mandaban a algún cura para compartir un rato de diálogo y acompañarlos.

Los que estaban presos también me comentaron de cierta complicidad de algunos capellanes con el estado de represión y, por el contrario, otros que les hacían la pata a ellos, dándoles lo que necesitaban para celebrar la misa, para lo cual no tenían autorización. Les hacían llegar hostias y vino por su cuenta, en forma escondida, porque estaba prohibido. Así que se encontraban en la cárcel las dos actitudes, algunos gestos de cercanía y otros más bien de reprobación.

Los sacerdotes que estaban presos en Villa Devoto, y que habían sido llevados ahí sospechados de subversión, no tenían autorización para celebrar la misa. Podían ir a misa cuando celebraba el capellán, y este a veces les decía: «Ponete al lado mío como si fueras un monaguillo y concelebrá conmigo». Ellos no podían tener en su celda cosas que no estaban permitidas. Tener vino no estaba permitido, ni hostias ni un misal. Solían contar con alguna hojita, o se acordaban las oraciones de memoria y tenían escondidas las cosas para poder celebrar.

Así al menos fue durante algunos años, no sé si después consiguieron autorización para poder celebrar de manera pública y no a escondidas. Al menos por un tiempo fue así. A un sacerdote que ahora está en Gualeguaychú, yo le estoy insistiendo para que describa todo lo que vivió en la cárcel en ese tiempo. Le cuesta mucho, pero lo está haciendo y él me pasó mucha información. Es un hombre que ahora tiene más de setenta años. Un cura común, muy generoso, que predicaba a los pobres, no es marxista ni mucho menos, pero a él le tocó caer preso y estuvo prácticamente todos los años del proceso detenido. Lo liberaron en el 82 después de la visita de Juan Pablo ll,

durante la guerra de Malvinas.

Entré varias veces en páginas de Internet, buscando alguna información, y si ponés el nombre de algunos obispos aparecen predicaciones o escritos de aquel tiempo, donde había una cierta connivencia con lo que estaba sucediendo o por lo menos diciendo que todo esfuerzo implica sacrificio, que había que alentar a los capellanes militares ante los problemas de conciencia, porque surgían muchos problemas, en ese tiempo, relacionados con aprobar la tortura o los asesinatos, y eso era un tema complejo.

Esto por parte de los obispos, sacerdotes y también algunos catequistas. Simultáneamente, hubo actitudes reprobables de congregaciones religiosas, en general, femeninas, vinculadas con algunos centros de salud donde habitualmente se asistía a los partos de las mujeres detenidas y secuestradas, y después colaboraban para dar en adopción a esos niños (dar en adopción es una manera de decir); en realidad, los registraban con otra identidad. Y eso es algo que nos reclama la sociedad. Si llegaba una mujer embarazada y tenía su bebé, había que ver cómo se continuaba con esa vida recién nacida, ya que a la que había sido madre la devolvían al centro de detención o la mataban. Y una vez que el bebé quedaba ahí, le fraguaban un nacimiento con algún matrimonio que no podía tener hijos, y se lo apropiaban de esta manera.

Otro testimonio que recuerdo ahora lo contaba monseñor Franzini, que fue el secretario adjunto en aquel tiempo de la Conferencia Episcopal Argentina. Él refirió cómo le dolía que a las mamás que iban a preguntar por sus hijos o a pedir ayuda por parte de los obispos, a veces se les cerrara la puerta en la cara. Las Madres de Plaza de Mayo estaban iniciando su tarea en aquel tiempo y por parte del Episcopado hubo formalmente un cerrarles las puertas, y no recibirlas como agrupación. Hubo algunos obispos que las recibían en forma individual, para que presentaran una carta, o entregaran algo, pero como grupo para considerar su situación, no. Sí hubo después, hace unos años, gestos que fueron sanadores. Yo recuerdo que estando monseñor Casaretto como presidente de la Pastoral Social, se lo invitó a Pérez Esquivel al Primer Congreso Nacional de Doctrina Social de la Iglesia, en Rosario. Ese fue un acontecimiento sanador de una historia de desconocimiento. Siendo Premio Nobel de la Paz e identificándose como creyente, como católico, nunca había sido invitado por la Conferencia Episcopal, o por la Pastoral Social, para alguna actividad. Esto para él fue un gesto de gran cercanía y también, creo, fue un gesto público de encuentro con algunos organismos de derechos humanos.

A mí me parece que fue muy importante el rol de la Iglesia durante los últimos años de la dictadura. Importante en sentido positivo, por aquel documento de la Conferencia Episcopal, «Iglesia y Comunidad Nacional», de 1981, cuando todavía no se avizoraba una salida democrática inminente, pero se venía ya reclamando desde hacía rato. Fue un documento de alguna manera profético en cuanto a avanzar o dar algunas pistas acerca la convivencia nacional. Fue deudor también de su tiempo porque no fue suficientemente claro en la condena de la tortura y de lo que estaba aconteciendo todavía con respecto a la violación de los derechos humanos, los cementerios clandestinos, los vuelos de la muerte, el reclamo de la recuperación de la identidad de los niños apropiados de modo ilegal. Hay mucha gente que todavía hoy, no sabe qué pasó con su familia. La mayoría tiene casi la certeza de la muerte, pero no saben dónde están enterrados y de qué manera murieron, o si fueron arrojados al río.

Al comenzar la democracia hubo obispos y sacerdotes que alentaron el trabajo de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas, la Conadep, que estuvo integrada, entre otros, por Ernesto Sabato, Magdalena Ruiz Guiñazú, Graciela Fernández Meijide, el obispo De Nevares. Fue una comisión muy importante, que trabajó muy bien, pero no hubo un compromiso del Episcopado en su conjunto como de acompañar suficientemente. Más bien se toleraba o se ignoraba lo que sucedía allí. Salvo algunos obispos que eran los que habían estado antes acompañando a los organismos de derechos humanos.

Hubo pronunciamientos que a mi humilde entender no fueron adecuados cuando surgió la ley del punto final y obediencia debida. Me parece que le faltó a la Iglesia una percepción de lo que implicaban esos pasos, como por si por medio de una ley se fueran a sanar heridas.

En realidad, esas leyes no surgieron de un proceso de discernimiento, sino más bien de un apriete de los militares. Hubo una falta de perspectiva histórica y las implicancias morales de este marco legal.

Otro momento a considerar es el pedido de perdón del año 2000. El papa Juan Pablo ll había encomendado a la Iglesia, en el contexto del Gran Jubileo, transitar un camino de purificación de la memoria. Esa declaración se hizo pública en el Encuentro Eucarístico Nacional de Córdoba. En su contenido hay expresiones muy buenas, muy positivas; pero en otros pasajes fue medio tibio, como que quedó a mitad de camino.

Hoy veo que hay dentro de la Conferencia Episcopal distintas perspectivas respecto a estos acontecimientos y tratamos de convivir fraternalmente —y lo hacemos—. Hay dos obispos que tienen hermanos secuestrados y desaparecidos, Lugones y Delgado, no sé si habrá otro que tenga algún familiar desaparecido. Hay distintas miradas dentro de la Conferencia Episcopal: a algunos les parece que en tiempos de la represión hubo algunos excesos indebidos y reconocen la dignidad de la persona humana, eso es incuestionable, pero lo ven como una especie de mal necesario. Dicen que hubo unos pocos militares que se excedieron pero el régimen en sí, no.

Otros tenemos otra mirada: hubo excesos, violaciones a los derechos humanos; se torturó a guerrilleros y a gente que no tenía nada que ver, y tanto los unos como los otros tienen la misma dignidad personal. También es cierto que han muerto soldados inocentes y militares de rango inocentes, o que han cometido algún delito, pero hacer justicia por mano propia no es lo adecuado. El aparato estatal estuvo implicado sistemáticamente en las torturas y muertes, no fueron excesos individuales y aislados. Estamos viviendo un tiempo complicado pero lindo, dentro de la Conferencia Episcopal, porque estamos hablando y poniendo sobre la mesa todo lo referente a esta etapa dolorosa.

Hay heridas que no se sanan, que siempre están. Nos pasa en la historia personal, en la historia familiar y también como sociedad. Y a mí me ha tocado, como sacerdote, acompañar historias de dolor y sufrimiento; desde la herida que le queda a una mamá porque es soltera y le niegan el bautismo a su hijo. Esa herida que tiene con la Iglesia no se sana. La tenemos que tratar bien y quizá después de un tiempo se recupera. Y esa es una herida que le hemos ocasionado nosotros como Iglesia.

El cardenal Bergoglio se quejó de esto en el último encuentro de Pastoral urbana que tuvimos, hablando de la hipocresía que implicaba. Yo creo que esto sucede todavía hoy en algunas parroquias. Nosotros desde la Iglesia lastimamos a la gente. O porque no la tratamos bien, o porque no le explicamos bien las cosas. O porque le exigimos cosas que no somos quiénes para exigir. En la sociedad a veces sucede eso. ¿Cómo se sale? Yo creo que tenemos que ser conscientes de que hay heridas que no se cierran. El tango lo dice: «De cada amor que tuve tengo heridas, heridas que no cierran y sangran todavía». En el trato con los demás tenemos que hacer lo que el ahora papa Francisco nos dice: sanar las heridas, tratarlas con cuidado. Yo no puedo saludar al que tiene el brazo fracturado de la misma manera que saludo a una persona sana. No puedo darle una palmada en el

hombro porque sé que lo haría sufrir. Entonces hay heridas que las tengo que tratar con cuidado. Heridas de las cuales nos tenemos que hacer cargo solidariamente aunque yo no haya tenido el puñal en la mano. Yo no era obispo en aquel tiempo, pero soy obispo ahora y esta Iglesia católica es la misma Iglesia católica de aquel tiempo; entonces me tengo que hacer cargo. Y si quiero una Iglesia sin pasado y sin pecado no la voy a encontrar. Es importante reconocer que parte de esas heridas son también responsabilidad mía. Parte de esas heridas se tratan con respeto en la medida que hay verdad y que hay cercanía y esto tiene que ver más con lo gestual que con la palabra.

Me parece que una manera de sanar es la cercanía. Me sorprendió cuando visitamos casi todos los organismos de derechos humanos, después del Congreso de Doctrina Social de la Iglesia. Aun con aquellos que pensé nos iba a resultar difícil. Estuvimos con Hebe de Bonafini y con Verbitsky. Está bien que fue después de la elección del papa Francisco y eso ayudó bastante. Verbitsky está con las Madres y está también en el CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales). Además, ya habíamos estado con Estela de Carlotto, con Nora Cortiñas, con la agrupación Hijos.

Nos reunimos también con Fresneda, el secretario de Derechos Humanos de la Nación. Y en general han sido diálogos buenos. Ellos esperan de parte de la Iglesia algo que no sé si lo van a encontrar, pero por lo menos estamos tratando de dar gestos de cercanía, invitándolos a formar parte de algún panel, de alguna actividad. Me parece que ese es el modo de salir: ir haciendo un camino, juntos.

Algunos lo que quisieran escuchar es que digamos que Tortolo se equivocó o que Bonamín dijo algo contrario a la doctrina, o que tales capellanes fueron cómplices de los asesinos. Eso es lo que muchos de ellos esperan. Y otros esperan que si tenemos datos los digamos. Si sabemos de un cementerio clandestino, lo digamos. Si sabemos que los niños apropiados en tal lugar fueron dados en adopción a determinadas familias, lo digamos. Si tenemos alguna pista, que la digamos. Yo no tengo idea de centros clandestinos pero a lo mejor algunos curas más grandes saben algo. Y esto nos obliga moralmente a hacerlo. Eso es lo que tenemos claro en la Conferencia Episcopal, que estamos obligados moralmente a dar datos, si los conociéramos.

Hace dos años me encontré providencialmente en el aeropuerto de Frankfurt, viniendo para Buenos Aires, después de un encuentro que hubo en Roma. Pasé a visitar a un cura que vive en Alemania y viniendo para acá se suspendió el vuelo, o perdimos la conexión y una señora lloraba desesperadamente y decía que había esperado este

momento treinta y cinco años y que no podían dejarla así. Yo me acerqué para tratar de ayudarla, porque estaba realmente muy mal y me contó su historia: cuando ella era chica se llevaron primero a su papá y lo pusieron preso en Devoto, y después vinieron de noche a llevarse a su mamá. Eran tres hermanos, ella tendría unos ocho años. Su mamá los encerró en el placard, cuando sintió que venía la policía, y les dijo que no se movieran. Ellos escucharon ruidos, tiros, y cómo se llevaron a su mamá… y se quedaron toda la noche encerrados en el placard, hasta que a la mañana siguiente vino una vecina a buscarlos. Finalmente a través de monseñor Leaden fueron a San Pablo (Brasil) y de ahí los mandaron a Francia donde tenían una tía, hermana de la mamá, que se había ido para que no la secuestraran. Se crio allá y también allá hizo su vida. Nunca más supo de sus padres. En uno de estos estudios que hicieron de anatomía forense, resultó que su mamá había estado enterrada en Santa Teresita o San Clemente del Tuyú, y era una de las que habían tirado al Río de la Plata. Habían recuperado los restos de ella, y el domingo le iban a hacer una misa en San Patricio, para luego enterrarla familiarmente. Al postergarse el vuelo, ella no podía llegar a la misa ni al entierro.

Me compartió lo que había implicado para ella vivir sabiendo que su papá y su mamá estaban muertos, pero no dónde habían sido sepultados. También la paz que le dio saber que habían encontrado a la mamá. Historias como esta, hay muchísimas. Familiares, novios, hijos, padres, abuelos, que tienen derecho a saber dónde están, qué es lo que pasó. Y me parece que desde la comunidad cristiana, no digo la Conferencia Episcopal, sino cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada diócesis, no hemos hecho una cercanía en el dolor a estas personas. Y para eso no hace falta la Conferencia Episcopal. Cada obispo en su diócesis debería saber quiénes son, cómo acompañarlos, muchos han sido catequistas o gente vinculada a nuestro medio y no los hemos velado lo suficiente.

Es de reconocer que algunos obispos y sacerdotes ayudaron a salir del país a las personas perseguidas. En este caso, monseñor Leaden se comprometió con estos tres hermanitos pequeños y, si los ayudó a ellos, calculo que ayudó también a otros. De algunos otros obispos también se contaba que iban y pedían para establecer el paradero de quienes eran secuestrados. Me acuerdo de monseñor Ponce de León, y de otros, que hablaban con el jefe del Regimiento del lugar y preguntaban por el destino de algunas personas. Pero tenía que ser algo muy personal y rápidamente encarado. Porque el sistema estaba diseñado de una manera tal que si se iban de los espacios públicos de detención después era imposible rastrearlos. Por ejemplo, estos tres hermanos, encontraron a la madre pero al padre no. Yo calculo que las

Fuerzas Armadas tenían un registro de todo esto, porque si bien había grupos de tarea que obraban independientemente, de alguna manera tiene que haber registro. Había operaciones que no se podría decir que fueran totalmente independientes: si llegaban a un lugar y se llevaban gente es porque alguien había determinado que esas personas tenían que ser detenidas. Había otros procederes junto con eso, que eran excesos que el mismo grupo cometía: matar a alguno o torturarlo para que dijera dónde estaba el dinero, robarse las joyas, violar a la persona que estaba ahí hasta que cantara, una serie de atropellos que no eran desconocidos por los que daban la orden; sin embargo, eran tolerados, permitidos, o también alentados para que cantaran. Porque si llegaban para buscar a dos y había solo uno, querían saber dónde estaba el otro y cualquier medio era válido.

Había una especie de imaginario que decía que la represión o los grupos militares no mataban a los sacerdotes, salvo a los palotinos, o al padre Pablo Gazarri, que era de la Arquidiócesis de Buenos Aires y lo estaban buscando. Todos dicen que mientras estuvo acá en Buenos Aires, Aramburu lo protegió, pero cuando él se pasó a los Hermanitos de Foucauld y dejó de pertenecer al clero de Buenos Aires, ahí ya no se lo pudo proteger más. Y de hecho al poco tiempo de estar con los Hermanitos, lo secuestraron y no se supo más de él. Luego se confirmó que lo habían matado.

Así sucedió también con religiosas, como las hermanas francesas y algunas otras. Varios sacerdotes fueron agredidos o llevados por unas horas. Los que estaban presos en la cárcel procuraban mantenerse en una Unidad Penal pública para no ser pasados a la clandestinidad y ser asesinados. Sí los torturaban y les hacían algunos aprietes, pero mientras permanecían como sacerdotes tenían alguna protección mayor.

5. Testimonio de monseñor Fernando Carlos Maletti, obispo de Merlo-Moreno

Merlo, 2 de julio de 2013

Soy Fernando Carlos Maletti, tengo sesenta y cuatro años y hace doce soy obispo —primero de San Carlos de Bariloche y, desde este año, de la diócesis de Merlo-Moreno—. Soy oriundo de Buenos Aires y sacerdote del clero secular de dicha arquidiócesis.

Ingresé al seminario en 1961 cuando tenía once o doce años, como era antes, que se entraba al Seminario Menor y se hacía el secundario interno en el seminario. Con mi familia vivíamos en el

campo y esta decisión mía fue muy acompañada por mis padres, dejando en las manos de Dios ese desgarrón que significaba que uno de sus siete hijos, el sexto, partiera para el seminario, tan jovencito.

Luego de trece años de seminario, me ordené sacerdote a los veinticuatro años, el 24 de noviembre de 1973. Es decir que me ordené sacerdote en el tiempo de Isabelita y fui diácono en la llegada de Perón.

Perón murió en 1975 cuando yo ya tenía año y medio o dos años de sacerdote, y en 1976, cuando comenzó la dictadura militar del general Videla, yo estaba en mi tercer año de sacerdote y ya estaba en una parroquia.

Mi etapa del seminario estuvo muy marcada por el posconcilio reciente y se vivía toda una renovación conciliar como una gran revolución en la Iglesia y de la Iglesia para con la sociedad. En la década de 1960, cuando era seminarista en Villa Devoto, fue el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Los impulsores de este movimiento eran sacerdotes muy cercanos en el seminario, entre ellos: Vernazza, Botán, Ricciardelli, Mugica, Mayol —que después dejó el sacerdocio— y otros como Domingo Bresci que junto con Botán —que está muy enfermo—, son los únicos sobrevivientes de este grupo. Domingo Bresci es actualmente asesor del secretario de Culto de la Nación, el licenciado Guillermo Olivieri y sigue ejerciendo el ministerio sacerdotal, como párroco en una parroquia de Saavedra.

Surgió, también ese año, el trabajo visible de los sacerdotes en las villas, con la figura del padre Mugica, por un lado, y el ex sacerdote Mayol, por el otro. Ambos contaban con una exposición mediática muy importante y se vivía una gran polarización en el seminario: así como en la liturgia estaban los que les gustaba la guitarra en las misas y los que les gustaba el órgano formando dos grupos ideológicos, lo mismo ocurría con el tema de la aceptación o no del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Del otro lado había sacerdotes muy encolumnados con una línea más tradicional, liderados por el padre Julio Meinvielle. De hecho, el arzobispo coadjutor de Buenos Aires en 1967, 1968 y 1969 hacía debates entre los padres Julio Meinvielle y Carlos Mugica con hinchadas de sacerdotes de un lado y del otro que hacían preguntas y después terminaban la jornada en un almuerzo comunitario, donde todos eran amigos. Ahí se hablaba de los grandes temas como: el sacerdote y la política; el sacerdote y el celibato —porque estaba todo

mezclado—; el sacerdote y la liberación; si en las estructuras era bueno o no el uso de las armas para cambiarias, etc.

Cuando sucedió el secuestro y asesinato del general Pedro Eugenio Aramburu, se involucró a un sacerdote del Tercer Mundo, el padre Alberto Carbone, y se lo metió preso. A un sacerdote que es miope de vista se lo acusó de haber escrito los volantes en su máquina de escribir, teniendo en cuenta que Carbone era el asesor de la JUC (Juventud Universitaria Católica) y de la JEC (Juventud Estudiantil Católica de los secundarios) donde algunos estaban encauzados hacia los que alentaban la subversión que nacía de un grupo de jóvenes de Iglesia, particularmente de la Acción Católica, como si fuera este un semillero de la guerrilla.

Ese fue un poco el contexto de mi seminario donde estudiábamos y rezábamos mientras se vivía mucha tensión entre dos Iglesias, por decirlo de algún modo: la de derecha y la de izquierda. Estaban las personas con rostro, con nombre y apellido que respondían a una u otra cosa.

Esta polarización se veía también en el estudio de la teología con los padres Gera, Tello y Mascialino —escriturista que después dejó—, por un lado, y otros profesores más clásicos, más tradicionalistas, por el otro.

Terminé el seminario en 1972, me ordenaron diácono en marzo del 73 y me enviaron a la parroquia Nuestra Señora de Montserrat (en Av. Belgrano y Lima). El párroco era el padre José Manuel Lorenzo, que después fue obispo auxiliar de Buenos Aires y obispo de San Miguel y, como tal, falleció hace unos años.

En la parroquia de Montserrat había un grupo peronista de derecha muy fuerte que respondía a la línea de Vicente Solano Lima. Eran varias familias, entre ellas, la de los Abal Medina, y estuvimos muy cerca cuando lo mataron a Fernando, que estaba en Montoneros y a quien se lo acusó, entre otras cosas, del secuestro y asesinato del general Pedro Eugenio Aramburu. También de esa familia era un joven recién casado Juan Manuel Abal Medina, el padre del actual jefe de Gabinete de la Nación. Yo bauticé a uno de sus hermanos.

Los padres estaban muy dolidos con lo que había pasado con su hijo Fernando con quien no estaban ideológicamente de acuerdo pues ellos eran una familia de derecha, no de izquierda. Juan Manuel Abal Medina, por su parte, padre del actual jefe de Gabinete, había comenzado sus funciones como secretario general del Movimiento

Nacional Justicialista, que en aquel momento era la rama política del movimiento y que, junto con la rama sindical —con Rucci—, trajeron a Perón.

Yo era más amigo de Mario Abal Medina, que era el presidente arquidiocesano de los jóvenes de Acción Católica y, a su vez, muy activo en la Parroquia de Montserrat. Era un muchacho más tradicional, le gustaba el latín, el incienso y todas esas cosas, o sea que la familia era muy variada y muy marcada ideológicamente. Si bien la hermana, Marita, era la presidenta de Acción Católica de las jóvenes, algunos de sus hijos se fueron desvinculando de la Iglesia como institución para meterse en política: uno en los Montoneros y antes en el PJ, y otro en el oficial movimiento Nacional Justicialista. Los otros hijos eran más religiosos, más espirituales pero también con una mirada peronista, más de la línea de Guardia de Hierro. Así que de la mano de ellos me tocó ser diácono en el Tedeum de 1973, donde estuvo el general Perón y allí lo saludé por primera vez.

Cuando me ordené sacerdote, en 1975, seguí unos meses en Montserrat y en 1974 mi primer destino parroquial fue Nuestra Señora del Carmen en Villa Urquiza. Ahí éramos tres sacerdotes: el párroco, padre Carlos Ramón Reggiani —tío de Osvaldo Reggiani, que era párroco de la Catedral de San Isidro—; el padre Tomasián, que tendría alrededor de cuarenta años, y yo que tenía veinticuatro. Era una parroquia con un importante movimiento juvenil.

Sucedí como vicario parroquial para el trabajo con los jóvenes a monseñor Raúl Rossi, que después fue obispo de San Martín y que falleció hace unos años. Había alrededor de cuatrocientos jóvenes; parecía más una ciudad universitaria que una parroquia. Era *la belle époque* de la pastoral juvenil, donde muchos jóvenes entraban en la Iglesia porque no había posibilidad de participar en otros cuadros donde ya comenzaba a vivirse tanta desconfianza. Esto sucedía en pleno gobierno de Isabelita, quien mandó, desde la democracia, a aniquilar a la subversión. O sea que el mandato hacia las Fuerzas Armadas fue durante una democracia.

La parroquia del Carmen de Villa Urquiza (en Triunvirato y Cullen) tenía un colegio parroquial y además atendía dos colegios más, uno de chicas (Beata lmelda) y otro de muchachos (Sagrada Familia). Por el vicario parroquial pasaban muchos jóvenes y sus familias. Ya se vivía esta tensión y miedo de los papás y mamás que se ocupaban mucho de sus hijos y que, por lo tanto, tenían serias reservas acerca de lo que se hacía en la Iglesia, en el movimiento juvenil, en los campamentos, en los temas que trabajábamos en los

grupos, los encuentros, los retiros, a quiénes invitábamos a dar charlas, etc.

Había un gran temor que surgía de identificar (muchas veces equivocadamente) a los curas jóvenes con los tercermundistas y temían que estuviéramos lavándoles la cabeza a sus hijos. Ciertamente ya se percibía —en la imagen y en la realidad— que los cuadros de los jóvenes Montoneros y de Juventud Peronista se nutrían de jóvenes de la Iglesia. Eso es verdad, porque en el fondo la Iglesia siempre propone la inquietud social, como corresponde, en una mirada de la realidad. Después muchos caían en estos grupos que propiciaban la violencia.

El padre Clemente Tomasián, visitando a un enfermo, se muere de un infarto y enviaron para reemplazarlo al padre Pablo Gazzarri, que actualmente está desaparecido.

Pablo Gazzarri era un sacerdote un poco mayor que yo. Tendría veintiocho-treinta años, trabajaba mucho con los jóvenes y estaba muy identificado de alguna manera con quienes se habían alineado en la actividad política. Es importante recordar que en esa época la actividad política era sinónimo de activismo y activismo era sinónimo de que estabas en el mal camino. Entonces el padre Gazzarri siempre fue muy cuestionado por la feligresía. En la parroquia había mucha gente de la policía y militares y Gazzarri venía en un camino de un gran compromiso social y político como sacerdote.

En ese momento, el arzobispo de Buenos Aires era el cardenal Juan Carlos Aramburu. Los que éramos compañeros del seminario nos reunimos con el padre Gazzarri una o dos veces, pidiéndole que saliera de esos grupos o se fuera del país, pero que no siguiera adelante con esto. Él estaba muy convencido y siguió adelante hasta que el cardenal Aramburu le aceptó un pedido de pasarse a los hermanitos de Charles de Foucauld y a los tres días, es decir, cuando dejó de estar tutelado por el paraguas protector del arzobispo de Buenos Aires, fue secuestrado, desaparecido y nunca más apareció. Esto sucedió el 27 de noviembre de 1976 cuando ya había asumido Videla.

Lo que sucedió con Pablo Gazzarri fue un duro golpe y ahora sabemos que lo asesinaron. Fue muy poco mencionado como desaparecido porque él acompañaba a los muchachos de corte más bien trotskista —no de corte peronista— que estaban encolumnados en grupos como el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo). Cuando lo secuestraron a Gazzarri era el aniversario de su ordenación

sacerdotal. Fue compañero de seminario de obispos como Héctor Aguer y creo que también de Antonio Marino. Yo era de un curso o dos más abajo, era un poco más chico y fui compañero del obispo Frassia, por ejemplo.

El 1º de agosto de 1976, dos meses antes de la desaparición de Gazzarri, que fue en noviembre, había estallado la bomba en los palotinos —en Belgrano, cerca de la Parroquia del Carmen—. Nos avisaron al párroco y a mí, después de misa, a eso de las 8:30 de la mañana. Un laico me llevó a la Iglesia y allí pudimos observar los tres muertos —eran cinco, pero nosotros vimos tres—. Pudimos observar también el cartel que decía el porqué de esa represalia.

Vi bien clarito el cadáver de Leaden, de Duffau y de Barbeito. Los otros dos estaban en otro lado, no los vi. Esa noche cuando volvimos a la parroquia, encontramos un mensaje del cardenal Aramburu que nos pedía al padre Carlos Reggiani y mí que esas noches no durmamos en la parroquia porque los próximos podíamos ser nosotros, dado que habíamos «apañado» a Pablo Gazzarri. De hecho después, investigando un poquito, nos enteramos de que el atentado podía habernos tocado a nosotros, los palotinos o a la parroquia Santa María en Saavedra, donde estaba el padre Carlos Bustos, un franciscano desaparecido que era muy compañero de actividad político-social de Pablo Gazzarri.

Carlos Bustos venía mucho a la parroquia del Carmen y charlábamos con él el tema de las villas, de los pobres y cómo había que cambiar la sociedad para que mejore esa realidad de tanta indignidad: «tan pocos con mucho y muchos con tan poco».

Esas noches, hasta que decidimos volver a la parroquia, fueron muy duras. Íbamos a dormir a distintos lugares, a colegios, a casas de familia.

Para el párroco, Carlos Raúl Reggiani, que era una persona mayor de sesenta y ocho o setenta años y que no tenía nada que ver, fue muy difícil sufrir esa presión. Tuvo un ACV después de un llamado telefónico donde amenazaron la parroquia con una bomba y murió luego de estar unos días en el sanatorio.

Durante mi paso por la parroquia del Carmen, durante Montserrat y durante el Seminario era muy cercano a nosotros Carlos Mugica, con quien teníamos encuentros litúrgicos, pastorales y a veces deportivos (jugábamos al fútbol juntos y también íbamos a ver partidos).

En 1975, cuando lo mataron a Mugica, fuimos con el padre

Reggiani y con el padre Lucio Gera al Hospital Salaberry o Santojanni —no recuerdo bien— y vimos el cadáver de Mugica todo baleado. Esta fue mi etapa en la Parroquia del Carmen.

Después estuve doce años como formador en el seminario y allí recibí a muchas familias de la Parroquia del Carmen a las que les había desaparecido alguna persona vinculada con Pablo Gazzarri. Con el obispo auxiliar que residía en Villa Devoto, que en ese entonces era monseñor José M. Lorenzo, hacíamos lo que podíamos para averiguar, pero se nos cerraban todas las puertas, las de los militares y las de los ámbitos del gobierno, que ya en ese entonces era el de las Juntas.

La relación Iglesia-Estado nunca se rompió, como nunca se debe romper, porque nos necesitamos mutuamente. La Iglesia necesita del Estado porque los Estados son los que aprueban planos, los que dan la posibilidad de realizar las obras sociales de la Iglesia y los que te pueden apoyar o no a través de los Ministerios Sociales en emprendimientos de distinto tipo. Es importante también para el bien de la gente y de nuestros fieles: si no hubiera existido la relación Iglesia-Estado en aquel momento, no se hubiera podido hacer todo lo que se hizo para salvar a muchísima gente. En esto los obispos viejos —que quedan muy poquitos— y los muertos han hecho incontables gestiones gracias a la relación Iglesia-Estado.

Lo que es opinable es que, de algún modo, puede haber habido momentos de excesos o de fragilidad en la relación obispos-gobernantes, que no es lo mismo que la relación Iglesia-Estado, que es lo institucional.

Esa es la realidad y eso está escrito. La memoria desde todos los ángulos lo dice y es parcial afirmar que solo hubo una relación obispos-gobernantes (dentro del paraguas de la relación Iglesia-Estado), que solo fuera complaciente con los militares, bendiciendo las armas o haciendo la vista gorda con los desaparecidos, con los secuestros o con los vuelos de la muerte. Eso es mentira, eso no es verdad. Es mucho más lo que la Iglesia ha hablado en referencia a todo esto, quizá muchas veces tímidamente, pero habló cuando no hablaron ni los políticos, ni los periodistas, ni los sindicalistas que después hablaron. En ese momento todos estaban debajo de la cama.

La única que podía hacer algo era la Iglesia que hizo lo que pudo desde la mentalidad de esa época, donde todavía no estaba clara la teoría de los dos demonios, ni que era tan mala la violencia del Estado como la violencia de la guerrilla. Muchas veces se veía como única salida para derribar a la guerrilla, como pensaba el régimen militar,

utilizar los mismos métodos que usaba la guerrilla para hacer sus atentados y demás. Esto y el silencio han sido un gran error, pero nunca complicidad, porque la Iglesia habló. Y muchas familias golpeaban las puertas de los obispados, de las parroquias, de los colegios religiosos, para recibir ayuda.

Recordemos que a los colegios religiosos iban los hijos de unos y otros, hijos de los militares, hijos de empresarios importantes o hijos de gente de campo, de familias tradicionales de la Argentina o de gente «paqueta», pero también iban familias que tenían un hijo en la guerrilla. Entonces los problemas estaban interactuados.

Yo fui testigo de cómo actuó el cardenal Juan Carlos Aramburu como arzobispo de Buenos Aires y sus obispos auxiliares frente a esta situación.

Muchos obispos se compraron la imagen que vendió el régimen militar de que eran católicos comprometidos. Eso es verdad, pero hay que contextualizar en la época: era impensado que quien comulgara y fuera a misa diaria pudiera hacer lo que después supimos que hicieron.

Realmente no creo que los gobernantes hayan mandado a matar como se mató, sino que las células que se organizaron actuaban independientes entre ellas y entonces hicieron lo que hicieron. Obviamente está la responsabilidad y los juicios que se hicieron —que es bueno que se hayan hecho—, dejando de lado si son juicios justos o no, pensando en la cruel realidad actual de muchos representantes de aquella época que hace años que están en juicio. Están envejeciendo y muriendo, humillados en la cárcel sin que hayan tenido un dictamen.

Por eso lo de hoy parece más bien una venganza que una mirada de Justicia con mayúscula.

La Conferencia Episcopal Argentina tiene un libro muy grande de documentos publicados en esta época que ya es conocido y en noviembre del año pasado elaboró una declaración acerca de lo ocurrido en la década de 1970 de la cual yo fui uno de los redactores junto con monseñor Arancibia y monseñor Lozano.

Es cierto también que hubo algunos obispos que, a título personal, se casaron excesivamente con los regímenes. No los voy a nombrar porque están muertos, pero ciertamente los hubo. También habría que ver lo que hicieron muchos capellanes militares, a nivel personal, no institucional, dentro de los cuarteles: lo que decían, cómo

acompañaban, y si obedecían más a la represión que a una búsqueda de la justicia.

La Iglesia tuvo un arco ideológico muy grande porque es la sociedad de inclusión más importante de la historia. No deja afuera a nadie. Cuando hablamos de la lglesia, no hablamos de los obispos, que somos solo una partecita y que tenemos una responsabilidad pero no toda. Así como a muchos políticos, se le divide o insubordina gente y no pueden emparejar las decisiones de cada uno de sus subalternos; lo mismo pasa con la Iglesia, con mucho mayor ardor porque existe lo que es la libertad. Cuando alguien tiene una tarea y una misión, la hace lo mejor que puede y no hay una «Gestapo» dentro de la lglesia controlando lo que hacen los demás. Por eso tiene un arco de pensamiento y de prácticas muy grandes y de ahí que también, en la Iglesia, puede existir por un lado la teología de la liberación y por otro, organizaciones ultra derechistas conviviendo.

Tampoco tenemos que caer en el engaño de los que no han hablado de sí mismos como corporación y se la pasan hablando de la Iglesia: muchos políticos, mucha gente de las áreas sindicales y muchísimos periodistas. Es muy fácil hablar cuando ya pasaron las cosas.

Es hermoso ver, por ejemplo, el testimonio de monseñor Jorge Lugones, actual obispo de Lomas de Zamora, que tiene un hermano desaparecido y que estuvo con su mamá cuando llegaron las fuerzas a llevarse a su hermano al que nunca más vio. Después de treinta años le trajeron en una urnita los huesos de su hermano y lo contaba con llanto.

Y así hay otros testimonios de obispos, de sacerdotes y de laicos. También hay que reconocer que, lamentablemente, hubo un laicado en la Iglesia católica, muchas veces empresarial, otras veces del ámbito de lo rural, o de mesas de dinero, que no se jugó por nada. Hay muchísima gente así, que de alguna manera se siente perteneciente a la lglesia y practica la cordial pertenencia, mediante la misa dominical, la comunión, etc. y pudiendo haber hecho algo, no lo hizo. Sin embargo, también hubo muchísimos cristianos, laicos, religiosos, religiosas, sacerdotes, obispos que han hecho muchísimo por salvar gente, por ayudar a gente, a veces, a salir del peligro y muchas otras veces a cuidar la espalda de personas que estaban muy metidas para salvarlas de ser desaparecidos o arrojados en los vuelos de la muerte.

También creo que en la vuelta a la democracia la Iglesia no

acompañó suficientemente. Sí lo hicieron algunos obispos como Jaime de Nevares, Jorge Novak, Miguel Hesayne, Alberto Devoto, monseñor Iriarte, monseñor Zazpe.

No acompañó con la altura suficiente a una democracia que quiso hacer memoria con justicia para poder lograr la comunión nacional, porque si uno mira hacia atrás, esa primera democracia no quiso revancha sino verdad. De ahí el *Libro de la Memoria* , del cual participó también mucha gente de la Iglesia. La lglesia institución acompañó con algunos documentos, quizá tenues, pero acompañó, quizá no lo suficiente; hay que reconocerlo.

También muchos eclesiásticos y católicos no eclesiásticos hicieron un gran aporte acercando datos y yendo como testigos a los juicios para que se supiera y se conociera la verdad que después llevó también a distintas circunstancias de olvido, de nunca más.

Temas como el punto final, que no eran ideas descabelladas o quizá sí, se hicieron de un modo apurado, apresurado, pero que tenían un sentido. Y hoy por hoy, en este revanchismo que se está viviendo, somos herederos de no haber sido firmes, quizás en aquellos gestos que se podrían haber hecho mucho mejor.

Cuando empezó la democracia en 1983, yo estaba como formador en el Seminario en San Isidro donde escuchamos el «Felices Pascuas» de Alfonsín, luego de aquel famoso levantamiento que hubo.

Quizá no se tuvo el coraje de sostener la democracia. De todos modos, todos los golpes que vinieron luego fueron dentro de la democracia. Fue un terrorismo de Estado en la democracia. Sin muertes físicas, pero con muertes políticas y de la buena fama de mucha gente.

6. Testimonio de monseñor Néstor Hugo Navarro, obispo emérito del Alto Valle de Río Negro

Buenos Aires, 16 de agosto de 2013

Situación de la Iglesia de Bahía Blanca en la década de 1970-1980

Voy a hablar de hechos dolorosos sucedidos en Bahía Blanca, entre 1970 y 1980. Fue un tiempo difícil vivido en nuestro país. Momentos dolorosos para mucha gente, instituciones y la Iglesia en particular. La Iglesia era bastante cuestionada en muchas partes, al pensar que podía haber ayudado más a la gente sufriente.

Bahía Blanca era una ciudad con muchas instituciones militares. Allí se encontraba el V Cuerpo de Ejército —el más extenso: va de Bahía hasta el final del país—. También estaba en pleno vigor Puerto Belgrano, que era el asentamiento natural de toda la flota de mar y poseía una Base Aeronaval; además estaba la Prefectura Zona Sur, la Policía Provincial, la Policía Federal. Por eso, me parece no exagerado decir que en aquellos tiempos, época del preproceso y del proceso instalado en 1976, era una ciudad que estaba muy «militarizada». Y, además, en ese momento era muy duro todo el aspecto ideológico que se transmitía a través del diario local y de los medios de comunicación en general. Eran tremendos. Yo anoto aquí, a modo de ejemplo, algo que apareció en el diario local *La Nueva Provincia* : «Que alejen de las filas del clero a esos falsos profetas que difunden su nefasta prédica desde los propios seminarios, universidades, movimientos y grupos católicos».

Era una crítica muy fuerte, muy cortante, permanentemente, hacia lo que se llamaba la Iglesia tercermundista. En ese ambiente todo lleno de militares, que alguien tirara un buscapié, era como un misil. Era sospechoso de algo peligroso.

Me ordenaron sacerdote a fin de diciembre de 1968. Y gracias a Dios, en el 69 a principios del año pastoral, me pude incorporar a un grupo de sacerdotes, que se reunían todos los viernes en una casa de religiosas que se llamaba, y aún se llama, «La Pequeña Obra». Incorporarme a ese grupo de excelentes y experimentados sacerdotes, fieles a la Iglesia, fue para mí un regalo de Dios, porque yo recién me había ordenado y no solamente me insertaba en la Pastoral, sino que me daba la oportunidad de compartir con ellos una misma línea homilética. Preparábamos las homilías y conversábamos sobre cuestiones de interés pastoral. Nos quedábamos a almorzar allí y para nosotros era un gran encuentro muy fraterno, y en el caso mío particular, de muchísima utilidad. Allí había varios sacerdotes que después fueron desapareciendo del lugar que solían frecuentar.

Uno de los que integraba ese grupo de reflexión era el padre Segovia, que era secretario canciller del Arzobispado, otro el padre Benito Santecchia, un gran teólogo salesiano. Estaban además otros sacerdotes, el padre Baudry, párroco de la Iglesia de Lourdes, pero que dejó después de un tiempo el grupo, y dos salesianos más, los padres Stochetti y Barreto, todos, como dije antes, excelentes sacerdotes. Ese era el elenco estable. A veces se agregaba algún otro por un tiempo.

El padre Santecchia, el padre Barreto y el padre Biancucci, que también era salesiano, tuvieron que irse de Bahía Blanca. Finalmente

habíamos quedado de aquel grupo de reflexión, el padre Segovia y yo. Hasta que el padre Segovia también se tuvo que ir, y yo también tuve que irme. Pero yo, después de un tiempo, pude regresar a Bahía Blanca; los demás volvieron ocasionalmente.

Ahora, para situar cómo se fue desarrollando en Bahía Blanca, lo que hemos llamado «tiempo difícil», hay que comenzar diciendo que la «cosa» empezó en 1970, en Punta Alta, la ciudad que está a la salida de Puerto Belgrano. En Punta Alta, que en aquel entonces tenía unos 70.000 habitantes, vivían los padres Hugo Segovia y Miguel Sarmiento. El padre Segovia era secretario del arzobispo y a la tarde regresaba a la casa de su mamá con quien vivía, casa que era de ellos. El papá, que era militar, ya había muerto.

Un día en la Parroquia María Auxiliadora de Punta Alta, antes de la misa del domingo, volantearon la ciudad, denunciando a los sacerdotes mencionados, como que ellos les cambiaban la mentalidad a los jóvenes, haciéndolos subversivos. Los dos sacerdotes eran gente muy buena. El padre Miguel Sarmiento, después de un tiempo, terminó dejando el sacerdocio.

La firma de esos panfletos era MAC (Movimiento Anticomunista). Ese domingo, un momento antes de comenzar la misa, un fiel que ingresaba al templo para participar de la misa alcanzó a ver la volanteada, y subiendo a su coche los persiguió para ver quiénes eran, y se sorprendió que el auto entrara en la Base de Puerto Belgrano como «pancho por su casa». Así quedaba clarísimo de dónde procedían los que había volanteado.

En 1971, en una parroquia de la periferia, Nuestra Señora del Carmen, situada en el barrio Sánchez Elia —la llamaban la Iglesia de La Loma, porque estaba a una altura mayor que el centro de Bahía—, estaba el padre José Zamorano, un excelente sacerdote —murió el año pasado en España—, que tenía áreas de trabajo muy difíciles. La Juventud Universitaria Católica, la Juventud Obrera Católica, la Juventud Estudiantil Católica, y además un gran trabajo barrial. Es decir, estaba muy expuesto.

En ese 1971 se produjo la primera intromisión en su casa. El templo parroquial estaba en una cuadra arriba y en la manzana siguiente, donde estaba la casa parroquial. El 13 de agosto, un dirigente Scout, que era de profesión militar, entró en la casa parroquial a hablar por teléfono. En ese momento irrumpen dos militares o policías de civil para mirar todo, diciendo que sospechaban del lugar. A este dirigente Scout, su actividad en la parroquia le costó

su permanencia en Bahía Blanca, pues al poco tiempo fue trasladado a Trelew. Tan fuerte fue este hecho, porque nunca había pasado en Bahía Blanca, que el arzobispo, monseñor Germiniano Esorto, concelebró en esa parroquia una misa de desagravio con el párroco y algunos otros sacerdotes. Sin embargo, al poco tiempo se allanó oficialmente la casa. Estuvieron durante cinco horas, durante las cuales el arzobispo monseñor Esorto permaneció allí, se puso firme y eso ayudó a parar un poco la cosa.

El domingo 11 de octubre de 1971, cuando celebraba misa en la Iglesia Catedral el padre Duilio Biancucci, salesiano, se levantaron tres personas durante la homilía; dos de ellos eran militares, y lo interrumpen diciéndole: «Padre, vinimos a oír misa, no a escuchar política». Y no lo dejaron seguir hablando. El padre rezó el Credo y siguió la misa. Ese era el clima que se vivía.

En diciembre del 72, otra vez en la Iglesia Catedral, otras tres personas, interrumpen la homilía a otro sacerdote salesiano, el padre Barreto, argumentando los mismos motivos que el caso anterior. Es que había que decir lo que ellos querían escuchar.

Yo en ese momento era director de Cáritas Arquidiocesana, desde 1969. En 1972 se hizo el Encuentro Nacional de Cáritas y el de la Región Sur, en Bahía Blanca, que abarcaba desde Buenos Aires hasta todo el sur.

Cáritas de Bahía tenía una gran cantidad de jóvenes, muy movedizos. Recuerdo que a la gente que vino de Buenos Aires le impresionó la cantidad de jóvenes. Nosotros teníamos una premisa que era el trabajo como modo de ingresar los recursos a Cáritas, y muchas de esas tareas las realizaban los jóvenes. Contábamos, además, con muchos asistentes sociales.

En 1973 se produce el golpe del general Pinochet en Chile. Una gran cantidad de refugiados chilenos pasan a la Argentina. A pedido de ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) se empieza a atender a estos refugiados y el arzobispo me designa a mí para trabajar en su favor. Era un trabajo bastante ecuménico porque había también un pastor de la Iglesia metodista. Teníamos que ir a verlos, porque muchos de ellos estaban presos. Y cuando íbamos con el pastor nos preguntaban: «¿Ustedes también defienden a subversivos?». Todo incrementaba la sospecha.

A su vez, en 1974, daba clase en un Instituto terciario salesiano, el Juan XXIII. Daba Doctrina Social de la Iglesia.

Durante estos años en Bahía se escuchaban bombas casi todas las noches. Parecía una reyerta entre facciones distintas. En 1975, el 20 de marzo, un grupo subversivo, no sé qué identificación tendría, mató a un subcomisario cuando estaba por entrar en su casa.

En esos duros momentos, donde algunas noches aparecía alguna persona muerta, hacía que me preguntara a mí mismo: ¿a quién matarían esa noche? Porque cuando caía uno de un lado, después caía alguno del otro. Esa mañana del 21 de marzo de 1975, antes de salir a mis actividades, escuché en el noticiero de la radio que a la madrugada habían matado al padre Carlos Dorñak, del Instituto Juan XXIII. No lo podía creer. Era director del coro y no tenía absolutamente nada que ver con nada que se refiriera a la política. Además, era una persona de una gran mansedumbre.

¿Qué había pasado? Habían entrado a buscar al padre Benito Santecchia, que ellos lo imaginaban el ideólogo de todo lo malo que ocurría. Pero equivocaron la persona que buscaban y mataron al padre Dorñak. El fondo de la casa donde vivían los profesores del Juan XXIII daba a la Policía Federal. Cuando intentaron entrar por la ventana del padre Santecchia, este se despertó y gritó: «Policía, policía», y él salió para esconderse atrás. El padre Dorñak, que dormía en otro cuarto, sintió el ruido, se asomó y entonces al entrar lo mataron a él. Luego prendieron fuego la casa. Cuando desde el Colegio llamaron a la Policía Federal, les contestan que no tenían jurisdicción allí. Llamaron entonces a la Comisaría 2ª, y les respondieron que no tenían patrullero. Los que sí vinieron fueron los bomberos, que apagaron el fuego y anunciaron que dentro de la casa había una persona muerta.

Esa misma noche mataron a dos personas más. A un muchacho joven y a una mujer. Fueron también a buscar a una hermana que era directora de un colegio católico, en las afueras de Bahía Blanca, y que además trabajaba en relación con Cáritas, pero no la encontraron porque estaba haciendo un curso para docentes en La Plata. Por eso se salva. En definitiva, en esa noche, en distintos lugares de la ciudad, mataron a tres personas. El nombre de esta hermana era Norma Gorriarán, nada que ver con Gorriarán Merlo, que no era familiar suyo ni lo conocía, pero el apellido no la ayudaba. Fue muy perseguida.

Así la cosa se iba complicando tantísimo. Yo entonces le presenté la renuncia de Cáritas al arzobispo —ya no era monseñor Esorto, sino monseñor Jorge Mayer—. Me pareció conveniente renunciar, porque la cosa venía muy mal contra la gente. El arzobispo, pienso que con buen criterio, me la acepta. Yo la dejé en manos de él. No le puse ni indeclinable ni ninguna de esas cosas, pero consideramos que era lo

mejor. Y para que me recibieran en otra parte, porque él estaba preocupado por mi seguridad, el arzobispo me dio un papel muy conceptuoso, para que adonde fuera me recibieran bien. Entonces, dejé Bahía Blanca y fui a la Diócesis de Lomas de Zamora, donde su obispo, monseñor Elso Collino, me recibió.

El 30 de abril del 75 pusieron una bomba y quemaron la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen, que ya antes habían allanado. El padre Zamorano, gracias a Dios, no estaba allí, porque para protegerse iba a dormir a casa de una familia.

Ese mismo día habían ido por segunda vez a buscar a la hermana Gorriarán que era directora del colegio del muy pobre y humilde barrio Villa Nocito, de la periferia de la ciudad. No estaba la hermana y encontraron durmiendo en el colegio a un matrimonio chileno que vivía en el barrio donde estaba la escuela de esta hermana, porque les habían quemado la casita. Y la hermana les había permitido que durmieran en la escuela. Cuando la fueron a buscar y no la encontraron, tomaron al hombre que estaba allí con su mujer y le pegaron para que dijera dónde estaba la hermana. Por supuesto que él no lo sabía. Lo dejaron todo ensangrentado, le habían pegado por todas partes. Enterado de esto, el arzobispo me dijo: «Andá a Buenos Aires y decile a la hermana que no venga hasta que yo le diga». Eso es lo que hice. Presenté la renuncia a Cáritas pocos días después: el 8 de mayo y el 15 me fui a Buenos Aires. El año 1975 fue muy duro, el año anterior a la llegada de los militares al Gobierno nacional.

Después de un tiempo de estadía en Buenos Aires, me había quedado sin plata, debido a la brutal devaluación que vino por el llamado «Rodrigazo». Entonces, me vi en la obligación de pedirle al arzobispo autorización para volver a Bahía Blanca. Primero se resistió, pero poco tiempo después insistí y me autorizó a regresar. Me dijo que me encargara de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Me sorprendió que me enviara allí, porque era la parroquia que había sido allanada y luego quemada por la explosión de una bomba. Pensé que había escuchado mal. Por eso, me atreví a decirle: «Monseñor, pero está quemada». Me dijo que durmiera en el Seminario y que atendiera a la gente de la parroquia que estaba sin cura desde que el anterior sacerdote había tenido que irse de la ciudad. Bueno, allí fui el domingo 17 de agosto de 1975. Monseñor Mayer fue a ponerme en posesión y en su homilía me agradeció que yo hubiera aceptado hacerme cargo de la llamada «Iglesia de la Loma». Creo que eso de ir a darme posesión de la parroquia y lo que dijo, me salvó la vida. Algunos pensaban que yo era el que había elegido esa parroquia.

En los primeros tiempos de estar allí, celebraba la única misa que había a las nueve de la mañana. Eso me permitía cumplir con la Parroquia Nuestra Señora de Luján, a la que iba, prácticamente desde que me ordené, a celebrar la misa de las once.

Por fin, todo parecía haberse tranquilizado un poco más, pensaba yo. Pero me equivoqué. Cuando mataron a monseñor Enrique Angelelli (4 de agosto de 1976), al día siguiente aparece un panfleto hecho con letras de diarios y de revistas —lo vi cuando me lo mostró el arzobispo— dirigido al párroco Arsenio Koenig, firmado por el «Comando Juan Malina», donde me acusaban de recibir dinero de Cuba. Yo ni siquiera conocía Cuba y todavía no la conozco, ni a ningún cubano. En el panfleto le decían al párroco que, si él no me sacaba, ellos mismos se iban a encargar de hacerlo. Entonces el párroco con mucho sufrimiento y miedo de que me pasara algo, porque era un gran amigo, me dijo que dejara de ir.

Me faltaba decir que, en 1975, el 3 de septiembre, al padre Segovia —éramos los únicos que quedábamos del grupo— le ponen una bomba en la casa. Y en la madrugada del 24 de marzo de 1976, cuando comenzaba el llamado Proceso Militar, es ametrallado el frente de la casa del padre Segovia, donde residía con su madre. Fue su final en Bahía Blanca. Se fue a Miramar, Diócesis de Mar del Plata. De aquel grupo de sacerdotes que nos reuníamos los viernes para preparar las homilías y revisar nuestro trabajo pastoral, quedé yo solo.

Un día de julio o agosto de 1976 veo apoyado en el apoyabrazos del último banco de mi Iglesia, que era muy chica, a una persona que yo no conocía. Me pareció raro. Todavía tenía una sola misa de las nueve, y me quedaba conversando con la gente antes de irme a la misa de once en la Iglesia Nuestra Señora de Luján —todavía no me habían echado de esta parroquia—, donde volví a ver a esta misma persona enfrente, dentro de un coche. Pensaba que estaba esperando a alguien. Luego me subí a mi Citroën, y cuando paro en un semáforo, en el auto que estaba a la par mía estaba este mismo hombre. Lo miré y lo saludé. Pensé que era una casualidad, que la misma persona, que había visto en la Capilla, luego en la calle, fuera para el mismo lado que yo. Después supe que era el interrogador más grande de la llamada «Escuelita», lugar donde se secuestraba y se torturaba a la gente. Se hacía llamar Mario Mancini. Largo tiempo después nos enteramos de que ese no era su nombre. Se llamaba, en realidad, Santiago Cruciani.

Al año exacto del 21 de marzo de 1975, que matan al padre Dorñak, fueron nuevamente a buscar a la hermana Gorriarán. No la

encontraron y se llevaron entonces a la vicedirectora, una excelente mujer, la secuestraron. La tuvieron un día vendada, atada. Gran susto tenía la pobre mujer secuestrada.

Contaba ella después que uno de los secuestradores le hablaba bien —ese juego del bueno y el malo—. El malo le decía cualquier cosa y el bueno la desarmaba, porque era como una caricia en medio del dolor que estás recibiendo. Suena el teléfono de su casa y le dicen: «No te preocupes por los libros —porque le habían sacado libros también, era asistente social—, ya te los vamos a devolver».

Yo no sé si es por el síndrome de Estocolmo, o por lo que fuera, establecieron una relación. Como esta mujer era de mi comunidad, esta persona entró naturalmente en la comunidad, no entró diciendo quién era realmente. Entonces se establece una vinculación con la comunidad y conmigo, de modo natural, como sucede con cualquier otra persona que va a la comunidad. Pero, aunque no conocíamos todo, algunos sabíamos que era del Ejército, y entonces nos cuidábamos de lo que decíamos delante de él. Le preguntábamos por algunas personas detenidas que eran del grupo nuestro, aunque nunca podíamos estar seguros de que decía la verdad o la verdad a medias, y él respondía: «No los tenemos nosotros, los tienen los "húmedos"» —así llamaban a los marinos, porque había mucha competencia entre ellos; donde entraba la Marina, no había ni un cabito del Ejército, y donde actuaba el Ejército, la Marina se mantenía al margen—. En ese 1976 había muchos que no se animaban a decir nada. Todos hablábamos a media máquina, porque todo era cuestión de sospecha… o de muerte. No es una exageración decir que todo era posibilidad de muerte. El arzobispo me decía siempre: «No te olvides de que sos el último de la lista que queda». Se refería a la lista de sacerdotes que tuvieron que irse para salvar la vida.

Mancini, desde febrero o marzo de 1978, fue trasladado a otro lugar y no lo vimos más. Tampoco su mujer, con la que había tenido una hija el año anterior, lo volvió a ver, hasta donde yo puedo saber.

En 1984, ya en democracia, me citaron en Tribunales, porque después Mancini, en el tiempo en que estaba en Bahía, fue a visitar a algunos que fueron secuestrados y ahora habían sido liberadas. Estas personas, a pesar de que no lo habían visto nunca, lo reconocían por la voz. Entonces una de estas personas dice que él le dijo que iba a mi Parroquia del Carmen, lo cual era cierto. Por eso me citan, creo que en febrero o marzo de 1984, para dar testimonio y reconstruir la figura física de Mancini, y para hablar de todos los hechos que habían ocurrido en torno a él y que yo conocía. En la Policía Federal fue la

reconstrucción, ante expertos que habían venido desde Buenos Aires.

En 2011 me vuelven a citar, ahora en el Juicio de la Verdad. Yo fui. Podría haber dado testimonio por escrito, pero preferí ir. Fue una experiencia especial. Me pusieron en un sitio aparte para esperar y me mandaron a una persona, a una psicóloga para que me acompañara, supongo por si tuviera alguna descompensación psicológica. En el juicio, como era de esperar, dije lo que sabía, siempre desde la verdad.

El tribunal que presidía el Juicio de la Verdad, convocaba a la Sala Magna del rectorado de la Universidad del Sur, en pleno centro de Bahía. Allí se hacían los juicios. Al menos en mi caso, todo giró alrededor de Mario Mancini, que ya había muerto. Después de jurar decir la verdad, hice mi exposición y ninguno de los abogados presentes, defensores y querellantes, me preguntó nada, excepto una abogada de la querella, que me pareció preocupada por vincular a la Iglesia con todo lo que había pasado. Me preguntó: «¿Usted recibió instrucciones de la Iglesia?». Quería saber si el arzobispo de entonces, monseñor Mayer, me había dado algún tipo de indicación para hablar o no hablar en esos difíciles años sesenta. Le respondí que no. Siempre quisieron vincularlo al arzobispo con ese pasado, hasta el final de sus días. Monseñor Mayer había muerto en la Navidad de 2010, algunos meses antes de este juicio.

Ahora me parece conveniente decir lo que a mí me parecía del comportamiento de la Iglesia en aquellos tiempos. Dicho todo con amor a la Iglesia y con las limitaciones que suponen una interpretación individual.

En primer lugar, me parece que había algunos sacerdotes que tenían una cierta afinidad con los militares y no registraban bien lo que estaba sucediendo. Esto me parece que es así, porque se había instalado una especie de eslogan que decía: «Algo habrán hecho para sospechar de ellos o detenerlos». Pero el grupo de sacerdotes que tuvo que irse y los que quedamos, hicimos todo lo posible y bueno para ayudar a la gente sufriente.

Por el otro lado, aquí en Bahía Blanca, aun la persona más sospechada, el padre Santecchia, que para ellos era como el demonio, nunca propulsó la violencia. Al contrario, la gente más comprometida, los jóvenes con todo el ardor que tenían querían hacerse escuchar, por sí mismos, sin que nadie los impulsara iban a las manifestaciones. Pensaban que manifestándose las cosas iban a cambiar. Y los hombres no cambiamos tan fácilmente, y menos el poder, cualquiera sea: económico, político, etc. Los cambios en bien de la gente llevan

mucho tiempo y mucha gente entrega su vida en pos de eso. La presencia de los jóvenes en las calles se hacía sentir. Cuando había alguna manifestación a favor de los chilenos y en contra de Pinochet, iban todos. Pero no me consta que hubiera incitación a la violencia, no porque no lo sé, sino porque los conocía a todos. El padre Zamorano que estaba al frente de grupos tan difíciles, que no era un grupo de viejitos que está preparándose para tocar el arpa. Era gente que estaba instruida, universitarios, la JUC, que para ningunearla, los universitarios de otras tendencias los llamaban los «cristianuchis». Es cierto que había gente que se comprometía con los movimientos políticos, y quedaban realmente sospechados, pero no porque los curas los mandaban. Siempre en nuestros grupos había gente que tenía participación en la política, sin recomendación de sacerdote alguno.

En cuanto a la Iglesia a nivel nacional, a través de documentos, de declaraciones a favor de la vuelta a la democracia, creo que habló como nadie. En 1981 sacó un documento muy a favor de la vuelta a la democracia.

Lo que a la Iglesia le faltó, me parece, fue algún gesto que expresara su preocupación por lo que estaba sucediendo. Posiblemente había gestos muy privados que yo no conozco. No obstante hubo personas que se jugaron mucho, como los obispos Novak, Hesayne, De Nevares, Angelelli. Ellos estaban siempre a favor de los derechos humanos. Gente que se jugó la *vida,* y quizá no fueron los *únicos.* Es que a veces se sentía esa presión de que *si* hablaba *demasiado* podía jugarle en contra a la gente que estaba detenida.

En fin, quizás algunos sintamos que no hizo todo lo que se podía hacer; pero creo que muchos hicieron algo en favor del hermano que estaba sufriendo. Por eso, quizá muchos, se sientan identificados con el personaje central de la película *La lista de Schindler* , cuando después de haber salvado a más de mil cien judíos de una muerte segura, él termina llorando porque no pudo salvar a más personas. Si fue así, pedimos perdón al Señor.

Para terminar mi declaración, quiero dar los nombres de los muertos y/o desaparecidos vinculados con Cáritas directamente y con quienes pertenecían a otras comunidades religiosas, pero tenían alguna relación de trabajo o amistad con nosotros. Eran todas personas muy queridas para nosotros.

NÉSTOR GRILL. Fue alumno mío en el seminario que funcionaba como colegio y voluntario de Cáritas, trabajaba en el mimeógrafo, hacíamos copias con sténciles de apuntes que vendíamos a los

estudiantes. Tendría veintiuno o veintidós años cuando desapareció. Fue el 4 de noviembre de 1976. Esa noche jugaba Argentina dirigida por Menotti y estaba entrenando para el Mundial que después se ganó. Fue a la cancha con su papá. Cuando llegaron a la casa, fueron a buscarlo personas desconocidas y se lo llevaron. Algunos decían que lo habían llevado a Puerto Belgrano, posiblemente a un lugar que se llamaba Batería, porque había allí una antigua batería. Les dije al papá y a la mamá si podíamos subir al coche para hablar de Néstor, porque no quería hablar en la casa. Me comentaron que ellos habían ido a Puerto Belgrano y allí les habían dicho que era mejor no intervenir, porque como era un muchacho tan bueno, posiblemente lo habían llevado los montoneros. Entonces les dije, basándome en el rumor que me había llegado, que por qué no preguntan de vuelta, porque a lo mejor no se lo habían llevado otros y lo tenían allí. Los padres no querían, porque tenían miedo que si intervenían podían complicar las cosas. El papá murió al poco tiempo y la mamá no salía esperándolo, tan es así que cuando salía a hacer las compras dejaba un cartelito en la puerta: «Néstor mamá fue a la verdulería, si llegás esperame». Néstor nunca más apareció, ni se encontró el cuerpo.

EDUARDO RICCI. Era scout de la comunidad de Hermanas de la Pequeña Obra, también trabajaba en el mimeógrafo. Fue a estudiar Medicina a Buenos Aires, y allí lo detienen y lo matan, si no recuerdo mal el lugar en que sucedió el hecho. Los dos, Grill y Ricci, trabajaban en el mimeógrafo. Y falsamente algunos decían que ellos hacían los panfletos para los montoneros, que después le daban a la gente.

ELSA NOEMÍ PABLO. Fue asistente social de Cáritas, durante cuatro o cinco años, después se retiró de Cáritas y partió para Córdoba, debió ser en el 75 o 76. La secuestraron en 1976. La mataron, pero nunca apareció su cuerpo. Ahora apareció en la lista de los muertos, pero no se pudo recuperar el cuerpo.

MARÍA CLARA CIOCCHINI. Era dirigente guía en la Pequeña Obra y voluntaria de Cáritas, ella distribuía los alimentos. La mataron en lo que se llamó «La noche de los lápices».

DIANA DIEZ. También era voluntaria de Cáritas, la secuestraron el 17 de noviembre de 1976 y, gracias a Dios, a los tres meses la soltaron.

PATRICIA GASTALDI y su esposo HORACIO RUSSIN. Desaparecieron el 2 de octubre de 1976. Ella era asistente social en Cáritas y él era dirigente Scout en la Pequeña Obra. Pero como una vez al mes yo celebraba misa para todo el grupo y ellos tocaban la

guitarra y yo los casé, algunos sábados iba a almorzar con ellos. Patricia fue liberada el 16 de noviembre del mismo año en un camino lejano a Bahía. A Horacio lo mataron y su cuerpo no apareció más.

CARLOS RIVERA. Era preceptor en el Colegio La Asunción que dependía del Arzobispado. Fue secuestrado el mismo día que Patricia y Horacio: el 2 de octubre de 1976 y luego muerto.

DANIEL CARRÁ. Ex alumno del Colegio La Asunción. No trabajaba en Cáritas, pero lo conocía porque yo daba catequesis en el colegio. Fue secuestrado el 26 de diciembre de 1976 y muerto en 1977. Estaba casado y tenía una hija pequeña.

MARÍA EUGENIA GONZÁLEZ y NÉSTOR JUNQUERA. Matrimonio que fue secuestrado el 9 de noviembre de 1976, tenían dos hijos pequeños, pertenecían a la JUC, continúan desaparecidos.

ELI FRERS. Pertenecía a la JUC, era dirigente Guía en la Pequeña Obra, fue secuestrada en enero de 1977 y muerta en La Plata el 21 de abril de 1977. Estos son los que yo conocía directamente.

Por ellos y por su familia, les pido una oración. Gracias.

7. Testimonio de monseñor Oscar Ojea, obispo de San Isidro

Mi tía Susana que murió entrada en años, rodeada del enorme cariño y la veneración de su familia, fue madre de diez hijos. Había quedado viuda muy joven y varios años después sufre la cárcel de un hijo. Estuvo preso en el sur y fue sometido a torturas. En medio de todo esto desaparecen otros dos hijos, ambos primos míos, algo menores que yo. Me contó que hizo gestiones ante Videla, dado que lo conocía mucho por una relación de parentesco y por vivir en la misma ciudad de Mercedes. Videla le dijo que no podía hacer nada, que no estaba a su alcance.

Fue un golpe tremendo para toda la familia, para ella y para el resto de sus hijos, que se habían hecho cargo de los dos hijos del hermano preso y que además vivían la angustia de los otros dos hermanos desaparecidos.

Siendo yo sacerdote y teniendo ella un vínculo muy afectuoso con nosotros, sus sobrinos, me pidió que rezara por sus dos hijos pero que no los pusiera en el memento de los difuntos porque para ella no estaban muertos, no se podía hacer a esa idea.

Cuando celebraba y rezaba por ellos pensaba en el dolor tan

singular de esta tía mía y en esa relación profunda de la madre con el cuerpo de sus hijos. El saber dónde están, el poder ubicarlos, tocarlos, el saber si están muertos, dónde están enterrados, dónde honrar sus restos. Me encontré con un tipo de dolor desconocido para mí e infinitamente superior a todo lo que se podía imaginar.

Esto me hizo pensar que lo más terrible del gobierno militar en la represión fue el haber adoptado los mismos métodos que la guerrilla, es decir, trabajar de un modo celular desde el Estado para que nadie supiera quién había matado a quién. Esta falta de asumir responsabilidades es lo que nos ha hecho tanto mal como país.

No solamente era un NN el que era arrojado al río y el que arroja solo sabe que tira un paquete, sino que también es un NN el que ejecuta, que a su vez ni siquiera sabe quién es el NN que da la orden. Ni siquiera se asumió el fusilamiento después de un juicio sumario, como pasó en otros países. En este caso, alguien se hubiera hecho responsable actuando en nombre del Estado.

Pienso que esta tremenda falta de responsabilidad y de cobardía tienen muchísimo que ver con la indisciplina social que tiene nuestro pueblo, que es un reflejo de la irresponsabilidad de su dirigencia. Este proceder brutal crea en todo el tejido social heridas profundas, decadencia y corrupción.

Otro testimonio que recuerdo es de 1978, el año del Mundial. Era yo vicario parroquial en la Parroquia Nuestra Señora de la Piedad. Se acercó un ex seminarista que me dijo que estaba siendo perseguido y que necesitaba emigrar. Habíamos sido buenos amigos en el tiempo del seminario. Realicé algunas consultas a sacerdotes amigos y finalmente me dijeron que hablara con el obispo auxiliar de Córdoba, monseñor Disandro, los puse en comunicación, aunque para conseguir el pasaje y la visa para Francia, que es el país a donde emigro y vive actualmente, la gestión la hizo la Nunciatura.

8. Testimonio de monseñor Luis Ronchino sdb, obispo de Comodoro Rivadavia

Relación del entonces obispo de Comodoro Rivadavia con los detenidos en las unidades carcelarias 6 y 14 de la provincia de Chubut

Como se puede corroborar en la documentación escrita que se halla en el archivo del Obispado de Comodoro Rivadavia, por la presente dejo formal y explícita constancia de los siguientes hechos referidos a la atención pastoral del entonces obispo diocesano de

Comodoro Rivadavia, monseñor Argimiro Daniel Moure, a los internos de la Unidades carcelarias de Chubut, durante el período de la dictadura militar.

l) Monseñor Moure tomó posesión canónica de la diócesis el 5 de julio de 1975 y, a partir del mes de octubre de ese año, comenzó a recibir correspondencia abundante desde distintos lugares del país y del exterior que solicitaban información sobre la presencia o no de alguno de sus parientes o conocidos en la Unidad 6 de Rawson. Adjuntaban datos como para ayudar a identificarlos. También llegaron cartas de otros obispos de Argentina y de instituciones internacionales con los mismos objetivos.

2) Ante tales requerimientos, monseñor Moure se fue entrevistando con el comandante de la IX Brigada de Infantería, ubicada en la misma ciudad de Comodoro Rivadavia. Encontró siempre favorable acogida. Si podían darle las informaciones requeridas lo hacían; en otros casos ellos mismos admitían carecer de información como para responder a lo solicitado.

3) Como consta por las muy numerosas cartas que se hallan en el mencionado archivo, muchos agradecían luego la información que se les había retransmitido sobre la situación de cada uno.

4) Para poder responder a algunos de esos pedidos, monseñor Moure llegó incluso a entrevistarse con el ministro de Justicia de la Nación en Buenos Aires.

5) Desde 1980 hasta 1984 inclusive, monseñor Moure visitó todos los meses la Unidad 6 de Rawson. Antes de ir comunicaba por escrito a las autoridades de dicha unidad la próxima visita que iba a realizar y el listado de los detenidos con los que deseaba encontrarse personalmente.

6) Durante tales visitas, monseñor Moure celebraba la Eucaristía en dos pabellones y luego tenía los encuentros personales con los interesados, para responder a los requerimientos recibidos o con quienes lo deseasen hacer espontáneamente: nunca fueron menos de diez en cada visita En alguna ocasión llegó a conversar en un solo día con cuarenta y dos detenidos.

7) La visita duraba un día entero, desde la mañana basta la tarde.

8) Incluso monseñor Moure llegó a implementar un sistema por el cual el párroco de la Parroquia María Auxiliadora de la ciudad de Trelew —próxima a Rawson— hiciese llegar algo de dinero a quienes

no tenían familia o no contaban con medios como para poder comprar elementos básicos.

9) En el archivo del Obispado de Comodoro Rivadavia son innumerables las cartas de agradecimiento tanto de los familiares a quienes se enviaban las informaciones requeridas, como también de los mismos detenidos, no solo durante su permanencia en la Unidad 6, sino también algunos de aquellos que fueron liberados.

10) En la ciudad de Esquel, que en aquel tiempo fonnaba parte del territorio de la Diócesis de Comodoro Rivadavia, está la Unidad Carcelaria 14, que también visitó monseñor Moure varias veces, aunque no con la frecuencia de la de Rawson.

De cuanto antecede doy fe por haber visto y ordenado personalmente en el archivo del Obispado de Comodoro Rivadavia toda la abundante documentación mencionada.

Dado en Rosario a los veintinueve días del mes de junio del año dos mil trece. Conste.

9. Testimonio de monseñor Hugo Manuel Salaberry sj, obispo de Azul

Algunas consideraciones sobre un momento dramático de nuestra historia. El tiempo que nos ocupa era singularmente propicio para el compromiso social, político y también religioso. A los jóvenes, entre los que me incluyo, inquietaban los problemas de la sociedad —muchos de los cuales aún hoy subsisten— y ese compromiso gratuito y generoso desde una juventud disponible no se hizo esperar. Reitero los tres ámbitos mencionados: el social, el político y el religioso.

Se podía trabajar bien en los tres ámbitos. Según mi entender, la fractura de este trabajo medianamente aceptado, se produjo luego de la decisión de la fracción política de la juventud de pasar a la clandestinidad. Lo inmediato posterior fue la muerte del Presidente de la Nación, Juan D. Perón. Hasta ahí se podía trabajar bien. Es decir, sin presiones excesivas y algunas opiniones contrarias y cierto disgusto que nunca faltan.

A partir de ese momento empiezan comentarios e intrigas de todo tipo, que había «seguimiento de las personas», «control policial sobre las actividades que se realizaban», «investigación de los grupos habituales de reunión», otros…

Todo comenzó por conocer más a fondo los hornos de ladrillos,

una realidad muy común en San Andrés de Giles, el lugar de mi residencia actual. (Todavía no había aceptado la invitación del Señor ya recibida, a seguirlo en el sacerdocio). Así se conformó este grupo de origen diverso, con amigos inquietos y preocupados por esta realidad social, la desigualdad enorme que había y los deseos de hacer algo más de lo que se hacía. En algunos casos, de hacer algo.

En los hornos de ladrillos la situación era bastante precaria. Las familias —numerosas y buena gente— eran del interior: correntinos, entrerrianos, santiagueños y de otras provincias. Con ellos empezamos a trabajar, siempre sostenidos desde un compromiso religioso y social, participando a su vez de la política.

Primero fueron los centros de alfabetización de adultos: se abrieron dieciocho de estos centros en otros tantos hornos. Como es de imaginarse, enseñar a leer y escribir (de manera básica) a estos hombres y mujeres que no habían participado todavía de un sistema escolar, fue algo verdaderamente gozoso.

A esa altura, los comentarios que nos llegaban o que se instalaban acerca del trabajo eran negativos. Sin embargo, era un trabajo común, social, fecundo, que a mí en particular me hizo mucho bien.

De allí se percibió la necesidad de compartir más estrechamente la vida común de estas personas viviendo al menos un buen tiempo, de la misma manera que vivían estas familias, algunas por cierto, encantadoras. Así se llega a la fundación de una cooperativa de trabajo con gente de los hornos, y varios fuimos a vivir allí con todos ellos en el mismo horno. El respaldo fuerte que recibimos para comenzar este emprendimiento fue de Emaús, esta organización religioso-social creada por el Abbé Pierre. La experiencia fue tan exigente como fecunda y allí pasó un año: 1975.

Luego de este trabajo se arribó a una conclusión que me ha servido para toda la vida: sin estudio no hay promoción humana. La opción entonces fue mantener la Cooperativa pero se hizo necesario llevar a los chicos, hijos de horneros, a estudiar a la ciudad. Se alquiló una casa destinada a tal fin que cumplió la función de pensionado. Mantenida por el trabajo de todos nosotros y el aporte de algunas familias de la comunidad de San Andrés de Giles que apreciaban lo que hacíamos sin hacer caso de los comentarios. Destaco que la opción de la educación como promoción humana y social, sigo sosteniendo hoy, es fundamental. Es cierto que con el tiempo, ahora considero que anterior a la educación es el trabajo constante y bien remunerado. Con el ordenamiento que el trabajo significa para una familia, el paso

siguiente, es el estudio para sus hijos: «Los chicos tienen que estudiar…».

Comenzamos en marzo el año lectivo 1976. En la casa hay cinco chicos de secundaria y una niña de primaria que viven con nosotros. El trabajo consiste en atender todas sus necesidades y el apoyo escolar imprescindible para el normal desenvolvimiento de todos ellos.

En este tiempo y en ese lugar, fuimos permanentemente custodiados con todo lo que eso supone. En un compromiso de este tipo y así encarado, las relaciones son múltiples y se conoce a un número grande de personas. Entre ellas, unos murieron de forma violenta y algunos como los *palotinos* impunemente. Los palotinos en particular eran muy amigos.

Sin embargo, la opción de la lucha armada no fue una opción ni planteada ni tenida en cuenta. Trabajamos en los hornos de ladrillo, primero conociendo a la gente, luego con la campaña de alfabetización, un año de trabajo en el horno y después en el Pensionado en la ciudad. Reitero que conocimos y nos relacionamos con mucha gente, y varios de los jóvenes que conocimos luego *desaparecieron* , con la carga emocional que eso supone.

En todo ese proceso al grupo nuestro no le ocurrió nada, en gran medida porque el padre Kaufmann, nuestro párroco, nos conocía de chicos a todos y siempre nos defendió. De mi parte, lo mantenía al tanto de lo que hacíamos y de los proyectos.

De alguna forma u otra se sabía que había listas —negras por así decirlo— y que estábamos en esas listas. Uno que otro pasó algún día en cana, esas cosas que siempre pasan en tiempos turbulentos. Pero el párroco fue un verdadero muro y sostén para la actividad que desarrollábamos. Estuvo treinta y siete años en San Andrés de Giles y la mayoría de esos años como párroco. (Toda mi gratitud al padre Kaufmann).

No conocí connivencia de la Iglesia con los militares. El tema así planteado y con argumentos en algunos casos denigrantes e injustos, fue muy posterior. Conocí más a fondo la intervención de hombres de Iglesia, algunos años después, en relecturas que no siempre han sido hechas por testigos o protagonistas directos de esa época.

Retomando el relato del Pensionado, comenzamos con esta actividad en coincidencia prácticamente con el golpe militar de marzo. Hacia mediados de año el clima habitual era hostil, duro y venían las persecuciones más serias. El padre Kaufmann nos sugiere cerrar el Pensionado para proteger a los chicos y que vuelvan a sus

casas con sus familias viajando diariamente al Colegio con personas amigas que se ofrecieron para esa tarea, al menos hasta terminar el ciclo escolar. En mi situación personal, para estos meses había comenzado el discernimiento vocacional y me sugirió también que adelantara mi ingreso a la Compañía, aunque todavía no fuera el momento.

Y eso fue lo que hice. En ese momento, el provincial de los jesuitas en la Argentina era Bergoglio y él fue quien me recibió. Me dijo que no era un motivo para entrar a la vida religiosa, pero que me recibiría igual en alguna casa de la Compañía mientras durara el discernimiento aunque prefería que siguiera viviendo en la casa de mis padres, ya cerrado el pensionado. Así entonces, seguí en Giles durante los días de semana y los fines de semana asistía al Noviciado jesuita.

Las persecuciones se motivaron por el trabajo social realizado. Desde afuera siempre es más difícil analizar lo que pasa porque el imaginario colectivo tiende a pensar, creer y decir: «Algo habrán hecho». En el caso de mi grupo, entrañables amigos, el compromiso abordado desde lo político o desde lo religioso, era eminentemente social. Claro que en ese tiempo, toda actividad social era mal juzgada o sospechada.

A fines de 1976 ingresé a la vida religiosa en la Compañía de Jesús. No puedo hablar de la realidad de la Jerarquía de la Iglesia de ese momento porque la desconocía. No conocía a los obispos. Mi vínculo con la Iglesia era el párroco de San Andrés de Giles y después Bergoglio con los jesuitas.

Si en el caso de algunos obispos de manera personal han admitido e incluso han avalado el gobierno militar no es de extrañar porque la Iglesia como organismo grande puede mantener en su seno —y de hecho mantiene— diversidad de opiniones o pensamientos. Pero como Institución desde ya les digo que es imposible pensar en una adhesión a una masacre de este tipo, al menos en nuestro país. Un delito de lesa humanidad no puede recibir la adhesión de la Iglesia. No es una opinión; me remito a la historia. La imagen que yo tengo de la Iglesia de esa época es una imagen muy de acompañar. Y muchos obispos se manifestaron abiertamente en contra de esa política de estado que escribió una de las páginas más tristes y horrorosas de la historia nacional.

¿Cómo hacemos para superar este triste momento de nuestra historia? La distancia histórico-temporal es una condición necesaria

para juzgar con la mayor objetividad posible esos años. Hoy todavía mantenemos una carga alta de pasión por la cercanía de los acontecimientos con lo cual se corre el riesgo de un juicio no ecuánime. En algunos casos malintencionados y con deseos más que manifiestos de dañar a la Iglesia. Y añadiría en este campo, que al condenar exageradamente aunque con justicia a un par de prelados, se comete la injusticia de olvidar a muchos de ellos que en el anonimato salvaron innumerables vidas.

Dicho esto agrego que los errores, omisiones y pecados, deben ser reconocidos con cruda verdad pidiendo humildemente perdón por esas páginas tristes que nos tocó vivir. En el caso de los chicos desaparecidos, testigos inocentes de esa historia dramática y negra de la familia argentina, todos nuestros deseos, esfuerzos e intenciones de ayudarlos a que puedan recuperar su identidad.

Hablaba de aquellos que desde el anonimato salvaron muchas vidas. En realidad, años después, supe que monseñor Marengo en Azul ayudó a tantísima gente. Otro tanto ha hecho monseñor Miguel Esteban Hesayne en su Diócesis de Viedma. Monseñor Kemerer en Posadas, por nombrar algunos. Hay muchos más, pero estos son los que más conozco porque he estado en esos lugares y recogido testimonios de personas allegadas.

En lo personal tengo aquellos momentos muy presentes como parte de la historia de la cual todavía nos queda mucho por aprender y mantengo recuerdos vivos de una época dolorosa. También resulta bastante extraño que después de todo el camino recorrido sigamos como siempre, sin acuerdos y reiterando contradicciones, postergando una vez más las necesidades y sueños de tantos argentinos, hermanos nuestros, que esperan una mano amiga y familiar.

Hace daño cuando se plantea el relato histórico en términos de confrontación, porque es reivindicativo o se percibe con más claridad que el problema social está presente y sigue exactamente igual. Discutimos, hablamos, pero seguimos conviviendo con las desigualdades cada vez más explícitas y sin poder ponernos de acuerdo.

La pelea entre hermanos siempre es dolorosa y difícil de asimilar. Mucho más si la consecuencia es el exterminio. No guardo rencor en el corazón pues lo mío fue un compromiso religioso y aún lo mantengo. Ciertamente me desagrada cuando una interpretación parcial de los hechos —muchas veces de testigos no presenciales— acentúa una determinada actuación denigrando otra. Si seguimos sin poder

dialogar con honestidad y en consecuencia sin acuerdos necesarios para la convivencia, reiteramos los problemas y las contradicciones ya conocidas de nuestra familia argentina. Considero que no es un camino correcto el que se elige «en contra de…».

En mi caso, el compromiso religioso y apostólico me llevó a trabajar en lo social participando de lo político. Es muy difícil después «escapar» de ese dulce lazo.

Pilar, 6 de noviembre de 2013

10. Testimonio sobre la década de 1970. Monseñor Carlos José Tissera, obispo de Quilmes

Desde 1974 a 1977 viví en Buenos Aires, en el «Convictorio Nazareth» de la diócesis de San Nicolás, como seminarista de la Diócesis de Río Cuarto. Monseñor Carlos Horacio Ponce de León con gran generosidad había aceptado el pedido de mi obispo, monseñor Moisés J. Blanchoud, para que yo pudiera proseguir mis estudios teológicos en la Facultad de Teología de la UCA.

10.1. Hecho ocurrido el día 2 de julio de 1976

Vivíamos en la calle Trelles 1040. Esa mañana, a las 8:00, llaman a la puerta. Abre el seminarista Jorge Raad —hoy sacerdote en San Nicolás—. Ingresan prepotentemente un grupo de unas seis u ocho personas. Habían venido en dos autos, un Ford Falcon y un Peugeot 504. Yo me encontraba en mi cuarto estudiando. Ingresaron dos personas. Me dieron orden de levantarme del escritorio. Empezaron a revolver todo. Encontraron mi libreta de direcciones. Entre ellas figuraba el nombre de una joven que, por coincidencia llevaba el nombre de una implicada en un hecho terrorista. Me tiraron en un rincón de la habitación apuntándome con una ametralladora con silenciador. Entró a interrogarme un hombre joven, rubio, de ojos claros. Por mi tonada cordobesa creían que era de otra nacionalidad; pude explicar mi origen y el de las personas de la libreta. También empezaron a interrogar a los demás seminaristas que estaban en la planta baja. En ese momento llegó nuestro rector, el padre Hugo Detto (ahora fallecido), quien regresaba de celebrar misa a las hermanas del Colegio Santa Brígida. Al instante les pidió que se identificaran; ellos no querían hacerlo. Les insistió con el argumento de que él debía informar a la Nunciatura Apostólica, «porque él y la casa dependía de ella». También les dijo que todas nuestras identidades estaban registradas en la Comisaría cercana —sobre calle Gaona— y les dio el nombre del comisario —lo cual era cierto—. Ante eso, yo escuché

desde arriba que dieron la orden de que todos los demás «agentes» distribuidos en la casa se reunieran en el hall de entrada para irse. Nuevamente el padre Detto les pidió su identidad para informar a las autoridades eclesiásticas, pero solo le respondieron que «fue un procedimiento de rutina».

Al pasar los años, cuando fueron publicadas las fotos del señor Astiz, me pareció que fue quien me interrogó aquella mañana. A los dos días, todos nos enteramos de la triste noticia de la masacre de los Padres Palotinos.

Monseñor Ponce de León aconsejó al padre Hugo Detto que abandonáramos la casa de calle Trelles. La mayoría de los seminaristas se alojó en la Casa Generalicia de las Hermanas Rosarinas, en Barracas, cuya superiora general era la hermana Araceli de Jesús. Yo me fui a la Parroquia Jesús Salvador de Lugano I y II, de los Padres de los Sagrados Corazones (Mallorca), donde realizaba mis tareas pastorales desde 1974 a 1976.

Es de destacar las charlas que monseñor Carmelo Giaquinta, decano de la Facultad, nos daba cada semana durante esos tiempos, llamadas: «Velad y orad». Eran las que nos sostenían en medio de las repetidas ausencias que teníamos en la Facultad ya sea por desaparición de allegados, amenazas, y también los mismos alumnos que desaparecían. En julio de 1976 fueron suspendidas las mesas de examen.

Durante ese 1976 era común que durante nuestro traslado en el vehículo (Rastrojero con cúpula) fuéramos detenidos por la policía, que nos hicieran parar contra la pared, nos revisaran y pidieran documentos, nos amedrentaran. En una oportunidad, que hicimos un día de paseo en los parques de Ezeiza, al regresar en dicho vehículo, nos detuvo la policía al bajar de la Richieri. No les satisfizo nuestras explicaciones. Nos llevaron detenidos a la Comisaría más cercana. Con nosotros iba el rector. Después de varias horas, recién le permitieron comunicarse con el Arzobispado, para que testimoniasen que éramos seminaristas. Esto sucedió luego del golpe de 1976.

10.2. Muerte de monseñor Carlos H. Ponce de León

El día sábado 9 de julio de 1977, a la mañana temprano, varios seminaristas viajábamos desde Capital Federal hacia la diócesis de San Nicolás para nuestras tareas pastorales de fin de semana. Yo era el conductor de una «combi» Rastrojero Frontalito, modelo 1977, que el obispo nos había comprado como transporte. El destino final era la

zona de Pergamino, el pueblo de El Socorro. En el Puente Bancalari de la Panamericana, al bajar, por la niebla, choco contra un Citroën Ami 8, último de tres autos embestidos. Fue un choque en cadena. Un total de veintidós vehículos. Gracias a Dios, ningún accidentado grave. Solo algunas contusiones leves. Por indicación de la policía llevamos los vehículos a la Comisaría de Don Torcuato, para hacer la exposición policial. Nos hicieron dejar el vehículo. El domingo 10 fui a retirar el vehículo en compañía de otro seminarista. Uno de los seminaristas, actualmente el padre Nicolás Gómez (misionero en Centroamérica), se había golpeado el hombro. En el Sanatorio San José lo enyesaron por fractura. Graciosamente, al tiempo, se supo que era un sobrehueso de nacimiento.

Ese domingo 10, a eso de las 19, llama por teléfono monseñor Ponce de León desde San Nicolás. Quería saber cómo estábamos luego del accidente. Yo fui quien lo atendí. Le conté todo lo sucedido y cómo nos encontrábamos, como así también sobre el estado del vehículo, levemente dañado. Concluyó la conversación preguntando si era necesario que viajara. Les comenté que no lo creía necesario. Me contestó que entonces se quedaba tranquilo y que no viajaría. No fue lo que hizo. Sino que, muy temprano, acompañado de un joven Martínez que vivía en el Obispado, salió conduciendo su auto hacia Buenos Aires. En Ramallo sucedió el accidente que, luego de unas horas, culminó con su fallecimiento. Con el pasar del tiempo entendí que, probablemente, dijo que no viajaría porque sabía que los teléfonos estaban intervenidos. Muchas veces él nos había comentado que recibía amenazas de muerte.

Concluyo el relato de este hecho relatando que el lunes 11 me levanté muy temprano para ir a la biblioteca de la Facultad de Teología y preparar un examen para el que tenía turno a la tarde. Después de terminar el examen recién mis compañeros me dieron la noticia de que nuestro querido obispo había fallecido.

Hoy está muy en duda que el accidente haya sido fortuito. Hay testimonios de que fue provocado. Ojalá se conozca la verdad objetiva de los hechos.

10.3. Breve testimonio sobre actuaciones de monseñor Ponce de León

En los primeros meses de 1977 conduje a monseñor Ponce de León, en la «Renoleta» que entonces tenía el Convictorio, al Primer Cuerpo del Ejército con sede en Palermo. Creo que el jefe se llamaba Suárez Mason. Aunque el obispo no me decía el cometido, es claro que iba para interceder por personas. Ya lo había hecho tramitando la

salida de sacerdotes hacia el exterior vía Nunciatura. Estacionamos en una calle de las inmediaciones, puesto que no se podía llegar en auto al mismo batallón. Bajó con su portafolio y me dijo que lo esperara. Las horas pasaban. Me inquieté. En esas épocas, era tenida por sospechosa una persona sola esperando en un auto. Estimo que fueron como dos horas o más. Por fin volvió. Se sentó, me tomó del brazo y me dijo: «Carlos, ojalá en la vida nunca pases por el momento que acabo de vivir yo; vamos». No me atreví a preguntar, porque su conversación fue por otro lado.

Agradezco la ocasión que me dan para brindar este testimonio. Fue un tiempo muy oscuro que ha vivido nuestra generación. Doy gracias a Dios por darme la gracia del perdón y por ayudarme a ser misericordioso. Estoy seguro de que la verdad y la caridad deben caminar juntas. Con corazones reconciliados podemos construir un mundo mejor.

Gracias, monseñor Jorge Casaretto, por tu servicio a la Iglesia y a la Comunidad nacional.

†CARLOS JOSÉ TISSERA

Obispo de Quilmes

Quilmes, 7 de noviembre de 2013

2568 . Cf. ACEA, 40.9 Derechos humanos. Algunos de los testimonios fueron revisados por sus autores para esta publicación.

CAPÍTULO 14

El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)

GUADALUPE MORAD

Introducción

Como sucesor de los apóstoles, el obispo católico está al servicio del rebaño o parte del Pueblo de Dios que se le encomienda. Es líder de una diócesis o comunidad y por el hecho de su consagración episcopal, forma parte del episcopado de la Iglesia en comunión con el Papa y, en oportunidades, participa de sínodos diocesanos y concilios universales. Además, los obispos de cada nación se congregan en conferencias episcopales para facilitar la cooperación entre ellos, sin renunciar a la autoridad que cada uno ejerce en su diócesis.

Estas páginas se focalizan en las prácticas colegiadas de la Conferencia Episcopal Argentina durante el período 1975-1984, cuyos miembros se reunían dos veces por año en Asamblea Plenaria. En el seno de cada Asamblea, la metodología de participación de la época contemplaba diálogos abiertos registrados taquigráficamente, en los que cada uno de los presentes expresaba su opinión sobre el tema en debate.

En la intervención de cada obispo presente en la Asamblea Plenaria, reflejada principalmente en las actas de las sesiones de cada reunión, se observa la tensión entre la diversidad y la búsqueda de unidad y los esfuerzos por vivir la colegialidad en un contexto eclesial y nacional dramático. Los obispos no fueron ajenos a la honda crisis que provocó fracturas y divisiones, posiciones radicales y alternativas drásticas en el seno de la Iglesia del Concilio Vaticano II, ni al clima de violencia que se vivía en el país durante los años sesenta y setenta del siglo pasado. Coincidencias y diferencias, expresiones de la libertad individual u opiniones personales nuclean a los obispos en distintas líneas pastorales, sean conservadores, moderados o de avanzada.

El estudio se propone observar el discurso de cada obispo desarrollado a propósito de los asuntos que se ponían a consideración en las Asambleas Plenarias del período. Para ello, además de las actas de las reuniones de la Conferencia Episcopal Argentina, se consultó la correspondencia y las relaciones quinquenales de algunos obispos, conservadas en los archivos de la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura Apostólica de Buenos Aires y los de la Secretaría de Estado en el Vaticano.

Se presenta un breve panorama episcopal argentino, y se continúa con el análisis de una selección de asuntos intraeclesiales que se vuelven políticos, como la controversia en torno a la Biblia Latinoamericana o un libro de catequesis, y de otras materias referidas a la sociedad en general, la situación del país atravesada por la violencia y las violaciones a los derechos humanos, las relaciones con la Junta de Gobierno militar, o un intercambio de opiniones suscitado a propósito de la Conadep.

ENTRE LA UNIDAD Y LA DIVERSIDAD

1. El episcopado. Algunas consideraciones

Desde su consagración episcopal, el obispo ejerce su ministerio al servicio de la comunidad católica de la diócesis o arquidiócesis que se

le encomienda, y simultáneamente forma parte del cuerpo episcopal de la Iglesia. Para el Centenario de la Revolución de Mayo, Argentina contaba con once jurisdicciones eclesiásticas: la arquidiócesis de Buenos Aires y diez diócesis que a lo largo del siglo XX fueron subdivididas para satisfacer mejor las necesidades propias del apostolado. (2569)

En 1934, Pío XI creó nueve nuevas diócesis y elevó Córdoba, Salta, Santa Fe, San Juan y La Plata a arquidiócesis. Su sucesor, el papa Pío XII, sumó dieciséis diócesis más y elevó a arquidiócesis dos de las ya existentes (Bahía Blanca y Mendoza). Durante el pontificado de Juan XXIII se crearon diez nuevas diócesis, y once más en el pontificado de Pablo VI. Con las tres diócesis creadas por Juan Pablo II, la organización del territorio eclesiástico argentino se elevó a 61 jurisdicciones que para 1984 se distribuían en 13 arquidiócesis, 43 diócesis, 3 prelaturas, una eparquía maronita y un vicariato castrense. (2570) Al frente de cada una de las circunscripciones eclesiásticas había un arzobispo, obispo, obispo prelado, vicario o eparca. En esos años, en el país residían 86 obispos, de los cuales 7 no estaban en servicio activo (eméritos) y los 79 restantes se repartían entre residenciales (60), titulares y auxiliares (19), que asistían a aproximadamente a 25 millones de católicos (90% del total de la población del país). (2571)

Todos los obispos del país forman parte de la Conferencia Episcopal Argentina, que se congregan en Asamblea Plenaria dos veces por año. En cada reunión, los obispos titulares, coadjutores, auxiliares o titulares «sin diócesis» como los eméritos participaban a pleno derecho, aunque solo votaban aquellos que se encontraban en pleno ejercicio de sus actividades. Entre 1975 y 1984 se realizaron 19 reuniones que convocaron un promedio de 80 obispos por Asamblea, en las que se registra un 93,8% de asistencia. El 6,2% restante corresponde a los obispos ausentes por enfermedad, edad o comisiones varias, a excepción del pro vicario castrense que no participó de ninguna asamblea entre 1976 y 1984. (2572)

Las reuniones de Asamblea Plenaria estuvieron presididas por el cardenal Raúl Francisco Primatesta desde mayo de 1976, quien sucedió a Adolfo Servando Tortolo y permanecerá en la Presidencia de la CEA por dos períodos, hasta que en 1982 fue elegido el cardenal Juan Carlos Aramburu, arzobispo de Buenos Aires. El presidente convocaba y presidía las dos reuniones anuales de la Asamblea Plenaria, que en ese entonces se realizaban en la Casa de Ejercicios María Auxiliadora en San Miguel. También presidía los encuentros mensuales y periódicos de la Comisión Ejecutiva, y la de los

representantes regionales en la llamada Comisión Permanente. Durante su primer ejercicio, Primatesta estuvo acompañado en la Comisión Ejecutiva por el arzobispo de Paraná y vicario castrense Adolfo Tortolo, en la vicepresidencia 1ª, y por el arzobispo de Santa Fe Vicente Zazpe como vicepresidente 2ª. Durante el período 1979-1982, el mismo cardenal fue acompañado por Zazpe y Jorge M. López, como vicepresidentes 1º y 2º respectivamente. Su sucesor, Juan Carlos Aramburu, estuvo acompañado durante el ejercicio 1982-1985, por Primatesta y Jorge Manuel López, como vicepresidentes 1º y 2º, respectivamente.

2. Vivir la colegialidad. Un llamado y muchos esfuerzos

El Nuncio Apostólico Laghi también asistía a las reuniones de las Asambleas Plenarias del Episcopado y dirigía una palabras a los presentes. (2573) Desde su llegada al país, el Nuncio Apostólico traía claras instrucciones de la Santa Sede de colaborar en la aplicación del Concilio, renovar y abrir más el episcopado argentino que resultaba muy conservador, y trabajar por la unidad o colegialidad del cuerpo, en el que no todos pensaban del mismo modo. En sus alocuciones, fue recurrente su referencia a la importancia de la unidad en el discurso y la acción conjunta del episcopado. A dos años de su llegada, el Secretario de Estado Villot solicitó a Laghi que transmitiese a los obispos la necesidad «de un manifiesto comportamiento colegial, enriquecido por la contribución de celo, de sabiduría y de prudencia que todos están en grado de aportar», y evitar «la voz "desentonada", el "solo", y la "vox canens extra chorum"». (2574) Laghi volverá sobre el tema de la colegialidad en los años sucesivos. En la reunión de la 36 Asamblea Plenaria, el Nuncio Apostólico expresaba:

Común es el empeño, y no podríamos cumplirlo si estuviésemos aislados los unos de los otros, sino que debe darse estrecha unión y hermandad. Y es precisamente esta unidad del Episcopado, verdadero corazón de la colegialidad, la que ha dado progresivamente en este año una imagen de Iglesia unida, lo cual es bien encomiable ya que sabemos qué arduos y virtuosos son los caminos de la unidad en medio de un pluralismo que, aun cuando sea pluralismo sano y que no afecte a la substancia, entraña la tentación de aislamientos o de manifiestas discrepancias. Este esfuerzo de unidad del Episcopado se ha proyectado sobre los sacerdotes, los religiosos y los laicos, en quienes se percibe también un deseo de limar estériles radicalizaciones y de reencontrarse en la verdad enseñada por el Magisterio de la Iglesia y en el amor que hace presente, al Señor en medio de su Pueblo y de cada corazón. (2575)

Celebración de la Misa durante una Asamblea Plenaria, probablemente entre 1976 y 1978. El presidente de la CEA, Francisco Primatesta, preside en el centro. De pie en el atril para la lectura del evangelio el arzobispo de Mendoza Olimpo Maresma. Sentados a la izquierda los obispos Jorge López (Corrientes), Carlos Pérez (Salta), Juan C. Aramburu (Buenos Aires). A la



derecha, Vicente Zazpe (Santa Fe), Guillermo Bolatti (Rosario) y Blas Conrero (Tucumán). (ACEA)

También en la Asamblea Plenaria de abril de 1978, Laghi señalaba que la unidad «ha sido siempre defendida y sostenida por los obispos argentinos, sacrificando muchas veces el legítimo criterio propio, en aras de esa preciosa "nota" de la Iglesia que es UNA», y destacaba el esfuerzo hecho por los obispos en oportunidad de la declaración sobre la Biblia Latinoamericana y la *Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria* , cuestiones «por naturaleza difíciles y espinosas, para salvaguardar la realidad y la imagen de unidad». Aunque reconoció la buena fe y los esfuerzos realizados, señaló que no siempre lo lograban y aparecían voces disonantes que provocaban desconcierto e incertidumbre entre el clero y los fieles, por lo que insistió en recordar la importancia que revestía para el Santo Padre «la consolidación y perfeccionamiento de la unidad del Episcopado en la Argentina, muy especialmente en todo aquello que por naturaleza trasciende y se hace público», y que los esfuerzos personales serían «ampliamente recompensados por Nuestro Señor, quien quiso que la unidad de la Iglesia fuera para los hombres el incentivo de la fe en Su divinidad: "que sean UNO para que el mundo crea"». (2576) Una vez más, en la Asamblea Plenaria siguiente, el Nuncio Apostólico recordó

las palabra del recién nombrado papa Juan Pablo II, en las que exhortaba a los obispos «a meditar con mayor profundidad lo que comporta el vínculo colegial: por el cual los obispos se unen íntimamente con el Sucesor de Pedro y todos entre sí». (2577) Si bien casi no intervenía en las reuniones de Asamblea Plenaria, también el Nuncio Apostólico Calabresi se expresó en favor de los signos de unidad en noviembre de 1981, ante el episcopado reunido en Asamblea Plenaria. (2578)

Al finalizar su mandato, Laghi consideraba que en el seno de las asambleas había una conciencia más viva de la colegialidad episcopal, manifestada en la participación casi total de los obispos en cada convocatoria —salvo el caso del obispo Victorio Bonamín— (2579) y los debates vivaces e intensos, inspirados en el alto sentido de la responsabilidad de cada miembro. En cuanto a la actitud general, el Nuncio Apostólico identificó tres grupos de obispos: una mayoría de obispos *moderados* (80%), mientras que el 20% restante —que no estorban la acción pastoral del conjunto, sino que más bien sirven de estímulo o freno al colegio episcopal— lo divide entre *conservadores-intransigentes* (10%) y *muy avanzados* (10%). En cuanto a los que más hacían oír su voz, Laghi menciona a Primatesta, Aramburu y Di Stéfano en el centro, junto a De Nevares, Hesayne, Novak y Devoto por la izquierda, y Bonamín, Bollati, Tortolo y Derisi por la derecha. (2580)

La falta de unidad en el accionar del episcopado y la necesidad de trabajar en la colegialidad recomendada por la Santa Sede a través de Laghi, también se observa en el discurso de Primatesta durante su gestión al frente de la Conferencia Episcopal. En uno de sus encuentros con Pablo VI, Primatesta explicó al Papa que las diferencias en el juicio práctico distinto de cada obispo acerca del modo de realizar una presencia de Iglesia más social, o más religiosa, aparecían en las decisiones importantes sin llegar a divisiones fundamentales, y consideraba que «se va logrando cada vez más un sentido colegial», en sintonía con las recomendaciones recibidas desde Santa Sede. (2581) Un año después, el cardenal Primatesta volvía sobre los distintos enfoques de los obispos argentinos, con ocasión de una nueva audiencia con Pablo VI, sobre la que escribió: «Le aseguré de la unión que existe entre los obispos, y si puede haber diferencias, ellas se refieren al modo de enfocar las situaciones o diversas realidades, pero en modo alguno hay división». (2582) En el mismo sentido, compartió Primatesta con sus hermanos reunidos en Asamblea, «en el Episcopado puede haber puntos de vista distintos, actitudes que aparezcan menos prudentes, y hay que advertirlo y verlo entre los obispos mismos, no cree que el Episcopado muestre tan

patentemente hacia afuera las divisiones que pueda haber. El tema es sumamente delicado y exige generosidad por parte de todos». (2583)

Casi cuarenta años después del último gobierno *de facto* , en la CEA se reunieron testimonios de los obispos sobre el episcopado que actuó en aquella época. A partir de los textos reunidos, los responsables de la tarea identificaron cuatro grupos de obispos. En el primero, ubicaron a los obispos *con voz y gestos proféticos* (Novak, Angelelli, Hesayne, De Nevares, Zazpe, Ponce de León, Brasca y Pironio). En el segundo grupo, a aquellos obispos muy comprometidos en la vida cotidiana a favor de los perseguidos (Gottau, Marengo, Raspanti y Laguna). El tercer grupo lo reservaron para los obispos que creían en la honestidad de la jerarquia militar y que de algún modo apoyaron la dictadura (Tortolo, Bonamín, Medina, Plaza y Sansierra). Por último, agruparon a los obispos que buscaron la solución desde el diálogo con los militares sin poner signos proféticos visibles (Primatesta y Aramburu). (2584)

3. Diversidad y colegialidad en tensión

La insistencia del Nuncio Apostólico en recordar la importancia de actuar en comunión, los grupos identificados al finalizar su gestión, así como las referencias de Primatesta sobre el tema, corroboran la diversidad existente en el episcopado argentino de la época, y fue ratificada por la clasificación realizada a partir de los testimonios posteriores. Más allá de la personalidad de cada obispo que integraba la Conferencia Episcopal Argentina, sus historias personales, vivencia de la fe y formación religiosa en distintos seminarios, se desarrollaron en el seno de una Iglesia renovada y convulsionada durante la actuación del Concilio, que buscaba vivir la unidad en medio de tensiones entre las distintas miradas de ser y sentir con la Iglesia. Se encontraban católicos conservadores, moderados, progresistas y todo el arco de combinaciones entre distintos modos de vivir la Iglesia.

3.1. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja

Las distintas posiciones de los obispos en el complejo entramado eclesial que se vivía, como se explicó en la primera parte de esta obra, se observan ya en 1970, con motivo del conflicto vivido en La Rioja en torno a la renuncia del vicario general de la diócesis, (2585) que llevó al obispo Angelelli a presentar su renuncia. Consultados Tortolo, Plaza y Derisi sobre la oportunidad de aceptar esta renuncia, los tres obispos coincidieron en calificarla inoportuna, y agregaron unas palabras sobre la necesidad de señalarle a Angelelli prudencia y gradualidad en el *aggiornamento* , debido a las características del pueblo riojano. Plaza

consideraba a Angelelli «de avanzada» y que los problemas entre sacerdotes, religiosas y laicos suscitados en La Rioja respondían a su pastoral extrema, pero que «aceptar la renuncia del señor obispo de La Rioja no sería beneficioso por cuanto ahondaría las diferencias existentes; podría en cambio aprovecharse las circunstancias para sugerir a S. E. Rdma. monseñor Angelelli que extreme la prudencia en sus apreciaciones y procedimientos». (2586) En la misma línea se expresó Tortolo, para quien no debía tenerse en cuenta su renuncia pero debía «ser invitado a una mayor prudencia en sus palabras y actitudes tanto dentro como fuera de su diócesis». (2587) Sobre la renuncia de Angelelli, el Nuncio Apostólico también consultó a Caggiano, Primatesta y Bonamín. (2588)

Las opiniones de Tortolo, Derisi y Plaza contrastan con la posición de Angelelli que se observa en la carta dirigida a Villot en la que declinaba su renuncia y agradecía los consejos fraternales recibidos en nombre del Pablo VI. En la carta, Angelelli expresaba su disponibilidad a continuar su labor pastoral, al tiempo que explicaba la situación vivida. (2589) El clima que se vivía se observa también en sus reflexiones sobre los casi tres años de gobierno de la diócesis. «Estoy de acuerdo y comparto que el "aggiornamento conciliare" debe estar movido y guiado por la "prudencia que sabe esperar, comprender, valorizar toda buena energía, respetar la diversidad de opiniones, salvaguardando siempre el bien supremo de la diócesis"». Al exponer sobre los problemas que debió enfrentar, señalaba que fueron originados por una minoría laica apoyada por algunos religiosos. Atribuía la responsabilidad de la campaña adversa a su pastoral, a la presencia de un grupo de jóvenes de Tradición, Familia y Propiedad (TFP), pagados por el mismo Estado provincial y por católicos cerrados a todo cambio, que realizaron una campaña de desprestigio e insultos a la Iglesia riojana encaminada en la renovación de las asociaciones apostólicas al servicio de la pastoral de la diócesis, en la que se vivían situaciones de subdesarrollo y miseria. El obispo contaba con religiosas de otras diócesis que se integraron a la pastoral diocesana, que fueron consideradas sin espíritu religioso y peligrosas para el gobierno y la Iglesia por la mencionada minoría de la TFP, que señalaba los encuentros pastorales de la diócesis imbuidos «de "marxismo", de sociologismo, de naturalismo, etc.». (2590)

Con el correr de la década, en las actas de las Asambleas Plenarias que recogen las intervenciones particulares de cada obispo, se explicitan las diferencias en el modo de actuar la Iglesia frente a cada uno de los asuntos tratados. Opiniones y posiciones de dos minorías en los extremos −de avanzada y conservadores− y una mayoría en el centro. Los primeros, liderados por De Nevares que regularmente fue

apoyado por Angelelli y Hesayne, mientras que los segundos fueron liderados por Plaza y Tortolo, y en general contaron con el apoyo de Sansierra, Bolatti, Derisi y Bózzoli. (2591)

3.2. El país y el bien común

Son numerosos los ejemplos de sintonía entre los obispos conservadores, integristas o de derecha, o entre obispos de la minoría «muy avanzada» o progresista o de izquierda, como se los calificaba en la época, y la inclinación o progresiva definición de la mayoría del centro, como la denominó Laghi. Así sucedió en el proceso empleado para llegar a la publicación de la carta *Pastoral País y Bien Común* en mayo de 1976. El debate se realizó durante la última reunión plenaria presidida por Tortolo, en la que fue elegido Primatesta como nuevo presidente de la CEA. En la primera sesión, Tortolo puso a consideración el proyecto fechado el 8 de marzo, en el que se intentaba responder a las necesidades del momento. Pero el texto fue duramente criticado por Quarracino por su generalidad al considerar que el «documento puede reflejar la situación de otro país». Quarracino criticaba también su estilo «inaccesible, incomprensible y fuera de foco para la gente común», y pidió agregar temas «suprimiendo esa especie de visto bueno a las Fuerzas Armadas». Su intervención fue apoyada por Iriarte, Zazpe, Aguirre, Angelelli, Laguna, Raspanti y Primatesta. Conrero preguntó por el camino a seguir, y Derisi se refirió a la idea conductora y a partir «de la realidad que estamos pasando y, sin detenerse en los aspectos materiales, ir al fondo del problema de la conversión» que podía mantenerse, y sugería no redactar un «documento demasiado inmediato de las cosas que están pasando, como lo puede hacer un periodista cualquiera». Continuó el intercambio de opiniones con las intervenciones de Villena, Menéndez, López, De Nevares, Raspanti, Kemerer, Guirao. Ponce de León y otros obispos que se refiririeron a la situación que se vivía en las cárceles. Para el obispo de San Nicolás «no tendría sentido este documento si no estuviera dirigido al pueblo que está sufriendo y se refiere al número y trato de los detenidos en la cárcel de San Nicolás». También se refirieron a la situación general de los presos y otros problemas suscitados —como allanamientos o detenciones de sacerdotes— los obispos de Neuquén, Formosa, Avellaneda, Viedma, Reconquista y Santa Fe. (2592)

Finalizó la sesión con la votación que descartó el texto presentado por Tortolo (38 *non placet* , 19 *placet* y 1 voto en blanco). (2593) Se eligió entonces una nueva comisión redactora a cargo de Zazpe, Quarracino e Iriarte, (2594) quienes en la séptima sesión, presentaron un nuevo texto sobre la situación del país que incorporaba las

consideraciones planteadas en el aula. Terminada la lectura, Tortolo abrió el diálogo a posibles objeciones de fondo, que inició Menéndez sugiriendo que no se hiciera marxismo «bajo la capa de cristianismo», seguido de López que se refirió a la extensión. Otros obispos pidieron especificaciones sobre el bien común y el Estado, o referencias a la austeridad, la economía liberal, la oración y la esperanza. Puesto a votación, el anteproyecto se aprobó solo como texto base, al que deberían incorporarse las nuevas sugerencias. (2595) Ya enmendado, la nueva redacción fue leída por Quarracino en la novena sesión y después de breves intervenciones, (2596) fue aprobado con 51 votos a favor (*placet*), 10 en contra (*non placet*) y un voto en blanco. (2597) Se había alcanzado la mayoría necesaria.

3.3. La Biblia latinoamericana

Similar procedimiento se repetirá en la redacción de cada documento emitido por el episcopado en los años siguientes. Los diálogos suscitados durante el tratamiento de los diferentes temas que ocupaban la atención de los obispos, permiten observar sus esfuerzos por aunar criterios en el respeto a las diferencias de los miembros de un colegio y líderes en sus comunidades, como sucedió en las discusiones vividas en torno a la controversia de la llamada *Biblia Latinoamericana* , publicada en 1972 en Chile, pero que adquirió un tinte político y publicidad inusitada en 1976. (2598) La Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal encargó el estudio de la Biblia Latinoamericana a la Comisión Episcopal de Teología, cuyo informe fue presentado en la Asamblea Plenaria reunida en octubre de 1976, y luego de un duro debate culminó con la Declaración sobre la llamada «Biblia Latinoamericana». (2599) A nadie escapaba que la edición tenía una foto de revolucionarios armados que sugería un manejo de la religión a favor de la guerrilla, como afirmó Giaquinta años después, (2600) pero la diversidad de criterios manifestada por miembros de la Conferencia Episcopal, su difusión y repercusión en la prensa de la llamada Biblia de la discordia, (2601) llevó a Zazpe a escribir días antes de la reunión de Asamblea Plenaria, que los obispos habían ofrecido «la imagen más antievangélica de toda la historia de nuestro episcopado». (2602) Tiempo después, como expresaba en sus palabras dirigidas a la Asamblea Plenaria, Laghi mencionaba las voces disonantes y reiteraba el llamado a la unidad. (2603)

Después del informe de la Comisión de Teología, Tortolo iniciaba el diálogo con consideraciones sobre el texto y sus imágenes, que impedían aprobar la Biblia. Continuó Derisi en sentido similar, y Sansierra hizo su descargo sobre la declaración que realizó para su diócesis —y consideraba tergiversada por los medios—, en la que

señalaba que «la Biblia Latinoamericana no es del todo fiel». Sapelak cuestionó las ilustraciones y comentarios del texto, mientras que Caggiano se refirió a una sola ilustración con el retrato de Lenin «en medio de una turba que lo vitorea» y un guerrillero con la ametralladora en la mano «y otras señales de revolución social que es puro materialismo», lo que consideraba una tendencia que provocaba «un indudable mal» en el pueblo, por lo que no se podía aprobar esa Biblia. Después de las intervenciones de Rubiolo y López, se pasó a un breve cuarto intermedio. Laguna retomó el asunto y se refirió a la dificultad para salvar la colegialidad en este caso y, en línea con Primatesta, sugirió una declaración que explicase el Magisterio respecto a la Palabra de Dios, condenase en segundo lugar al marxismo como concepción del hombre y la vida, y por último señalase los valores que pudiera tener la Biblia Latinoamericana, junto a los reparos que se encontraban. (2604)

Se continuó la sesión con las intervenciones de García, Hesayne, Espósito, Medina, Novak, Iriarte, Quarracino y otros obispos, hasta que le llegó el turno a De Nevares, que explicó la situación que se había planteado en su diócesis y su actuación en una de las tantas homilías e intervenciones en la radio: «Al mencionar la Biblia Latinoamericana la recomendé, por la gran cantidad de gente que la tiene y que estaba muy desorientada y preguntaban al Obispado si tenían que quemarla; es decir: recomendé que la podían leer; pero eso tuvo una trascendencia que yo no esperaba». Por último, Aramburu explicó la visita del asesor jurídico del Ministerio del Interior y el de la Secretaría de Prensa de Gobierno, quienes se presentaron para manifestarle que veían como un problema el texto y tomarían medidas para evitar su circulación, a quienes Aramburu les explicó: «No es una materia que compete al Gobierno», y recordó el Acuerdo con la Santa Sede en el que se reconoce a la Iglesia «la absoluta libertad en el ejercicio de su misión específica». Sin embargo, poco después se enteró de la ordenanza municipal que prohibía la Biblia Latinoamericana en la ciudad de Buenos Aires. Agregó que había consultado con siete escrituristas [biblistas] y ninguno de ellos objetó sustancialmente el contenido, mientras que para las notas y comentarios al texto, realizaron algunas consideraciones. Habían pasado tres horas de intercambio de pareceres entre los obispos, que iban desde la condenación de la Biblia Latinoamericana, hasta «no decir nada», y se levantó la sesión sin resolver el camino a seguir. (2605)

El asunto se reanudó al día siguiente con las intervenciones de Marengo, Devoto, Primatesta, Laise, Kemerer, Mestres, Bolatti, Collino, Bianchi di Cárcano y Sansierra. Finalmente se votó en favor

de dar a conocer la opinión de los obispos sobre la Biblia Latinoamericana (65 *placet* y 2 *non placet*). Se votó también si se haría en modo de declaración o decreto, y de los 67 obispos presentes, 62 votaron a favor de una declaración, mientras que solo 3 se expresaron por el decreto y 2 en blanco. Faltaban elegir los redactores, y se necesitaron 7 votaciones más para definir la Comisión que quedó conformada por Primatesta (50 votos), Laguna (34 votos) (2606) e Iriarte (32 votos). (2607)

Después de tratar diversos asuntos, en la octava sesión se pidió una definición fundamental para la redacción que se les encomendara, y Laguna propuso votar si la Biblia Latinoamericana «tal como está editada, "es desaconsejable"» o "no es desaconsejable"». Se procedió a una votación muy ajustada que no dio la mayoría necesaria a ninguna de las dos opciones como lo indicaba el estatuto (32 votos por el «no se desaconseja», 31 por desaconsejarla, y 2 votos en blanco). Primatesta recordó la necesidad de dar una respuesta y esforzarse «por encontrar un camino intermedio», y agregó: «Tenemos que decir algo y en eso tiene que aparecer la unidad de los obispos. No es el problema de la Biblia Latinoamericana. Aquí se juega el problema de la unidad de los obispos frente a cualquier situación». Laguna mencionó los esfuerzos realizados para poner concordia en opiniones tan dispares, e Iriarte propuso la salida del «mal menor», votar el documento como base y tratar de mejorarlo. Después de breves intervenciones de Derisi y Medina, se procedió entonces a la votación que arrojó 47 votos a favor o *placet* , 17 *non placet* y 2 en blanco, y varios obispos continuaron con sugerencias en forma de «modos» para la declaración. (2608)

Finalmente Laguna leyó el nuevo texto en la novena sesión, que fue aprobado con algunas enmiendas, con 57 *placet* , 7 *non placet* y 2 en votos en blanco. (2609) El Nuncio Apostólico Laghi se despidió de los obispos en la décima sesión con unas breves reflexiones sobre la colegialidad, a las que añadió Aramburu: «En el problema que estamos dilucidando, se ha puesto de manifiesto la asistencia divina porque paulatinamente se ha llegado a un acuerdo, y no tengo duda de que ha influido mucho la palabra del Santo Padre que se ha referido a la colegialidad» y sugiere manifestarle al Papa que su palabra ha tenido influencia. (2610) Sin duda, vivir la unidad en la diversidad era difícil para cada uno de los obispos, como había expresado Laguna.

3.4. El catecismo «Dios es fiel» de la hermana Beatriz Casiello

Situación parecida a lo vivido alrededor de la Biblia Latinoamericana se vivió dos años después en la Asamblea Plenaria

reunida en noviembre de 1978, durante el intercambio de opiniones desarrollado en torno a la publicación del libro de catequesis *Dios es fiel* , de Beatriz Casiello hma. (2611) La obra había sido prohibida en octubre de ese año por Plaza en su Arquidiócesis. (2612) En consideración a la palabra del arzobispo, el ministro de Educación de la Provincia, general de brigada Ovidio Jesús Solari, había emitido una resolución que prohibía el catecismo *Dios es fiel* en toda la provincia, (2613) que provocó irritación y malestar en el resto de los obispos de la provincia. Quince de ellos manifestaron su desacuerdo en una carta conjunta dirigida al mismo ministro. (2614) Uno de los redactores y firmantes de la nota, Bianchi di Cárcano, planteó el asunto en la Asamblea Plenaria como una «fragante intromisión del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires». (2615) Su intervención fue el puntapié inicial de un nuevo debate en el que se advierte la complejidad de la época, la diversidad en los análisis, la dispersión del tema y, en oportunidades, la polarización de los pareceres de los obispos.

Después de una breve intervención de Plaza desaconsejando también un libro de René Trossero, y de Villena que se refirió al proyecto de ley de radiodifusión, fue Tomé quien retomó el asunto del catecismo cuestionado, con consideraciones sobre el nuevo sistema de presión del gobierno, que instalaba temas en la prensa para obligar al estudio, seguido por Casaretto, quien señaló la seriedad del asunto y propuso reclamar «firme y públicamente ante las autoridades». Menéndez sostuvo que no se debía a mala voluntad del gobierno, sino que las autoridades no entendían de competencias o jurisdicciones. En la misma línea opinó Canale, y Quarracino recordó la «lamentable presencia de elementos católicos en todo ese drama que hemos vivido», y consideró que el Estado no se estaría metiendo «en la cosa religiosa sino en el sentido subversivo». Para Hesayne, no se podía admitir bajo ningún punto de vista que el gobierno se tomase atribuciones que no le correspondían, y también Novak se refirió a la necesidad de deslindar competencias y «defender la auténtica libertad de la Iglesia». Romero se expresó en favor de rechazar la injerencia del Gobierno públicamente y de crear un «organismo de control teológico a nivel CEA». Laguna se expresó en favor de velar por la competencia auténtica de la Iglesia en el asunto en cuestión, mientras que Sansierra consideró que se buscaba el bien común, y que «una publicación sobre el punto debatido crearía una imagen de oposición entre la Iglesia y el Gobierno y no contribuiría al bien común ni sería eficaz». Llegó la hora de cierre prevista y Primatesta dio por finalizada la reunión. (2616) La controversia suscitada a partir de la prohibición del catecismo de la hermana Casiello en la arquidiócesis de La Plata, y las

acciones a tomar con las autoridades del Gobierno, no se habían resuelto.

No se cuestionaba la doctrina del Catecismo, sino alguna de sus imágenes, pero sobre todo se debatía acerca del tenor de las acciones o posible declaración de los obispos respecto a lo actuado por el gobierno. Se retomó el asunto en la siguiente sesión con la intervención de Devoto, seguido por Zazpe, quien ante el problema planteado con la autoridad pública, insistió en cuidar la unidad del episcopado y lamentó la ausencia de Plaza en la nueva sesión. Le llegó el turno a Sandrelli, quien se refirió a la prudencia que se debía tener al hacer declaraciones de carácter individual para mantener el carácter colegial. Tortolo sugirió una simple declaración a través del Equipo Episcopal de Educación, y Aramburu informó que el catecismo de la hermana Casiello contaba con la aprobación del Arzobispado, por lo que había recibido la visita del secretario de la Presidencia de la República, general Villarreal, para hablar del libro, a quien le pidió que le enviara una nota. Aramburu consultó el asunto con sus auxiliares y resolvieron sacar la ficha nº 7 del texto, que consideraron imprudente «en la insistencia con que denunciaba las situaciones sociales», permitiendo continuar con el texto. El cardenal reconoció al secretario de la Presidencia, que el «texto es bueno pero se teme que provoque en el alumno de 11 años reacciones que en Buenos Aires no corresponden a la realidad», y más tarde propuso que la CEA publicase un informe basado en los antecedentes. Rossi recordó que el dictamen del equipo de Teología decía que sus miembros no habían encontrado error en la doctrina y solo señalaban algunas reservas sobre el método, y afirmó que «la opinión del equipo de Catequesis es laudatoria para la hermana Casiello». Sin embargo, Bózzoli señaló que algún obispo propuso que la hermana Casiello se fuera del país porque su vida parecía en juego y Primatesta agregó que había sido consultado por la madre provincial porque «la hermana tenía miedo». Rossi se preguntó cómo actuar a futuro en casos parecidos «para ser más ejecutivos porque los movimientos del episcopado son muy lentos». (2617)

La dispersión de las consideraciones de los obispos llevó a Rubiolo a pedir una moción de orden para «resolver si se publica algo o no». Al recapitular la situación planteada, Primatesta se refirió una vez más a la necesidad de cuidar la colegialidad y agregó que el caso Casiello también había repercutido en Córdoba en el mes de mayo, donde hay «gente de ultraderecha que quiere hacer su propio catecismo y mediante algunas agrupaciones empuja al Gobierno a tales intervenciones». Boxler agregó que cuando la hermana Casiello fue a Victoria para una reunión de catequistas, las participantes «fueron tratadas de comunistas», y también Bózzoli y Hesayne

refirieron situaciones vividas en torno a acciones del gobierno en sus diócesis. Menéndez insistió en la complejidad del asunto a resolver y Tortolo propuso una declaración «poniendo simplemente hasta dónde llega el derecho de la Iglesia en la materia y hasta dónde llega el derecho y deber del Estado», atribuyó el error del Gobierno a aceptar decisiones de personas de poco rango, por lo que «no rompería lanzas» ante hechos «que en sí son pequeños». Después de breves intervenciones de Sandrelli y Bianchi di Cárcano, por pedido de varios obispos, se procedió a votar si se hacía o no una declaración. La mayoría se inclinó por el sí (50 *placet* , 6 *non placet* y 4 votos en blanco). Como aclaró Primatesta, faltaba resolver los autores y el momento de publicación del texto. Se aprobó a votación abierta que la declaración fuera hecha por la Comisión Permanente, y después de un intenso intercambio entre Casaretto, Torres, Aguirre, Raspanti, Bolatti, Iriarte, Tato, Canale, Rossi, Bianchi di Cárcano, Bózzoli y Primatesta, la Asamblea Plenaria resolvió que «el comunicado relativo al catecismo *Dios es Fiel* de la hermana Casiello lo redacte el Equipo Episcopal de Catequesis». (2618) Como lo señaló y lamentó Raspanti, el arzobispo Plaza no había estado presente en la sesión.

Finalizada la Asamblea y ya en Córdoba, Primatesta escribió una dura carta al arzobispo de La Plata en la que exponía su desacuerdo con el modo y la publicidad dada al asunto en su Arquidiócesis después de lo discutido en la Asamblea Episcopal, que ponía en grave riesgo la imagen de unidad y colegialidad que buscaban. (2619) La prensa se había hecho eco de la opinión de Plaza que apeló a la autonomía y responsabilidad de acción en su arquidiócesis, mientras que omitió el desacuerdo de la mayoría de los obispos de la provincia o el comunicado del Equipo Episcopal de Catequesis de la CEA que en sintonía con el Equipo Episcopal de Teología había expresado que el libro de la hermana Casiello no contenía afirmación errónea ni negación de la doctrina católica. Se lee en el comunicado:

Por mandato de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina de noviembre de 1978 el Equipo Episcopal de Catequesis, concordando con el dictamen del Equipo episcopal de Teología, manifiesta que el libro *Dios es fiel* , de la hermana Beatriz Casiello, HMA, no contiene afirmación errónea ni negación de la Doctrina Católica. Por lo demás, las fichas de dicho Catecismo, algunas de las cuales podrían presentarse de un modo más adecuado, deben ser interpretadas a la luz de la correspondiente guía didáctica, donde está indicada la forma correcta de emplearlas, y de acuerdo a las normas de este Equipo Episcopal. (2620)

En el reportaje que recoge la revista *Gente,* expresó Plaza: «A

pesar del dictamen de la Conferencia Episcopal, ha insistido con su decisión de prohibir dentro de su diócesis el uso del libro *Dios es fiel* , de la hermana Beatriz Casiello. "La Conferencia Episcopal no me puede obligar a aceptar su uso, porque la evangelización de mi gente es mi responsabilidad"». (2621)

El asunto continuó y se retomó en la reunión de la Comisión Permanente de diciembre de ese año, y una vez más, las voces se polarizaron. Novak consideró que la decisión del gobernador Solari había provocado una herida que había que restañar, y las expresiones de Plaza habían generado desconcierto, y fue apoyado por Iriate, quien agregó que la actitud del arzobispo de La Plata rompía la unidad del episcopado. Primatesta informó sobre la carta que había enviado a Plaza, y manifestó que no había querido hacer declaraciones públicas al respecto, «porque hubiera sido aprovechado para dividir aún más a los obispos». Medina y Bolatti se focalizaron en la necesidad de redactar un escrito claro, que contuviera un examen objetivo del Catecismo que consideraba «tendencioso, ambiguo y carente de contenido», y fueron apoyados por Tortolo que aportó argumentos. Los restantes obispos presentes no se expresaron sobre el tema (Plaza, Pérez, Conrero, Mayer, Maresma, Menéndez, Scozzina, Blanchoud y Laise). (2622)

3.5. Los obispos y la violencia, los derechos humanos y el gobierno (1976-1984)

Un tema recurrente en las reuniones de los obispos era la violencia que se vivía en el país y el terrorismo de Estado. Los documentos a emitir, las acciones a emprender o la actitud a tomar ante las autoridades militares respecto de las detenciones, las torturas y las denuncias sobre desaparecidos que se recibían, ocuparon numerosas sesiones de las Asambleas Plenarias, en las que además de la agenda de los asuntos eclesiásticos previstos, se dedicaba la primera parte de la reunión a evaluar la situación del país. (2623) Por lo general, Primatesta introducía el tema, explicaba las gestiones realizadas y cada obispo que lo deseaba exponía sobre la realidad de su diócesis y la violencia que en ocasiones sufrían personalmente o por experiencia de otros. El episcopado se interiorizaba también en los detalles, a través del aluvión de cartas que familiares y allegados a detenidos-desaparecidos hacían llegar a la sede de la CEA desde marzo de 1976 y, en oportunidades, a la sede de las reuniones en San Miguel. (2624)

Los obispos conocían los excesos del gobierno en la represión de la guerrilla. Se eligió el camino del diálogo y mantener un estilo de

relación que permitiera conservar las gestiones con el Gobierno. En largas sesiones de asambleas realizadas durante 1976 y 1977, (2625) la mayoría de los obispos se inclinó por la necesidad de hablar, en privado, de modo claro con el gobierno, y no hacer declaraciones públicas «para no cerrar las puertas y perder toda posibilidad de obrar». (2626) Pero a medida que pasaba el tiempo, mientras algunos obispos veían la necesidad de romper con los militares, denunciaban enérgicamente los excesos y las torturas en las cárceles que consideraban parte de un plan sistemático, otros manifestaban su preocupación por el marxismo continental activo en el país y, en oportunidades, algunos no creían o desmentían el terrorismo de Estado y consideraban que los excesos en las cárceles eran excepciones aisladas que se fueron corrigiendo con el transcurso del tiempo, o formaban parte de campañas internacionales de origen marxista. Ya a comienzos de la década de 1970, el episcopado se había manifestado explícitamente sobre la tortura como una acción ilícita, repudiable y anticristiana. (2627) No parecía necesario reiterarlo pero, a medida que pasaba el tiempo, desde la llegada de la Junta Militar al gobierno, en los debates sobre el tema en las reuniones de obispos, se observó la tensión entre señalarla al gobierno públicamente con más fuerza, o hacerlo en modo de evitar entorpecer el camino emprendido el 24 marzo de 1976. Como explica Primatesta a Pablo VI:

No se puede negar el hecho de la tortura física por parte de la policía o de comandos paramilitares o parapoliciales (no siempre identificables) y también por parte de elementos militares: ante ellos los obispos reaccionaron en diversas ocasiones, y eso es conocido por el pueblo […] En síntesis: frente al Gobierno, los obispos, con respeto y firmeza marcan los excesos y errores pero cuidan alentar buenas intenciones, conscientes del gravísimo peligro de marxismo que implicaría un cambio en el nivel del Estado. (2628)

Después de la declaración de la Asamblea Plenaria en mayo de 1976, en septiembre de ese año se explicitó la posición de la Iglesia a través de un *pro memoria* de diez puntos que los miembros de la Comisión Ejecutiva presentaron a la Junta Militar, en el que manifiestaron sus reservas y temores, al tiempo que proponían establecer «un canal de comunicación que pueda servir de consulta autorizada, aunque oficiosa», que se concretó en la llamada Comisión de Enlace. (2629) Cuando, en mayo de 1977, Primatesta puso a consideración de la Asamblea el pedido del presidente Videla de escuchar en la reunión a sus representantes para explicar la situación, se abrió un prolongado intercambio de opiniones para decidir si se los recibía o no.

No es posible saber cómo votó cada obispo, pero sí su opinión expresada a lo largo del debate que llevó a que de los 55 obispos presentes, 46 dieran el *placet* , solo un voto *placet iuxta modum* y 8 votaron por la negativa a recibirlos. Por ejemplo, Hesayne (2630) y Raspanti, como la mayoría, se expresaron a favor, pero no solo para recibir la información que ya conocían, sino para dialogar, y sobre todo poder preguntar. Seguramente se sumaron Tortolo, Tato, Sansierra, Sapelak y Derisi, quienes opinaron que era oportuno y necesario escucharlos, mientras que De Nevares, Ponce de León y Laguna probablemente votaron en contra, porque durante el debate se opusieron a recibirlos debido a que consideraban innecesaria su presencia ya que conocían la información a través de Primatesta y de los canales de comunicación establecidos, además de la experiencia de cada uno en sus respectivas diócesis.

Durante la misma Asamblea se debatió la oportunidad de emitir una publicación sobre la situación del país, y la mayoría se manifestó favorablemente, (2631) pero poder llegar a la redacción final de la carta pastoral *Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria,* fue trabajoso y testimonia el empeño por el diálogo, salvaguardar la realidad y la unidad buscadas. Se rechazó el anteproyecto preparado y se eligió una nueva comisión (Laguna, Iriarte y Tortolo), que debía reelaborar un texto que sería dirigido a todo el pueblo. El nuevo texto fue presentado por Laguna en la séptima sesión y se retomó en la novena. Las intervenciones de los obispos permiten identificar las tendencias. Por un lado, Derisi, Rossi, Espósito, Sansierra, Plaza, Aguirre, Laise y Tortolo piden equilibrar y suavizar más el tono del texto o posponerlo, (2632) y por el otro, una mayoría que lo suscribe. (2633) Probablemente en esta mayoría, de particular incidencia fue la palabra del anciano Caggiano que, en la tercera sesión, recordó los numerosos hechos inadmisibles que había que evitar, y la necesidad de que la carta pastoral se dirigiese a todos y no solo al gobierno, con la esperanza de que la Junta Militar pusiera remedio. El cardenal expresó:

¿A quién hablamos?; la pregunta es muy vaga. Se trataría de hacer una declaración o un documento en que se exponga: hay este mal y está comprobado. Yo diría también, se trata de hacer una declaración o pedir al Gobierno, directamente en una pastoral: hay esta situación, es necesario evitar tal cosa; porque son muchos los hechos que produce esta situación, que son intolerables e inadmisibles. Por de pronto, se invoca la Constitución, y se dice que se la respeta y de hecho no se la respeta. Un allanamiento se hace con una autorización, de modo que hay un responsable; y aquí no solamente no aparecen los responsables, sino que hasta se llega a decir

que son allanamientos espontáneos. Supongo que eso quiere decir que son allanamientos de personas innominadas, que no sabemos quiénes son. Nuestro interés no es decir al Gobierno lo que debe hacer, sino que no se puede tolerar que no haya una represión racional. Nosotros tenemos que decir que en un país civilizado no puede existir esto. (2634)

Pasado el tiempo, la reiterada falta de respuesta o signos de cambio por parte del Gobierno fue motivo de nuevos debates que se centralizaron en la ineficacia del camino elegido, el papel de la Iglesia y la necesidad o no de cambiar la estrategia. El carácter incisivo de la declaración de mayo de 1977, que había logrado el consenso para plantear las inquietudes y puntualizar los problemas que se vivían, no se continuó. (2635) ¿Por qué no se continuó? En la segunda sesión de la Asamblea Plenaria de noviembre de 1978, Primatesta puso a consideración de los obispos un nuevo anteproyecto de documento sobre la situación general que se vivía en el país con el título «ganar la paz». Una vez más, la propuesta dio lugar a un prolongado intercambio de opiniones, en el que se identifican cuatro temas que ocuparon la atención de los obispos: la situación que se vivía en las cárceles de sus diócesis, el uso que se hacía de la Iglesia tanto desde el gobierno *de facto* como de parte de los detenidos y familiares de desaparecidos, la paz, y los beneficiarios y oportunidad del documento.

Finalizada la lectura del texto presentado y después de algunas intervenciones acerca de las decisiones a tomar sobre el mismo, Rossi cuestionó el título, Rubiolo se refirió a la inquietud permanente en los allegados a la gente detenida y desaparecida en su diócesis, que «por mas trámites que se hagan no logra ninguna contestación satisfactoria», y espera de los obispos una palabra de aliento. Kemerer propuso redactar un documento con «cosas mucho más concretas» y relató su experiencia vivida para ver un preso en la cárcel de Resistencia, donde no se le reconoció el permiso que había tramitado ante el jefe militar de Resistencia y «tuvo que entregar el paraguas, la billetera con las últimas monedas y el anillo pastoral», sobre lo que escribió al general Galtieri con copia al ministro del Interior y a Primatesta. Por su parte, Laguna se refirió a «casos muy espeluznantes» que conoció en las reuniones de la Comisión de Enlace, y los intentos realizados para que «se diese cuenta a los familiares de la situación de los desaparecidos», Iriarte se expresó en favor de lo dicho por Laguna, mientras que Di Stéfano «no ve bien claro la finalidad del documento», sugiere reordenar la discusión que parecía dispersarse, y evaluar también su repercusión. Espósito consideró que «sería un escándalo que los pastores no dijeran la verdad cuando

corresponde», y que se debía señalar al «gobierno que tantas veces se repite católico y cristiano», el error de tener tanta gente presa sin causa legal. Finalizó la sesión con la intervención de De Nevares, que retomó la palabra en la siguiente sesión. (2636)

A la mañana siguiente, Laghi dirigió unas palabras a los obispos reunidos y, entre otros temas, se refirió una vez más a la colegialidad y a la necesidad de limar las diferencias. Finalizada su intervención, De Nevares continuó su exposición y se refirió a las actitudes de obispos que confunden o escandalizan, y recordó que «la situación que movió a los obispos a hablar en mayo de 1977 y que se manifestó en el *Memorandum* de noviembre, al cual contribuyeron todos los obispos, no se modificó», insistió en el creciente número de muertos y desaparecidos y en «que el documento que se publique tenga una denuncia firme y una exhortación muy clara al gobierno». De Nevares fue apoyado por Novak y Hesayne, para quien «hablar de forma ambigua no vale la pena», mientras que Zazpe sugirió no volver sobre los hechos que ya se habían denunciado claramente ante el Gobierno, aunque con escasos resultados, y señaló que «la Iglesia puede influir si toma una actitud más fuerte». (2637)

Cuando le llegó su turno, Tortolo aclaró que sus palabras no se dirigían a nadie en particular, pero manifestó su disidencia con lo escuchado aunque no quería «erosionar la colegialidad episcopal». En una larga intervención explicó que había hablado y escrito claramente al ministro del Interior sobre las quejas que recibía de los distintos obispados, y consideraba que habían «tenido resonancia» y habían sido efectivas porque pudo comprobar los cambios favorables en el sistema carcelario durante sus visitas a las cárceles de Trelew, Reconquista, Paraná, Corrientes y Gualeguaychú, en las que se volvió a permitir la Biblia, celebrar misa y conversar con los detenidos. Sostuvo que no vio torturas y realizó aclaraciones sobre la fama de «marxista» que Harguindeguy le atribuía a De Nevares. Finalizó su exposición preguntando al auditorio acerca de la posibilidad de que los obispos se dejasen «instrumentar por fuerzas extrañas; si no estarán prestando su colaboración, exagerando las cosas». Tortolo manifestó también sus dudas sobre la necesidad de un nuevo documento y advirtió que «ciertamente habrá que tener mucho cuidado porque se puede comprometer la estabilidad de la Nación». De Nevares respondió con aclaraciones sobre las acusaciones de las que era objeto. Di Stéfano señaló que no veía con claridad cuáles eran la finalidad y oportunidad del documento, advirtió que podría ser usado por la prensa internacional, y relató que se había negado a colaborar con el gobierno cuando le pidieron listas de parroquias y capillas. Iriarte expresó su disconformidad con la versión de Tortolo

sobre las cárceles, expuso sobre su experiencia en el penal de Coronda donde constató que el trato era «ignominioso». Acerca del posible uso que se podía hacer de la Iglesia, consideró que el beneficiario sería la misma Iglesia «que cumpliría su misión, ya que hasta ahora con las gestiones privadas ha tenido un resultado "cero"», (2638) como lo expresó la Comisión de Enlace en la reunión de la Permanente. (2639)

El diálogo continuó con la intervención de Villena, quien consideró que muchas de las acusaciones que recibían los obispos no eran ciertas, y publicar un documento de denuncia «proporcionará al marxismo internacional argumentos» para aislar a la Argentina. (2640) Sapelak sostuvo que no se debía volver sobre las denuncias recibidas, cuestionó la oportunidad del título del texto y dio razones para mantener y robustecer los canales de diálogo. Canale se refirió a su visita a la cárcel de Resistencia en la que solo observó las deficiencias propias del encierro, y manifestó sus dudas «sobre el derecho a juzgar tan abiertamente la actitud de represión». El obispo Tomé se concentró en la fama de debilidad del episcopado, las evidencias de que «las cosas no han mejorado salvo algunos casos particulares» y la necesidad de que la Iglesia hable porque «no se ha corregido todo lo que señalaba el documento del año pasado», mientras que López señaló que el camino del diálogo privado recorrido no dio resultado y se debía hablar «de una manera pública». Aguirre adhirió a lo dicho por Sapelak y pidió que «conste en acta que no es verdad que no se haya conseguido nada ("cero") en las tramitaciones que se hacen privadamente con los miembros del Gobierno», y dijo que apoyaría tanto publicar como no publicar el documento. En la misma línea, Derisi sostuvo que «no todo es negativo», dio razones y consideró que el diálogo con el gobierno debía continuar «con firmeza pero con respeto» y si se publicara un documento, debería ser breve e incluir una referencia al atentado en el que murió la hija de Lambruschini. Medina también se refirió a la inoportunidad del documento, la información brindada era importante pero radicalizada y explicó su experiencia en las visitas semanales que realizaba a la cárcel de Jujuy, que le permitieron evitar muertes y sacar del país «a un sacerdote y a un religioso ciertamente marxista». (2641) Con la intervención de Medina, terminaba una mañana de tres horas de sesión, en la que el debate se concentró en la oportunidad o no de emitir un nuevo documento, la situación de las cárceles y la necesidad de modificar o no la reserva en el camino del diálogo con el Gobierno. El anteproyecto o borrador del posible documento aún no se había aprobado, pero varios obispos aún querían hablar y el debate debía continuar.

Con la exposición de Rubiolo se reinició el debate en la sesión de

la tarde de ese 14 de noviembre de 1978. Siguió Menéndez, que se refirió a la necesidad de denunciar también las injusticias económicas y las cifras poco creíbles, y se inclinó por mantener los canales de diálogo y redactar un documento que no hablase solo de excesos. Aramburu se refirió a un documento que contribuyera a un ambiente de paz, sin tiros, dirigido al gobierno y al pueblo, y sobre la educación en el país «que no se va a conseguir solamente con un plan anticomunista». Karlic propuso emitir un documento que abarcase toda la problemática de la situación de modo que abriese un panorama de esperanza y reconciliación. García señaló la complejidad del tema y puntualizó los asuntos que consideraba que debían incluirse, como los derechos humanos, la situación económica interna, el conflicto con Chile, la justicia y la educación. Collino sostuvo que el silencio a veces es necesario, pero que la Iglesia siempre debía hablar un lenguaje claro y evangélico, no copiado de las organizaciones cuyos datos son cuestionables; mientras que Conrero, solo manifestó que creía más en el anuncio que en la denuncia y que no le convencía el comienzo del anteproyecto presentado. Tomó la palabra Sapelak para expresar que se debía mantener y robustecer el organismo de diálogo que ya tenían e hizo nuevas consideraciones sobre el documento. Finalmente, Primatesta, invitó a votar para resolver si se quería emitir un documento o no. Los resultados dieron 45 votos por el *placet* , 22 *non placet* y dos votos en blanco. Quedó resuelta la publicación de un documento, pero faltaba decidir si se aceptaba el texto base leído el día anterior. Se procedió a una nueva votación por la que quedó rechazado (19 *placet* , 46 *non placet* y 2 *placet iuxta modum*). El resultado obligaba a elegir una nueva comisión redactora en la que cada miembro fuera elegido por los 2/3 de los presentes según el reglamento, pero en votación abierta se optó por el sistema de simple mayoría. Los nuevos redactores elegidos fueron López (29 votos), Laguna (27 votos) y Karlic (24 votos). (2642)

A lo largo de las dos jornadas de Asamblea, mientras un grupo de obispos acentuaba los excesos que se registraban en las cárceles, la necesidad de hablar claro y en forma pública (De Nevares, Rubiolo, Hesayne, Kemerer, Laguna, López, Zazpe e Iriarte), otro grupo había focalizado su discurso en los riesgos que el documento implicaba para la estabilidad institucional, el peligro de la Nación en juego, observando cambios positivos en el sistema carcelario y los excesos inadmisibles, exagerados o carentes de certeza (Tortolo, Sapelak, Canale, Medina, Derisi y Conrero). En las votaciones que parecían inclinarse por los primeros, quedó resuelto que se emitiría un documento, se rechazó el anteproyecto presentado y se eligió la nueva comisión que redactaría un nuevo y único texto que considerase e

integrase las distintas opiniones escuchadas, evitando el riesgo de caer en la ambigüedad.

El nuevo texto fue presentado por López y aplaudido en la octava sesión, quien aclaró que para redactarlo habían intentado seguir los modos recibidos, las sugerencias presentadas en el aula y también el primer borrador. Primatesta dio lugar a nuevas proposiciones, que se refirieron al orden moral y la pornografía (Pérez), la libertad de la Iglesia (Serra), la necesidad de atenuar las exigencias en algunos párrafos (Carreras). Después de la intervención de De Nevares, que enfatizó la necesidad de cambios en las cárceles, se pidió que las nuevas observaciones se hicieran llegar por escrito a la Comisión Redactora. El diálogo continuó y, después de las intervenciones de Rubiolo, Medina, Aramburu y Sandrelli respondidas por Laguna, se levantó la octava sesión. La elaboración del texto común ponía de manifiesto la dificultad para encontrar el equilibrio y consenso. Como expresó López, «algunos querían una expresión más fuerte y otros más suave; entonces se ha procurado buscar un punto medio en todo lo posible». (2643)

Las nuevas opiniones y precisiones sobre el texto presentado por López continuaron en la siguiente sesión con las exposiciones de Serra, Bianchi di Cárcano, Laguna, Quarracino, Canale. Espósito se refirió a la necesidad de indicar la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia, Bufano a la sacralidad de la vida humana, Quarracino propuso alguna referencia a la campaña exterior de descrédito, y que «cuando se habla de subversión organizada cabe decir que la subversión no fue promovida solamente por el marxismo, también había otra vertiente y de ella integrantes que salieron de grupos católicos o de una mala interpretación del cristianismo o de una expresión del peronismo». Hesayne pidió que se agregara una simple referencia a las familias chilenas que son fieles de diócesis argentinas y sufren las consecuencias de la tensión que se vive con el vecino país; y nuevamente Espósito dio precisiones sobre algunos párrafos, mientras que Sapelak solicitó una referencia explícita a la ideología marxista, y fue apoyado por Derisi. Después de la breve intervención de Primatesta sobre las dificultades «provenientes de una extrema derecha, que se dice sumamente católica, y que a veces no ha dudado en poner alguna bomba», los obispos dedicaron el resto de la sesión a otros temas presentes en la agenda. (2644)

El texto final de la carta pastoral sobre la situación del país fue leído por Laguna en la última sesión, quien reiteró que los redactores habían tratado de ser fieles a la tarea encomendada pero que encontraron serias dificultades para incluir todos los modos recibidos,

debido a que el equilibrio del texto se disipaba entre las propuestas que no querían una denuncia dura y la de aquellos obispos que querían una enérgica denuncia y quedaron en minoría. Se aprobó con unanimidad de votos. (2645) Habían transcurrido más de sesenta intervenciones de los obispos, y se necesitaron tres borradores, numerosos modos y cinco votaciones para alcanzar el texto final de la carta pastoral *La paz es obra de todos* . (2646)

3.6. ¿Qué es lo que el Santo Padre y los obispos quieren de nosotros?

Al iniciar la Asamblea de abril de 1980, el Nuncio Apostólico expuso sobre su conversación con Videla el 9 de enero de ese mismo año, a quien, días antes, le había enviado una copia del mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial de la Paz. Laghi, que transitaba su sexto año de servicio al frente de la Nunciatura, explicó que el presidente Videla entró directamente en el tema y preguntó: «¿Qué es lo que el Santo Padre, lo que la Iglesia en la voz de sus pastores requiere de nosotros cuando nos mandan decir la verdad? ¿Acaso pretenden que se diga la verdad absoluta, total, integral? Nos encontraríamos frente a una tarea imposible, ya que la verdad absoluta queda fuera de nuestro alcance». Laghi contestó a Videla: «Empiecen a decir la verdad. Si no pueden publicar una lista completa, al menos comiencen a decir la verdad a los familiares, de quienes se sabe que han muerto», y le recordó las palabras del Papa: «La verdad es la fuerza de la paz, porque revela y realiza la unión del hombre con Dios, con él mismo y con los demás. La verdad que consolida y que construye la paz, incluye constitutivamente el perdón y la reconciliación: rechazar el perdón y la reconciliación significa engañarnos y entrar en la lógica homicida de la mentira». (2647) En el diálogo con Laghi, Videla también se refirió a las palabras del Papa a los obispos y a su repercusión, que se prestaba «a una interpretación muy severa de la acción gubernativa y de la iniciativa asumida por las Fuerzas Armadas en marzo de 1976, mientras que ofrecen argumentos al movimiento Peronista y a su desviación “montonera” de encontrar en ellas un aval a sus propias tesis, sea en el campo político como en el sindical». (2648)

En la misma reunión, Primatesta recordó que el Papa había hablado y que los obispos argentinos no podían quedarse callados, al tiempo que presentó una nueva carta de Videla, del 24 de marzo de 1980, que explicaba el diálogo político iniciado por el Gobierno y solicitaba «la opinión de nuestra Iglesia sobre el paso trascendente con el que hemos comenzado a transformar nuestra realidad». (2649) El asunto había sido explicado previamente por Videla a la Comisión Ejecutiva y el cardenal consideraba que debían responder.

Tanto el relato de Laghi sobre su diálogo con Videla, como la exposición inicial de Primatesta a la Asamblea, actualizaban las vicisitudes vividas meses antes en torno a la alocución del Papa en el *Angelus* del 28 de octubre de 1979. Era la primera Asamblea Plenaria posterior a este *Angelus* en el que Juan Pablo II había hecho una referencia explícita a las violaciones a los derechos humanos en la Argentina y pidió públicamente que se esclareciera el destino de los desaparecidos en Argentina y Chile. (2650) Ese día, entre la multitud de la plaza San Pedro, se encontraban Primatesta y los obispos argentinos que formaban parte del tercer grupo que participaba de la *visita ad limina* y fueron recibidos por el Pontífice ante quienes también hizo referencia a las trágicas consecuencias de la violencia en la Argentina, instándoles al compromiso en la defensa de los derechos humanos. (2651) Como había explicado el Nuncio Apostólico, para Videla y los militares, las palabras pronunciadas por el Papa en el Angelus fueron motivo de reflexión y de examen de conciencia, pero sobre todo inoportunas por la delicada situación que se vivía después del conflicto del Beagle, los problemas internos en las Fuerzas Armadas, los recientes atentados a la familia Klein y Alemann, y porque mencionaba «la angustia de los familiares de los desaparecidos de un bando sin ni siquiera hacer una mención a la pena de los familiares de muchas víctimas del otro bando». (2652)

La repercusión en los medios de lo expresado por Juan Pablo II, sumado a las palabras del Nuncio Apostólico y la carta de Videla, dieron lugar a prolongados intercambios de opiniones de los obispos que concluyeron con la publicación de la carta pastoral *Evangelio, Diálogo y Sociedad* . (2653) Para alcanzar el texto definitivo se necesitarían tres anteproyectos, más de 80 intervenciones de los obispos con adhesiones, sugerencias, críticas y propuestas a cada proyecto leído, durante el transcurso de las 11 sesiones de la Asamblea Plenaria reunida ese otoño de 1980. (2654)

Se presentaron los dos anteproyectos confiados por la Comisión Permanente a los equipos de Pastoral Social y de Teología. (2655) El primero, con el título *A própósito de la actualidad política* , lo leyó Di Stéfano, mientras que Laguna explicó el texto sin título específico, elaborado por el Equipo de Teología. Después del intercambio de opiniones entre Tomé, Di Stéfano, Iriarte, Bózzoli, Sansierra y Primatesta sobre la posible comunicación del destino de los desaparecidos por parte del Gobierno, y la eventual mediación de obispos y otras autoridades religiosas (judías y evangelistas) con los familiares de los desaparecidos. (2656) Conrero manifestó que «querría respetar el derecho de los padres [de los desaparecidos] y también ayudar al Gobierno, porque aunque este diga que no habrá

revisión, la revisión va a haber [sic] tarde o temprano», Laguna opinó que no había nada que decir ni hacer, basado en su experiencia de los tres años de diálogo en la Comisión de Enlace, en los que los militares repetían que «es el precio que tuvimos que pagar por una guerra sucia, etc., etc., y a medida que pasa el tiempo la posición es más cerrada», y solicitó la opinión de Galán, quien expuso «que de este tema los militares han hecho en su imaginación algo cerrado para siempre, y que no conciben que nada pueda abrirlo». (2657)

La gravedad del asunto distraía el diálogo sobre los anteproyectos presentados y Zazpe sintetizó el camino recorrido y propuso modificar el camino de reserva elegido con las autoridades: «Se ha hablado muchas veces de manera reservada de este asunto con el Gobierno: se tiene conciencia de que a veces hay una instrumentación del dolor de esta pobre gente para fines políticos, pero acá hay un problema humano y por lo tanto cristiano [...] el Episcopado guardando la discreción, la prudencia, evitando caer en la instrumentación política, debería modificar ese camino de reserva permanente». Su propuesta es apoyada por De Nevares, quien agregó que se podía admitir en un primer momento una «noche oscura» como dijera el Nuncio Apostólico, pero después de que la Junta Militar había declarado que la subversión y el terrorismo habían sido derrotados, «que las torturas reales por militares con conocimiento de los jefes están probadas; que todo se ha hecho con las instrucciones precisas de los comandantes», si se intentase «ocultar una raíz podrida, se envenenaría todo el organismo que es la República». Para De Nevares, era necesario saber «quién es quién y que queden marcados a fuego aquellos que, con el agravante de una profesión de fe, han estado realizando crímenes en locales oficiales, utilizando aviones oficiales para arrojar cadáveres al mar». Continuó la sesión con las intervenciones de Kemerer, López, Casaretto, Sapelak, Hesayne, Bianchi di Cárcano, Aguirre y Medina. (2658)

Una vez más, la variedad de graves asuntos abiertos se diluían durante el diálogo, hasta que Iriarte propuso aclarar y volver al objetivo del documento, y Primatesta intervino con una reflexión sobre la obligación de participación política que tienen los ciudadanos y la necesidad de plantearse «una pregunta fundamentalísima: ¿Qué queremos? ¿Una Argentina laica, esto es atea? ¿O una Argentina religiosa?», porque los pastores tienen «una obligación de iluminar al pueblo sobre la suerte del país». Sus palabras son apoyadas por Aramburu, Devoto y Derisi. Continuó el diálogo con la intervención de Karlic, que resumió el enfoque del posible documento, (2659) que para Laguna resultaba difícil de concretar, mientras que Bozzoli señaló que muchos laicos no creían en el diálogo. Intervino nuevamente

Primatesta insistiendo en la «obligación de iluminar al pueblo sobre la suerte del país». Conrero y Zazpe expresaron criterios de la Asamblea frente al diálogo. Mayer volvió sobre la importancia del planteo de Primatesta y la necesidad de priorizar lo institucional sobre el diálogo, e Iribarne, sobre el destinatario del documento y la necesidad de una redacción breve y clara para que «el pueblo lo entienda». Sansierra ponderó la oportunidad del pedido de Videla para «decir al Gobierno y al Pueblo qué nación se quiere». Romero propuso elaborar un documento de los proyectos presentados por los dos equipos; Sandrelli destacó la doctrina sobre el diálogo, pero señaló que «eliminaría un poco la parte negativa», y García opinó sobre la importancia y oportunidad de exponer toda la doctrina sin preocuparse por la extensión del documento, si va acompañado de una síntesis de conceptos clara. Sapelak consideró «muy positiva la propuesta del Gobierno» para llegar a la democracia y Derisi propuso exponer «la doctrina general de la sociedad como expuso en gran parte monseñor Di Stéfano». Finalizó la sesión con la intervención de López, quien opinó que «se está delante de un hecho al que hay que dar una respuesta positiva y pública» y explicitó las líneas y partes que incluiría en el documento. Se cerraba el primer día de trabajo de aquel 28 de abril de 1980. (2660)

Durante el transcurso de la sexta sesión, Primatesta informó que «para el documento sobre el diálogo se le ha pedido a monseñor Karlic que haga su aporte». A los dos proyectos presentados y debatidos durante la segunda sesión, se sumaba un tercero, que intentaría responder también a la carta recibida del presidente Videla. El presidente de la Asamblea aclaró que a todos los redactores se les había indicado que incluyeran el tema de los desaparecidos en los textos, y dio la palabra a Karlic, quien informó brevemente los dos temas centrales que incluiría: el diálogo y el contenido del diálogo para «instaurar una auténtica democracia pluralista». Karlic aclaró que consideraría los aportes escuchados y se dispuso a responder a las preguntas de los obispos. (2661)

Inició el diálogo Aguirre, quien se refirió a la desvalorización del término diálogo, seguido por Bianchi di Cárcano, que solicitó que no se escribiese un tratado sobre la concepción católica del Estado y fue apoyado por Bózzoli. Sansierra adhirió al orden planteado por Karlic, pero agregó que «no se puede dejar de citar la declaración de la independencia». Pérez adhirió al esquema planteado por Karlic, y Derisi también, señalando que el interés del Gobierno era conocer qué Argentina se quería. Torres Farías planteó que los militares necesitaban que «los obispos los iluminen sobre los puntos que han presentado como bases políticas». Laguna coincidió con Karlic al

tiempo que señaló la falta de tiempo, porque «la aspiración a responder es muy honda» y necesitaría de una asamblea especial. En la misma línea se expresó Giaquinta, que coincidió con Karlic pero en la práctica se inclinaba por abordar el tema del diálogo no solo para responder a Videla, sino como ocasión para «alentar a la ciudadanía y a la feligresía». Para López el tema del diálogo ya estaba salvado en el proyecto de Laguna y recordó su esquema. (2662)

Con su intervención, Villena volvió a la oportunidad que se presentaba de dar a conocer el pensamiento de la Iglesia para crear opinión. Novak consideró que «si se tomara el esquema de Karlic, daría la sensación de que no hubo ruptura», y sugirió cautela y evitar dar la impresión que «se está aceptando hechos consumados» no solo de los desaparecidos, sino de la situación social, y propuso buscar el aporte de laicos y sacerdotes peritos en sociología. Aramburu apoyó lo expresado por López, sostuvo que no estaba «de acuerdo que se dé mucha extensión al aspecto del diálogo, porque ya se está realizando» y al Presidente le interesaban más las bases doctrinarias. Zazpe señaló que no estaban preparados para trabajar las bases doctrinales ni programáticas. (2663) Se continuó la sesión con otros temas previstos en agenda, y al inicio de la séptima sesión, se puso a votación la elección de uno de los tres anteproyectos existentes. El esquema de Karlic obtuvo la mayoría con 29 votos, mientras que los de Laguna y Di Stéfano obtuvieron 19 y 11 votos respectivamente, y 2 en blanco. Aprobado el esquema de Karlic, Primatesta pidió que las nuevas sugerencias se le hicieran llegar por escrito al mismo obispo. (2664)

En la novena sesión, Karlic expuso la nueva versión del documento sobre el diálogo, que dio lugar a un nuevo intercambio de opiniones «para ver después si se acepta como base de una discusión en especial». Después de las breves intervenciones de Aguirre que lo consideró bueno, y Devoto que señaló que en el texto estaba «bien el contenido pero el lenguaje difícil», el texto de Karlic se sometió a votación y se «aprobó como documento base sobre el diálogo», con 59 *placet* , 2 *non placet* y 4 votos en blanco. (2665)

Aprobado el documento base, se abrió un nuevo diálogo con la observación de Bózzoli sobre la primera parte «cuando se habla de que nadie tiene que estar excluído del diálogo, convendría decir “a no ser aquellos que, por su actitud pertinaz en utilizar medidas violentas, se ponen fuera de la posibilidad de diálogo”». López destacó el nivel del trabajo realizado y observó algunas expresiones —como comunión o identidad cristiana—, que no resultaban inteligibles para el común de la gente. Canale pidió incluir un agradecimiento y reconocimiento a los que lucharon por la identidad cristiana, aunque no se mencionen

las Fuerzas Armadas, y señaló que se le daba mucha fuerza a la cuestión de los desaparecidos como si fuera el único problema. Giaquinta sugirió retener el texto de *Christus Dominus* (2666) del anteproyecto de Laguna en el que «se alude a la obligación de los pastores de dialogar con la sociedad», y pidió incluir de *Ecclesiam Suam* en orden «a implementar el diálogo político, a modo de orientación pública y de aliento, una referencia a la libertad de prensa, de reunión, etc., tal cual lo expone *Gaudium et spes* en el nº 73». Conrero realizó precisiones sobre los términos diálogo, comunión y propuso conversión en vez de reconciliación; Aguirre también se detuvo en los términos y señaló que pluralidad «es algo que se debe aceptar como un mal», y que la «Argentina nació católica, no cristiana solamente»; Serra observó la comprensión del término «comunión» y también manifestó que al hablar de origen prefería «católica» más que «cristiana». Romero dio precisiones sobre universalidad del diálogo; Laguna, sobre la ley fundamental y pidió «que el documento no diga menos de los desaparecidos de lo que dice el proyecto, teniendo además en cuenta la alocución del Santo Padre»; Lorenzo y Rossi se inclinaron por incluir las causas de los problemas institucionales en el país mencionadas en el anteproyecto de Di Stéfano; García opinó que «se debería insistir en la economía al servicio de la persona»; Pérez se manifestó en línea con Lorenzo y Rossi y sostuvo que en el país los partidos políticos solo existieron en función de sí mismos; Boxler solicitó el uso de un lenguaje «muy estricto»; Bufano pidió alguna alusión a lo social y a la situación económica. Zazpe sugirió ponerse de acuerdo en el criterio del diálogo, porque seguramente los gobernadores llamarán a los obispos; y Primatesta, Torres Farías, sobre el posible diálogo con cada gobernador, mientras que Carreras preguntó por el diálogo en el plano municipal. (2667) Finalmente, en la última sesión, se dio lectura al proyecto final de documento sobre el diálogo, que obtuvo una amplia mayoría de votos (55 *placet* , 2 *non placet* y un voto en blanco). (2668)

El extenso intercambio de opiniones que había ocupado la atención de los obispos sobre el texto presentado por Karlic, mostraba distintas tendencias focalizadas en la precisión de términos como diálogo, comunión, identidad cristiana o católica, conversión o reconciliación. Pero en el largo camino recorrido para alcanzar la versión final del documento, un grupo proponía modificar el camino de reserva con una declaración pública, recordó que el fin no justificaba los medios y expresó su desconfianza en la palabra de Videla (Zazpe, López, Hesayne, Casaretto, Bianchi di Cárcano, Bózzoli, Giaquinta, Laguna, Lorenzo). En un extremo, algunos pedían que no se ocultara la raíz podrida (De Nevares, Kemerer), mientras que en el

otro extremo se diluía la posibilidad de reclamo con distintos argumentos (Conrero, Medina, Torres Farías, Sapelak) o se pedía agradecer al gobierno (Canale).

3.7. La Conadep

En 1984, los tiempos habían cambiado, pero las distintas posiciones entre los miembros del episcopado durante los comienzos de la democracia restaurada, persistían. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) (2669) había iniciado su trabajo y, cuando en la Asamblea Plenaria de noviembre de ese año, Casaretto propuso escuchar a De Nevares para que explicara su tarea en la Comisión, se abrió nuevamente un ríspido diálogo. El obispo de Neuquén se refirió a su lugar en la Comisión convocada por el presidente Alfonsín, y el trabajo que se realizaba para «descubrir el destino de las personas desaparecidas y concomitantemente la individualización de los responsables de todos esos crímenes». (2670) Como expresaría Sabato en el prólogo al *Nunca más* , la Comisión «no fue instituida para juzgar, pues para eso están los jueces constitucionales, sino para indagar la suerte de los desaparecidos en el curso de esos años aciagos de la vida nacional». (2671) Quedaría a la Justicia el juicio y la sentencia de cada caso.

De Nevares explicó que los miembros de la Comisión fueron advertidos por el presidente Alfonsín acerca de las amplias facultades que tendrían, pero que el límite sería el solio de los Tribunales de la Justicia. Se refirió también al duro trabajo de los colaboradores que recibían los testimonios, muchos de los cuales habían militado en organismos de derechos humanos, y al proceso de redacción del Informe aún no publicado. Explicó también que en el Informe se presentaba «un panorama general con algunos de los testimonios [...] que mencionan distintas personas», con anexos de los lugares de detención, los detenidos y aparte, «los detenidos desaparecidos de los cuales nunca más se supo nada». Al referirse al capítulo dedicado a los eclesiásticos, mencionó que comprendía tanto a los que habían sufrido el secuestro o la desaparición, como a aquellos que aparecían como represores, y que recaía en el Presidente la decisión de dar a conocer la lista. (2672) La misión de la Conadep era investigar «la suerte corrida por los desaparecidos, cualesquiera que fueran, proviniesen de uno o de otro lado de la violencia». (2673) De Nevares señaló a Ernesto Sabato como el más exigente en la constatación de los nombres, y manifestó que prefirió no intervenir en los nombres de eclesiásticos que aparecían para no influir o poner restricciones, pero que se había sorprendido cuando vio el nombre del Nuncio Apostólico Laghi en dos testimonios —del que solo había visto el de Tucumán—

al tiempo que advirtió que los obispos Medina y Plaza eran repetidamente mencionados. (2674) Entre los sacerdotes, De Nevares consideró que el más comprometido era Christian von Wernich porque siete testimonios distintos se referían a él, y capellanes castrenses que en el Informe aparecían como figuras que habrían insistido a los torturados para que colaborasen con las autoridades. (2675)

Al finalizar su intervención, De Nevares fue interpelado por Bózzoli, que no comprendía la participación del obispo de Neuquén en una comisión que «prepara material para una acusación civil», y Roldán se refirió a dificultades vividas en Córdoba, que De Nevares desestimó y consideró que le servían para aclarar que se le había pedido «integrar esa Comisión para determinar la suerte de tantos desaparecidos y tratar de salvar de la angustia a tantos familiares, porque es distinta la angustia de los que saben que sus seres queridos están muertos, a la de aquellos que nada saben, lo consideraba como obligación del Evangelio». También Primatesta, conmovido por sus palabras, disintió con el obispo de Neuquén y recordó que fue invitado por el Gobernador, a través de un legislador, para participar de la Conadep de Córdoba, pero que consideraba que «ni él, ni personas de la Iglesia como tal debían pertenecer a la Conadep, porque la Iglesia está al lado de los justos y de los pecadores». (2676) Los diálogos continuarían… (2677)

A modo de conclusión

A lo largo de estas páginas, se expusieron las intervenciones y opiniones vertidas por los obispos sobre asuntos de la vida de la Iglesia y del país, atravesado por el drama de la violencia y el terrorismo de Estado. Los debates reconstruidos permiten observar las sintonías y/o diferencias entre los miembros de la Conferencia Episcopal Argentina, el organismo que reúne a los obispos de la llamada jerarquía eclesiástica argentina, procedentes de distintas diócesis del país, con historias personales y vivencias de Iglesia diferentes, que buscaban actuar colegiadamente en una Iglesia renovada, como pedía el Papa a través del Nuncio Apostólico o explicaba Primatesta a Pablo VI.

En los largos intercambios de opiniones ante cada acción a emprender, cada documento o carta pastoral a emitir, los obispos no improvisaron, sino que evaluaron su palabra y su acción, e invirtieron muchas horas y esfuerzos para alcanzar decisiones o declaraciones consensuadas y vivir la colegialidad. No es lo mismo unidad que uniformidad, y aunque no pensaran lo mismo, se observan intervenciones libres y francas marcadas por el sentido de cuerpo. Durante las reuniones, el método de trabajo permitía la exposición voluntaria de los participantes y los debates que se polarizaban, reflejan las distintas posiciones y tendencias del episcopado. Los ejemplos mencionados, no agotan todos los temas tratados durante esos años en las reuniones del episcopado, pero permiten observar la tensión vivida en un episcopado que buscaba la unidad en su

diversidad, expresión de la Iglesia una y diversa, como recordara el Nuncio Apostólico.

En más de una oportunidad, cuando los debates se prolongaban mucho, tanto el Nuncio Apostólico como Primatesta o algún otro obispo, recordaban e instaban a sacrificar los criterios personales y evitar las voces disonantes que ponían en juego la necesaria unidad episcopal. Son pocos los cuerpos colegiados que trabajan con tanta libertad como la observada en estas asambleas de los obispos. Sin embargo, los esfuerzos realizados para incluir las proposiciones de cada participante en los textos, en más de una oportunidad distraían del asunto y se volvían ineficaces. Se lograba el consenso, pero a lo largo del período sus declaraciones perdían contundencia, simplicidad y la claridad que permitiera llegar a todos los niveles y miembros del pueblo de Dios. Si bien se trataba de mejorar, habrían de pasar muchos años para revertir el sistema y lograr un equilibrio entre el intercambio de ideas en la escucha y la regulación de estas.

Las páginas permiten captar las opiniones de cada obispo, constatar las tendencias y delinear distintos grupos de obispos, como lo hiciera Laghi después de seis años de gestión: una mayoría moderada, y una minoría dividida entre conservadores intransigentes, y obispos muy avanzados. Sin embargo, no es fácil encasillar a cada uno de ellos. Algunos obispos intervenían muy poco y otros permanecían en silencio, y se mostraban en conformidad con el desarrollo de las reuniones. ¿Son aquellos que no se sentían consustanciados con asuntos que no fueran estrictamente religiosos?

En el tratamiento de cada tema, las propuestas más fuertes de un sector de avanzada encontraban su contrapunto en el otro extremo y la discusión se polarizaba. En los debates en torno a la Biblia Latinoamericana sobre la fidelidad del texto a la Palabra de Dios o sus ilustraciones, y la comunicación o documento a emitir, se observa un conflicto de jurisdicciones con el gobierno en el tratamiento del tema. Situación intraeclesial similar se vivió en la controversia originada en el libro *Dios es fiel* , en la que Plaza hace una referencia explícita al «equilibrio» entre la «autonomía» y «dependencia colegial» que dificultaba la tarea del obispo responsable en su diócesis de su obrar pastoral. Vivir la colegialidad era un camino de aprendizaje que se observa en las ajustadas votaciones al comienzo del diálogo, la dispersión y divergencia de opiniones entre los extremos y el cambio progresivo de los votos en busca del consenso y unidad.

Al comienzo del gobierno de la Junta Militar, los miembros de la Asamblea Plenaria lograron conformidad al elegir el camino de las

gestiones y el diálogo privado para señalar o advertir a las autoridades sobre los distintos asuntos que surgían, particularmente en torno al accionar del gobierno frente a los derechos humanos. Las voces de reclamo por las violaciones a los derechos humanos, que crecían a lo largo de los meses, eran compartidas por los obispos en las asambleas plenarias. En mayo de 1976, emitieron un documento que recordaba el valor del bien común, y advertía que en la búsqueda de seguridad y el fin de la violencia, se podría errar y caer en «detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, ignorancia sobre el destino de los detenidos, incomunicaciones de rara duración, negación de auxilios religiosos». (2678)

Cada vez que se presentaba la posibilidad de una nueva declaración que advirtiese al Gobierno sobre las injusticias y violaciones a los derechos humanos que llegaban a los obispos en sus diócesis o a la misma Asamblea, en aras de contribuir a la paz, un sector del episcopado se inclinaba por emitir un texto claro y breve, que contuviera una denuncia firme hacia el Gobierno que se decía cristiano, mientras que otro sector lo consideraba muy duro o poco oportuno para la estabilidad del Gobierno que creían necesaria para contrarrestar el marxismo vigente, que ponía en peligro al país y al mundo. Con el tiempo se sumaban más voces que veían la necesidad de dirigirse con más fuerza al Gobierno, hasta que se alcanzó la declaración de mayo de 1977, un documento incisivo en el que los obispos lograron describir los hechos que observaban y señalar con precisión sus inquietudes ante las numerosas desapariciones y secuestros, la falta de información, largas detenciones, torturas y dificultades económicas. (2679) ¿Por qué no se siguió con esta línea? Teniendo en cuenta la incidencia del Vicariato Castrense en el mundo militar y su espacio en los medios, ¿se evaluó la manifiesta, y por momentos escandalosa, disidencia del pro vicario Bonamín que se ausentó de todas las reuniones de Asamblea del período?

En síntesis, la metodología del diálogo abierto para decidir las acciones o el contenido de las declaraciones ganaba en moderación entre los extremos e inclusión en la diversidad, pero a la vez dilataba las decisiones y dispersaba la atención del lector común y del gobierno. La búsqueda de la unidad resultaba un camino de aprendizaje, pero en oportunidades no fue eficaz y también tuvo costos. Seguramente disminuyó la violencia, pero no se logró frenar el drama de los desaparecidos o de la apropiación de niños, y a*ún hoy, después de casi cuarenta años de vuelta a la democracia,* se cuestiona la jerarquía de la Iglesia por su acción u omisión ante la Junta Militar de la época.

2569 . Decreto *Christus dominus* sobre el ministerio pasoral de los obispos del Concilio Vaticano II, 39. Acceso 20 de abril de 2021, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html.

2570 . En 1984, el país contaba con un total de 61 jurisdicciones eclesiásticas que, ordenadas por fecha de creación y/o elevación a arzobispado de los casos pertinentes, son las siguientes: Córdoba (1570, 1934), Buenos Aires (1620, 1865), Salta (1806, 1934), Paraná (1859, 1934), Santa Fe (1897, 1934), Tucumán (1897, 1957), San Juan de Cuyo (1897, 1934), La Plata (1898, 1934), Santiago del Estero (1907), Corrientes (1910, 1961), Catamarca (1910), Bahía Blanca (1934, 1957), Azul (1934), Jujuy (1934), La Rioja (1934), Mendoza (1934, 1961), Rosario (1934, 1961), Mercedes-Luján (1934), Río Cuarto (1934), San Luis (1934), Viedma (1934), Resistencia (1939), San Nicolás (1947), Comodoro Rivadavia (1957), Concordia (1957), Formosa (1957), Gualeguaychú (1957), Lomas de Zamora (1957), Mar del Plata (1957), Morón (1957), Nueve de Julio (1957), Posadas (1957), Reconquista (1957), San Isidro (1957), Santa Rosa (1957), Villa María (1957), Vicariato Castrense (1957), Añatuya (1961), Avellaneda-Lanús (1961), Goya (1961), Neuquén (1961), Rafaela (1961), Río Gallegos (1961), San Francisco (1961), San Martín (1961), San Rafael (1961), Nueva Orán (1961), Santísima Concepción (1963), Cruz del Eje (1963), San Roque (1963), Venado Tuerto (1963), Prelatura Territorial de Cafayate (1963), Oberá (1969), San Justo (1969), Prelatura territorial de Humahuaca (1969), Zárate-Campana (1976), Quilmes (1976), San Miguel (1978), Santo Tomé (1979), Chascomús (1980) y Prelatura Territorial de Deán Funes (1980). Actualmente en el país hay 71 jurisdicciones eclesiales: 14 arquidiócesis, 50 diócesis, 4 prelaturas territoriales, 3 eparquías y 1 obispado castrense, 97 obispos diocesanos y auxiliares y 42 obispos eméritos o retirados, dos de los cuales son cardenales. Cf. Episcopado.org, al 11 de septiembre de 2020.

2571 . Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, «Relación final sobre la actividad de la Nunciatura Apostólica 2 de julio de 1974-4 de marzo de 1976», SdS, AAPPEE 4 ARG.665, 52-117.

2572 . Los datos se obtuvieron de las Actas de cada reunión, que recogen los nombres de los presentes, corroboradas por la hoja de asistencia a las distintas sesiones. Por ejemplo, el obispo auxiliar de Salta, Pedro Lira, estuvo ausente por enfermedad en las 6 reuniones realizadas entre 1976 y 1978, y Tortolo dejó de concurrir en 1981 por

el mismo motivo; el entonces obispo de Avellaneda, Antonio Quarracino, se ausentó en todas las reuniones entre 1979 y 1982 por responsabilidades en el CELAM.

2573 . Es una de las tareas de los nuncios, como se propone en el *Motu Proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* , en su artículo VIII § 2: «Por lo que toca a las relaciones con las Conferencias Episcopales, el Legado Pontificio recordará que sus tareas y obligaciones (en las Conferencias) revisten la máxima importancia, y que por ello hay que fomentar la frecuencia de relaciones con ellas y hay que ofrecerles toda clase de ayuda».

2574 . Cf Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 34ª Asamblea Plenaria, 25-30 de octubre de 1976, 2ª sesión, pp. 1-2. Villot respondía la carta en la que Laghi comunicaba lo actuado por la Comisión Ejecutiva ante «los trágicos sucesos de los llorados religiosos» palotinos (4 de julio de 1976). Si bien en casos de emergencia era necesaria la actuación de la Comisión Ejecutiva, Villot recordaba también que similares intervenciones del Episcopado «fueran objeto de estudio por parte de toda la Asamblea». Cf. Carta del Prefecto para los Asuntos Públicos de la Iglesia Jean-Marie Villot, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Vaticano 17 de julio de 1976, Prot. 4319/76, SdS, 80 Flanba C100, 655-710 (663-665).

2575 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 36ª Asamblea Plenaria, 21-25 de noviembre de 1977, 2ª sesión, p. 1 y anexo.

2576 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 37ª Asamblea Plenaria, 24-29 de abril de 1978, 2ª sesión, p. 1 y anexo. Sobre la corresponsabilidad de los obispos con el Papa en el gobierno de la Iglesia, ver el decreto *Christus Dominus* , nº 6.

2577 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 3ª sesión, p. 1. Laghi continuó su exposición recordando el alcance del vínculo colegial, que «comporta un doble enlace, una doble unión: de los obispos con el Papa, y de los mismos entre sí. Y se trata de unión "íntima", es decir: cordial, profunda, sin titubeos ni reservas. Unión consciente y no a regañadientes, eficaz y no estéril: unión que tiene su raíz en la conciencia y se realiza en el cumplimiento de nuestro deber, en su triple dimensión: de iluminar, santificar y regir […]». También en la Asamblea siguiente, al referirse

a Puebla, Laghi retomó las palabras de Juan Pablo II sobre la unidad del episcopado latinoamericano, «Puebla ha sido una gran afirmación de la unidad del Episcopado en torno de cuestiones doctrinales y pastorales de trascendencia. Y no solamente de unidad, sino también de madurez», ACEA, 39ª Asamblea Plenaria, 30 de abril al 5 de mayo de 1979, 2ª sesión, pp. 5-6.

2578 . Palabras del Nuncio Apostólico Ubaldo Calabresi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 43ª Asamblea Plenaria, 9-14 de noviembre de 1981, 3ª sesión, p. 1.

2579 . Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, «Relación final sobre la actividad de la Nunciatura Apostólica 2 de julio de 1974-4 de marzo de 1976», SdS, 36 Flanba c36, 533-537 (10). El pro vicario castrense Victorio Bonamín estuvo ausente en todas las asambleas del período 1976-1984. Cf. capítulo 8 en el Tomo II.

2580 . Cf. ibíd. Laghi agrega: «En estos obispos, la característica del pastor emerge sobre la del profeta: esto no significa que no hablen abiertamente denunciando el mal, condenando los abusos y ofreciendo la visión evangélica de los problemas de fondo del país, la sociedad y el hombre», y reseña los temas sobre los que han hablado colegialiter (colegiadamente) e individualmente, tocando temas de interés nacional, en particular aquellos concernientes al bien común.

2581 . Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina Raúl Primatesta al papa Pablo VI, Roma, 23 de mayo de 1977, SdS 28, AAPPEE ARG.823, 530-533.

2582 . Memorando de Raúl Primatesta sobre la Audiencia con el Santo Padre, 19 de mayo de 1978, ACEA, 1 Santo Padre (1974-1978), IV R. 47. Primatesta se encontraba en Roma con motivo de los trabajos preparatorios del Sínodo de Obispos, y por sugerencia de la Secretaría de Estado, solicitó audiencia a pesar de que no consideraba necesario ni prudente cansar al Santo Padre.

2583 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 3ª sesión, p. 1.

2584 . Cf. Informe de la Comisión Testimonios de los obispos sobre la década de 1970, consignado por Jorge Casaretto al presidente de la CEA. Cf. Carta del obispo de San Isidro Jorge Casaretto al presidente de la CEA José M. Arancedo, 22 de abril de 2014, ACEA,

40.9 Derechos humanos.

2585 . Tomás Alberto, vicario general de la diócesis de La Rioja, no compartía la línea pastoral de la diócesis y presentó su renuncia, que fue aceptada por Angelelli el 16 de noviembre de 1970, y desató una sucesión de especulaciones y críticas en torno a la figura del obispo riojano.

2586 . Carta del arzobispo de La Plata, Antonio J. Plaza, al Nuncio Apostólico Lino Zanini, La Plata, 7 de diciembre de 1970, SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (356-357). En la carta, Plaza, además de considerar a Angelelli «de avanzada», recuerda que ya fue cuestionado por Tortolo: «No sé si será oportuno recordar que en ocasión de estar vacante la diócesis de Gualeguaychú, el señor arzobispo de Paraná, su metropolitano, se opuso a que fuera provista en la persona de S.E. Rdma. monseñor Angelelli, por entender que ello no favorecería las tareas pastorales de la Provincia de Paraná».

2587 . Carta del arzobispo de Paraná, Adolfo Tortolo, al Nuncio Apostólico Lino Zanini, Buenos Aires, 15 de diciembre de 1970, SdS 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (354).

2588 . Cf. SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383. Para el cardenal Caggiano, las peculiaridades de la diócesis que «no disponiendo de clero, ni de un laicado medianamente formado, expone al obispo, aun al mejor formado y bien intencionado, a la incomprensión de su pueblo o al fracaso de sus esfuerzos […] Sin embargo, juzgo que la tormenta que se ha desatado, es tormenta de verano: tal vez de mucho ruido, pero pasajera», Carta del arzobispo de Buenos Aires, Antonio Caggiano, al Nuncio Apostólico Lino Zanini, Buenos Aires, 4 de diciembre de 1970 (353). Primatesta hizo una breve referencia a la situación general y escribió «conozco a monseñor Angelelli desde hace tiempo y sé que tiene un gran corazón y buenísima voluntad y es muy sensible; por ello no es de extrañar que ciertas situaciones le afecten más, pero creo que esa sensibilidad puede en alguna forma impulsarle a medidas parciales o algo precipitadas. Pienso que habría que animarle a continuar en su puesto, pero al mismo tiempo teniendo en cuentra las condiciones reales del pueblo, en sus diversos ambientes, sin apurar demasiado la marcha», en Carta del arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, al Nuncio Apostólico Lino Zanini, Buenos Aires, 17 de diciembre de 1970, pp. 355-356. Por su parte, Bonamín describía a Angelelli como «"hombre de ideas avanzadas" que insiste en los problemas sociales y económicos en la forma que suelen hacerlo —con mucho menos prudencia— otros eclesiásticos», en «Acerca de la Carta del señor obispo de La Rioja», 23 de noviembre de 1970, pp. 358-359.

2589 . Carta del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, al Secretario de Estado, Jean-Marie Villot, La Rioja, 7 de febrero de 1971, SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (340-342). Angelelli respondía a la carta recibida desde Santa Sede, en la que se lee: «El Santo Padre, si bien admira el espíritu que ha animado a Vuestra Excelencia a renunciar, no estimaría oportuno aceptar Su renuncia. Lo exhorta, por lo tanto, a continuar prestando su ferviente y meritorio servicio episcopal a la Iglesia de La Rioja. Las dificultades de entonces son ciertamente penosas, pero la Gracia del Señor [...]». Carta del Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot al obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, Vaticano, 23 de enero de 1971, Prot. 466/71, SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (338).

2590 . Carta del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, al Secretario de Estado, Jean-Marie Villot, La Rioja, 7 de febrero de 1971, SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (340-342). El obispo riojano expuso la situación que llevó a la renuncia del vicario que se trasladó al Convento de los padres mercedarios en Córdoba y dio inicio a «una campaña de calumnias, mentiras, rumores, etc.; hasta a las pobres religiosas venidas hace un año se las toca en lo más delicado de una mujer y de una consagrada; reuní a todos los sacerdotes, y quitando dos o tres, han reaccionado muy sacerdotalmente; a ellos les comuniqué que había pensado poner a disponibilidad de la Santa Sede mi renuncia, [...] quiero que sepa que tiene a disponibilidad mi renuncia, cuando la Santa Sede crea que mi misión en la Diócesis como obispo de esta Iglesia Particular, lejos de ayudar a hacerla crecer la entorpece. En la Iglesia hay muchos lugares donde poder entregar mi pobre servicio», Carta del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, al Nuncio Apostólico Lino Zanini, La Rioja, 23 de noviembre de 1970, SdS, 1 AAPPEE ARG.598, 324-383 (350-351).

2591 . Cf. capítulos 3 y 22 del Tomo II.

2592 . Cf. ACEA, 33ª Asamblea Plenaria, 10-15 de mayo de 1976, 1ª sesión, pp. 4-7. Cf. capítulo 1 en el Tomo II.

2593 . Cf. ACEA, 33ª Asamblea Plenaria, 10-15 de mayo de 1976, 1ª sesión, p. 7.

2594 . Ibíd., 2ª sesión, pp. 2-3.

2595 . Ibíd., 7ª sesión, pp. 2-7.

2596 . Bolatti expresó que la Pastoral «es un ataque al gobierno».

Y agrega: «Un gobierno que es la última alternativa que nos queda antes de caer en el marxismo; por eso, yo no la puedo defender. Por otra parte, ¿tenemos las pruebas de lo que se dice aquí es absolutamente exacto?», y en el mismo sentido intervino Bózzoli. Ambos fueron interpelados por De Nevares: «Están reviendo una cosa revisada y aprobada», ACEA, 33ª Asamblea Plenaria, 10-15 de mayo de 1976, 9ª sesión, p. 5.

2597 . Cf. ACEA, 33ª Asamblea Plenaria, 10-15 de mayo de 1976, 9ª sesión, p. 5.

2598 . Ver artículos en la revistas *Gente* , *Somos* y *Para Ti* de 1976, así como la sucesión de artículos publicados en *La Nación* . Ildefonso Sansierra, arzobispo de San Juan calificó a la publicación de «marxista», y Tortolo, Plaza, Bolatti y Laise prohibieron el texto en sus respectivas diócesis, otros obispos admitieron su circulación, mientras que De Nevares, recomendó su difusión. Ver también el informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia Jean-Marie Villot, del 23 de octubre de 1976, sobre las declaraciones de Tortolo acerca del penoso asunto de la Biblia Latinoamericana en las que da razones de la decisión de prohibirla en su Arquidiócesis, hasta tanto se recibiera el informe de la Comisión de Teología. Cf. SdS, 77 Flanba C83, 1-334 (271-272). Cf. capítulo 4 en el Tomo II.

2599 . Días antes, el 14 de octubre de 1976, el Comité Permanente del Episcopado chileno había emitido una declaración de apoyo a Manuel Sánchez, el obispo chileno que había dado el imprimatur a la publicación, que fue estudiada por especialistas en Sagrada Escritura.

2600 . Cf. Carmelo Giaquinta, «Mi testimonio a veinte años del Proceso», *Criterio* , nº 2172, 1996, pp. 122-131, 124.

2601 . Revista *Somos* , octubre de 1976, y revista *Gente* , 21 de octubre de 1976.

2602 . Carta del arzobispo de Santa Fe, Vicente Zazpe, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Santa Fe, 19 de octubre de 1976, SdS, 46 Flanba C52, 1-47 (46).

2603 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria, ACEA, 37ª Asamblea Plenaria, 24-29 de abril de 1978, 2ª sesión, p. 1 y anexo.

2604 . Cf. ACEA, 34ª Asamblea Plenaria, 25-30 octubre de 1976,

2ª sesión, pp. 2-7.

2605 . Ibíd., pp. 6-10. Laghi consideró que la controversia fue intencionalmente fomentada por ciertos sectores del regimen militar, para quienes el solo hecho de usar la Biblia Latinoamericana era suficiente para calificarlo como actividad subversiva. Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, «Relación final sobre la actividad de la Nunciatura Apostólica 2 de julio de 1974-4 de marzo de 1976», SdS, 36 Flanba c36, 533-537 (28). Acerca de las operaciones de inteligencia realizadas por el Gobierno sobre la mencionada biblia, ver estudio de Hernán Invernizzi, Judith Gociol, *Un golpe a los libros. Represión a la cultura durante la última dictadura militar* , Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 157 y ss.

2606 . Cf. ACEA, 34ª Asamblea Plenaria, 25-30 octubre de 1976, 3ª sesión, p. 5.

2607 . Ibíd., 4ª sesión, p. 1.

2608 . Ibíd., 8ª sesión, pp. 5-7.

2609 . Ibíd., 9ª sesión, pp. 6-7.

2610 . Ibíd., 10ª sesión, p. 9.

2611 . Cf. Beatriz Casiello hma, *Dios es fiel* , Buenos Aires, Guadalupe, 1976. Cf. capítulo 9 en el Tomo II.

2612 . *Boletín de la Arquidiócesis de La Plata* , 9-10, septiembre-octubre de 1978. Se lee en el comunicado: «En la Arquidiócesis de La Plata no se autoriza el uso del libro de texto *Dios es fiel* , de Beatriz Casiello hma (Editorial Guadalupe). La Junta Catequística Arquidiocesana de La Plata ha analizado dicho libro y ha encontrado fallas y errores. Falta totalmente la catequesis sobre el Orden Sagrado, aunque se enumeran las vocaciones sacerdotales y religiosas. Carece de contenido teológico en los aspectos más salientes: está ausente la enseñanza de la fe sobre el pecado original; hay innumerables omisiones sobre la doctrina; se ignora o se deforma la Sagrada Escritura. Ha omitido las formulaciones prescriptas por la Conferencia Episcopal Argentina. Por estas razones se prohíbe como libro de texto en los colegios de la Arquidiócesis de La Plata».

2613 . Cf. Resolución Ministerial nº 3068 del 10 de octubre de 1978. Copia anexa al Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-

Marie Villot, Buenos Aires, 1º de noviembre de 1978, Prot. 2903/78, SdS, Flanba 25, 274-384 (327-335, 350). También el gobernador de Chubut, contralmirante Ángel Lionel Martín, emitió un decreto por el que prohibía el libro en el ámbito de la provincia. El obispo Moure le escribió explicando que se trataba de un subsidio catequístico que respondía punto por punto al Programa Oficial de Catequesis del episcopado argentino. Cf. Carta del obispo de Comodoro Rivadavia, Argimiro Moure, al gobernador de Chubut, contralmirante Ángel Lionel Martin, Comodoro Rivadavia, 18 de diciembre de 1978. SdS, Flanba 25, 274-384 (283-284)

2614 . Cf. Nota de 15 obispos de la provincia civil de Buenos Aires al ministro de Educación de la Provincia, general de brigada Ovidio Jesús Solari, Buenos Aires, 20 de octubre de 1978, en la que se lee: «En temas específicamente religiosos, es competencia exclusiva de los obispos, en virtud de su ineludible magisterio, orientar la conciencia del pueblo de Dios. Por lo cual aparece abusiva la actitud de cualquier autoridad civil que pretendiera supervisar la educación de las conciencias en el aspecto religioso, cualquiera fuere el argumento aducido», SdS, 25 Flanba 25, 274-384 (366). El obispo Bianchi di Cárcano, uno de sus redactores escribió también a Laghi manifestándole su desacuerdo con los desatinos del arzobispo, no solo respecto al catecismo, sino también en cuanto a la guerra, respecto a la que sostiene «criterios anacrónicos e inoportunos». Carta del obispo de Azul, Emilio Bianchi di Cárcano, al Nuncio Apostólico Pío Laghi, Azul, 20 de noviembre de 1978. SdS, 25 Flanba 25, 274-384 (315).

2615 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 9ª sesión, p. 6.

2616 . Ibíd., pp. 6-8.

2617 . Ibíd., 10ª sesión, pp. 1-3.

2618 . Ibíd., pp. 3-5.

2619 . Cf. Carta del arzobispo de Córdoba y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Raúl F. Primatesta, al arzobispo de La Plata, Antonio J. Plaza, Córdoba 20 de noviembre de 1978. SdS, Flanba 25, 274-384 (278-279). Se lee en la carta: «No puedo cuestionar, ni lo hago, el derecho y obligación pastoral de S.E. en el gobierno y disciplina de la Arquidiócesis que le ha sido encomendada; me permito disentir del modo y publicidad que se ha dado a dicha disposición, con grave riesgo de la imagen de unidad y colegialidad episcopal y en una forma que desgraciadamente muchos interpretaron

como un enfrentamiento a la Asamblea Episcopal. El tema del libro *Dios es fiel* se discutió en la Asamblea Episcopal y puedo asegurar que con todo respeto para con S.E. y también atendiendo a las consecuencias que podía tener una intromisión por parte de autoridades civiles en asuntos que son propios del Magisterio. Aun cuando S.E. se retiró al fin de la primera sesión de la tarde, pudo tener en sus manos el texto del Comunicado de Prensa del Equipo Pastoral de Catequesis, publicado por "mandato de la Asamblea Plenaria de la CEA", según fuera votado y aprobado en la misma Asamblea. Por lo demás le concedí a S.E. en la mañana todo el tiempo necesario para hablar sobre el tema de Eudcación y S.E. no tuvo ninguna observación que hacer sobre este punto, ni ningún informe que dar sobre una actitud de la autoridad civil en la provincia que lesiona el derecho de Magisterio de la Iglesia en temas doctrinales que son de su competencia. Por lo dicho, no se puede aceptar que se afirme públicamente y luego de una celebración aniversaria solemne que no tenía ninguna relación con la educación (!) y se diga "pese al llamado comunicado que transmitiera, etc." y la poco feliz expresión de agradecimiento al señor ministro de Educación de la Provincia [...] parecería que el señor ministro defienda y guarde la Fe con más diligencia que la misma Asamblea Episcopal! Por otra parte, S.E. podrá examinar el texto del comunicado y verá que se transcribe la decisión y juicio del Equipo de Teología, incluso habida cuenta de las observaciones que hacen al uso del libro. [...] Me permito pedirle que quiera tener en cuenta que existen modos de tomar una providencia pastoral particular en una diócesis, aun en divergencia con las decisiones moralmente obligatorias de la CEA, sin dar pie a una publicidad dañina y en definitiva contraria a la Iglesia».

2620 . Comunicado de Prensa del Equipo Episcopal de Catequesis, San Miguel 18 de noviembre de 1978. SdS, 25 Flanba 25, 274-384 (305).

2621 . Revista *Gente* , 23 de noviembre de 1978. Continuó Plaza en la entrevista: «Además, la Conferencia Episcopal conversó el asunto del libro el viernes por la tarde, y en esos momentos estaban ausentes el presidente del equipo de teología, monseñor Derisi; el presidente del equipo de catequesis, monseñor Bozzolli, y el presidente del equipo de educación, que soy yo. De manera que no tuvimos forma de exponer nuestra manera de pensar al respecto. Creo que la mayoría de los obispos no conoce o no ha analizado profundamente el libro en cuestión». También los diarios *Clarín* , *La Nación* , *La Opinión* y *La Prensa* , del mismo día, reproducen las declaraciones de Plaza.

2622 . Cf. ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 53ª

reunión, 20 de diciembre de 1978, 3ª sesión, pp. 3-4. Los presentes en la sesión fueron: Primatesta, Aramburu, Zazpe, Plaza, Tortolo, Bolatti, Pérez, Conrero, Mayer, Maresma, Menéndez, Scozzina, Iriarte, Blanchoud y Laise.

2623 . Cf. capítulos 3 y 6 del Tomo II.

2624 . Cf. ACEA, Fondo DDHH. También en las actas de las reuniones de la Comisión Ejecutiva de mediados de 1976, se lee sobre la situación de los detenidos y desaparecidos. En la del 14 de junio «se toma conocimiento de las múltiples solicitudes que han sido presentadas por parientes de presos y desaparecidos en el último tiempo, pidiendo por los suyos», mientras que en el acta de la reunión del 7 de julio «se estudian los casos numerosos de pedidos por presos o desaparecidos, y se decide acudir al Ministerio del Interior sobre ellos. Se habla de que hay 1800 presos desde el cambio de gobierno de marzo». Actas de la Comisión Ejecutiva de la CEA, en 1976, ACEA, Carpeta de la Comisión Ejecutiva (1974-1978).

2625 . Cf. capítulos 1 al 7 en el Tomo II.

2626 . Memorando de Raúl Primatesta sobre la Audiencia con el Santo Padre, 19 de mayo de 1978, ACEA, 1 Santo Padre (1974-1978), IV R. 47. Durante ese viaje, Primatesta conversó también con Villot, Casaroli, Caprio y Baggio, a quienes hizo notar «la dificultad de incidencia que origina en muchas situaciones la pluralidad de mandos y como la autoridad no estuvo desde un primer momento solo en una mano, ni siquiera los mismos tres comandantes posiblemente tuvieron todo a su orden». En respuesta al despacho reservado nº 320.883 del 8 de mayo de 1977, se enumeran los 17 informes enviados a Roma entre el 22/6/1976 y el 28/4/1977 sobre el angustiante problema de la «práctica de tortura y del tratamientos inhumanos análogos» en la Argentina hasta la fecha. Cf. Carta del Encargado de la Nunciatura a.i. Kevin Mullen al Secretario de Estado, Jean-Marie Villot, Buenos Aires 16 de junio de 1977, Prot. 1822/77, SdS 10, AAPPEE ARG.685 18, 191-198.

2627 . Cf. «Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la tortura y toda forma de violencia», 16 de marzo de 1972, en la que se lee: «Sobre el clima alarmante de violencia que aumenta en nuestro país, los obispos de la Argentina nos sentimos obligados a reiterar la enseñanza permanente de la Iglesia, en una forma breve, clara y firme. 1. Someter a una persona a la tortura para arrancarle informaciones o confesiones, no solo cuando se usa aquella contra inocentes, sino también cuando se emplea contra personas

sospechosas e incluso reconocidamente culpables de delitos políticos o comunes, siempre es ilícito; 2. El homicidio, el secuestro, el uso de explosivos y toda otra forma de violencia física empleados por personas u organizaciones privadas, ya sea contra personas que ejercen autoridad, ya sea contra cualquier particular, aunque se persiga la defensa de causas justas, son ilícitos en nuestra situación actual, como lo han sido siempre».

2628 . Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina Raúl Primatesta al Santo Padre Pablo VI, Roma, 23 de mayo de 1977, SdS, 28 AAPPEE ARG.823, 530-533.

2629 . Cf. capítulo 5 en el Tomo II.

2630 . Expresó Hesayne: «Me parece que es interesante que vinieran, pero siempre que tuviéramos el suficiente cuidado de que no suceda lo que aconteció con la venida del ministro de Economía, en orden al eco pastoral que tuvo a raíz de los medios de comunicación, en que apareció como comunicación oficial de la Asamblea que estábamos muy de acuerdo con lo expuesto por el señor ministro», ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 2ª sesión, p. 2.

2631 . Sobre 61 votantes: 55 placet, 5 non placet y un voto en blanco. Cf. ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 3ª sesión, p. 4.

2632 . Tortolo sugería tener en cuenta lo dicho por los militares en la sesión anterior, y adhirió a «lo que han dicho otros obispos de dulcificar un poco el tono que todos esos elementos negativos del Gobierno, recogidos en esa parte del proyecto se compriman en especial como lo proponen monseñor Derisi y otros», y Laise, adhiere a Rossi y propone «estudiar en una próxima ocasión la cuestión del marxismo que se está extendiendo», ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 9ª sesión, p. 5.

2633 . Bianchi di Cárcano, recordó que el documento tenía que «iluminar una situación en los aspectos que nos tocan a nosotros [...] Hay un concepto sobre la tortura, sobre el cual la Iglesia tiene que decir algo, iluminando bien claro, y hay que formar un criterio y una conciencia [...] lo suscribo en todas sus partes». Luego de la intervención de Casaretto, Raspanti, Tome y López, Kemerer afirmó que votó en contra de que se presentasen los militares, que tal vez se equivocó porque pudieron entrar en comunicación por primera vez con los generales, pero «si llegáramos a alterar el tono, yo lamentaría profundamente que hayan venido esos generales»; Menéndez quería

que se publique, pero en un documento público «tenemos que cuidar que no nos usen; tenemos que extremar la prudencia sin sacrificar la libertad de la Iglesia»; Laguna aclaró que una de las fuentes de la comisión redactora fue la carta de la Comisión Ejecutiva; y Hesayne: «Somos servidores de la salvación y se ha hablado de salvar incluso al Gobierno, y entiendo que tenemos que ayudarlo. El documento está en la línea de los valores evangélicos, para que sepa qué es lo que tiene que hacer y lo que no tiene que hacer». ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 9ª sesión, pp. 5-7.

2634 . ACEA, 35ª Asamblea Plenaria, 2-7 de mayo de 1977, 3ª sesión, p. 2.

2635 . Cf. en este volumen pp. 731 y ss.

2636 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 2ª sesión, pp. 6-8.

2637 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 3ª sesión, pp. 3-5.

2638 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 3ª sesión, p. 5.

2639 . Cf. capítulo 10 en el Tomo II.

2640 . ACEA, 38ª Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, 3ª sesión, pp. 5-6.

2641 . Ibíd., pp. 6-9.

2642 . Ibíd., 4ª sesión, pp. 1-7.

2643 . Ibíd., 8ª sesión, pp. 7-8.

2644 . Ibíd., 9ª sesión, pp. 1-2.

2645 . Ibíd., 11ª sesión, pp. 4-5.

2646 . Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: «La paz es obra de todos», 18 de noviembre de 1978. Acceso 1º de enero de 2022, https://episcopado.org/documentos.

2647 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi ante la 40 Asamblea Plenaria de la CEA. Laghi explicó que también informó del asunto a sus superiores, quienes lo alentaron a «seguir en el esfuerzo de insistir con el Presidente para que actúe su buen propósito». Agregó

Laghi: «Este problema de los desaparecidos no deja de angustiarnos; es una especie de "trauma" que tiene que molestarnos, hasta que la conciencia comunitaria —por medio de la verdad, del perdón y de la reconciliación— no lo haya podido "absorber". ¿Creésis vosotros que se puede decir: borrón y cuenta nueva; lo hecho, hecho está, y damos vuelta la página? Considero que es tarea de todos —pero de una manera especial de los Pastores de la Iglesia— ayudar a encarar la verdad, conducir los ánimos al encuentro en el perdón y en la reconciliación: una de las obras de misericordia, quizá la más difícil, porque se junta con un deber de justicia». ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, pp. 1-2.

2648 . Carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 9 de noviembre de 1979, Prot. 2689/79. SdS, ARG.823 215-327, (260-275). La opinión del Gobierno manifestada por Videla a Laghi coincide con la opinión del Gobierno explicada por el secretario Galán durante la Comisión Permanente de la CEA, reunida en diciembre de 1979. Afirmó Galán que el Ejército no estuvo contento con el Angelus, «pero los fastidiaba más lo que había dicho el Santo Padre a los obispos en el salón», la Marina consideraba que el Papa «dijo lo que tenía que decir», mientras que la posición de la Aeronáutica era de aceptación plena de las palabras de Juan Pablo II, aunque le dolía pensar que el Pontífice incluyó palabras textuales ya leídas en Roma en un comunicado de la Iglesia de la Transfiguración, a la que acudían los exiliados en lucha política contra el gobierno Argentino. Cf. ACEA, Comisión Permanente Actas 1979-1981, 57ª reunión, 20 de diciembre de 1979, 1ª sesión, pp. 3-4.

2649 . Carta del Presidente de la República, Jorge R. Videla, al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Raúl Primatesta, Buenos Aires, 24 de marzo de 1980, cuya copia se distribuyó a los participantes de la Asamblea Plenaria. Cf. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, anexo 1ª sesión. El cardenal respondió que la solicitud se consideraría en Asamblea.

2650 . Cf. capítulo 13 en el Tomo II.

2651 . Entre otros conceptos, expresó Juan Pablo II al tercer grupo de obispos presentes en Roma: «Si con la justa preocupación por la salvaguardia de estos derechos humanos, ponéis bien de relieve los principios antes enunciados, encontraréis en la falta del respeto debido a esos principios la raíz del desatarse de la violencia. A fin de contribuir, en cuanto está en vuestro poder, a que se disuelva definitivamente el ciclo funesto de la violencia, proceded, venerables

hermanos, con todo celo en el cumplimiento de vuestros deberes pastorales, procurando que la sociedad y la célula primera de esa sociedad, es decir, la familia, se integren en aquella civilización del amor, tan deseada por mi predecesor Pablo VI». Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a un grupo de obispos argentinos en visita *ad limina apostolorum* , domingo 28 de octubre de 1979. Acceso 1º de enero de 2021, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791028_argentina-ad-limina.html.

2652 . Carta del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 16 de enero de 1980, Prot. 139/80, SdS, 50 Flanba C56 501-699 (607-609).

2653 . Cf. Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, «Evangelio, diálogo y sociedad», 3 de mayo de 1980. Acceso 2 de enero 2021, https://episcopado.org/documentos

2654 . Cf. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980.

2655 . Cf. ACEA, 57ª Comisión Permanente, Actas 1979-1981, 12-14 de diciembre de 1979, Resoluciones, p. 2.

2656 . El obispo Tomé planteó que otros jefes militares «varias veces han dicho rotundamente que las listas de los desaparecidos no van a ser publicadas». Laghi respondió que no tenía respuesta y manifestó que en su diálogo con Videla tuvo «la convicción profunda de que estaba hablando muy en serio, con un hombre que enfrenta una gran presión, de un hombre que piensa en conciencia y en la dimensión católica y cristiana». ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, p. 1-5.

2657 . ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, p. 3.

2658 . Kemerer expresó que quería creer en Videla, pero lo dicho al Nuncio Apostólico no coincidía con lo que dijo en Posadas donde afirmó «que el Gobierno no tiene nada que aclarar ni nada que ocultar. Y piensa S.E. que aquí se está ocultando algo tremendo»; López manifestó que se podría entender que el Presidente no dijera la verdad absoluta porque nadie está obligado a manifestar si ha obrado mal, pero que ante la cerrazón del Gobierno, los obispos no podían quedar inactivos y tendrían que insistir de alguna manera, porque

aunque se hable de guerra justa, siempre está presente el principio de que el fin no justifica los medios, y el ofrecimiento de Primatesta sería la última instancia privada porque la Iglesia tiene que manifestar públicamente hasta dónde ha llegado; Casaretto recordó la carta del Presidente en la que invitaba a manifestarse sobre el diálogo político, y propuso aprovechar la respuesta pendiente para expresar el pensamiento de la Iglesia sobre el problema que se está tratando en forma pública. Para Sapelak «el Gobierno argentino no podía proporcionar públicamente material que la propaganda internacional utilizaría contra Argentina, mientras que Hesayne propuso que se pidiese a los militares una conversión, dado que se presentan como hermanos en la fe; Bianchi di Cárcano sostuvo que si los obispos cumplen con el encargo del Santo Padre de ocuparse del tema, lo que «se ha cumplido en el orden privado con gestiones muy sacrificadas», y una declaración pública se hacía absolutamente necesaria; Aguirre manifestó su confusión ante un asunto muy difícil, pero afirmó que quería dejar sentado «que la Iglesia ha cumplido su responsabilidad y que la seguirá cumpliendo cada vez que sea necesario en defensa de la vida y los derechos de las personas», y Medina pidió postergar la decisión en una cuestión tan seria. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, pp. 3-5.

2659 . Explicó Karlic que en el documento «habría que insistir en lo dicho por monseñor Laguna» y, tomando la idea de la «Octogesima Adveniens», considerar que «toda la nación tiene que hacerse cargo a través de sus representantes, hacia dónde tiene que marchar y que, de alguna manera, los representantes manifiestan a todo el pueblo y ahí poner las leyes de un diálogo que tendría que ser honesto y fructuoso». Además del enfoque, Karlic explicitó los temas que deberían incluirse y que «tendría que estar dirigido no solo al Gobierno, sino a todo el pueblo argentino». ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, pp. 6-7.

2660 . Cf. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 2ª sesión, pp. 7-9.

2661 . ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 6ª sesión, p. 4.

2662 . Ibíd., pp. 4-5.

2663 . Cf. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 6ª sesión, pp. 5-6.

2664 . ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de

1980, 7ª sesión, pp. 1-2.

2665 . Cf. ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 9ª sesión, p. 2.

2666 . «Siendo propio de la Iglesia el establecer diálogo con la sociedad humana dentro de la que vive, los obispos tienen, ante todo, el deber de llegar a los hombres, buscar y promover el diálogo con ellos. Diálogos de salvación, que, como siempre hace la verdad, han de llevarse a cabo con caridad, compresión y amor; conviene que se distingan siempre por la claridad de su conversación, al mismo tiempo que por la humildad y la delicadeza, llenos siempre de prudencia y de confianza, puesto que han surgido para favorecer la amistad y acercar las almas…», decreto *Christus Dominus* , nº 13.

2667 . ACEA, 40ª Asamblea Plenaria, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 9ª sesión, pp. 3-4.

2668 . Ibíd., 11ª sesión, pp. 4-6.

2669 . Cf. en este volumen, pp. 746 y ss.

2670 . ACEA, 49ª Asamblea Plenaria, 5-10 de noviembre de 1984, 5ª sesión, p. 7.

2671 . Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas , Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 7.

2672 . En nombre de las Abuelas, Ernesto Sabato había escrito a Primatesta en febrero de 1982 solicitando un reunión con la Comisión Permanente: «No ignoramos que el Episcopado ha seguido con preocupación el drama de los niños desaparecidos, como corresponde a la elevada misión que cumple, y le expresamos, en nombre de las abuelas, todo el reconocimiento por lo intentado. Sin embargo, los acontecimientos de este último tiempo revelan posibilidades que antes no existían, y sigue siendo nuestro propósito conversar acerca de ellas con los miembros de la Comisión Permanente, tal como estamos haciendo con miembros de la Multipartidaria, a fin de aunar los máximos esfuerzos para la superación de este drama; drama que ha interesado y sigue interesando a tantísimos organismos internacionales, tanto laicos como religiosos, que nos han hecho llegar su adhesión así como su reclamo al Poder Ejectuvivo Nacional. Creemos firmemente que este es un momento crucial y apropiado para lograr algo decisivo, si contamos con el Episcopado y con la Multipartidaria. En la esperanza de ser recibidos por la Comisión Permanente, lo saluda con toda consideración». Carta de Ernesto

Sabato al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Raúl Primatesta, Santos Lugares, 8 de febrero de 1982, ACEA, Fondo DDHH, f. 13756.

2673 . *Nunca más* , p. 11.

2674 . Cf. ACEA, 49ª Asamblea Plenaria, 5-10 de noviembre de 1984, 5ª sesión, p. 7. También el obispo Blas Conrero fue mencionado. «Tuve relación personal con monseñor Pío Laghi y puedo dar fe de su profunda preocupación por los desaparecidos durante el gobierno militar, habiendo actuado concretamente para salvar personas en peligro. La Conadep acumuló más de 50 mil páginas de documentos, testimonios y declaraciones, en las que como es lógico aparecen centenares de nombres [...] Estas menciones no suponen necesariamente culpabilidad y es la Justicia la que en un país civilizado puede establecer esa culpabilidad», *La Nación* , 8 de octubre de 1984.

2675 . ACEA, 49ª Asamblea Plenaria, 5-10 de noviembre de 1984, 5ª sesión, p. 8. En el informe *Nunca más* se menciona también al obispo Medina y capellanes, además de los obispos Angelelli y Ponce de León entre las víctimas religiosas. Cf. *Nunca más* , pp. 347-360. Como advertiría Sabato en la primera edición de la obra, los casos mencionados «surgen del aporte testimonial y documental recibido, habiendo sido con la sola intención de fundamentar y ejemplificar la exposición» que resultaba del material reunido (13). Al mencionar la actitud de algunos miembros de la Iglesia, Sabato también se refirió a los eclesiásticos que lamentablemente «cometieron o avalaron con su presencia, con su silencio y hasta con palabras justificatorias estos mismos hechos que habían sido condenados por el Episcopado cuando aún no habían transcurrido dos meses del golpe del 24 de marzo de 1976», *Nunca más* , p. 259.

2676 . ACEA, 49ª Asamblea Plenaria, 5-10 de noviembre de 1984, 5ª sesión, pp. 8-9. El redactor del acta señala que al finalizar la reunión, el cardenal Primatesta se refirió al impacto tremendo que le produjo el informe, y agrega: «Me ha dolido profundamente esta frase que ha dicho monseñor De Nevares relatando aquella expresión "a la Iglesia no; usted es la Iglesia", como que el Episcopado estuviera divorciado de la persona de Cristo. Entonces recemos: hagamos que el Espíritu Santo entre en nosotros, que nos haga sentirnos hermanos, de modo que y hago el propósito de rezar especialmente por la unidad, porque siento profundamente esta fraternidad en la que estamos más comprometidos por ser nosotros los conductores de este sacramente que es la Iglesia». Dada la fuerte emoción del señor Presidente, el

señor cardenal Primatesta rezó el «Angelus», y se levantó la sesión.

2677 . Cf. en este volumen, pp. 746 y ss.

2678 . Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, «Estado y bien común», 15 de mayo de 1976. Acceso 2 de enero 2021, https://episcopado.org/documentos.

2679 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria* , 7 de mayo de 1977, nº 19-21. Acceso 2 de enero 2021, https://episcopado.org/documentos.

CAPÍTULO 15

Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos

LUIS O. LIBERTI SVD - FEDERICO RIPALDI

Introducción

La violencia política e institucional que atravesó a la Argentina entre los años sesenta y setenta del siglo pasado movilizó a muchas personas hacia el compromiso y la defensa de los derechos humanos en toda su amplitud y, específicamente, en lo que atañe a las violaciones y atropellos perpetrados en el contexto del terrorismo de Estado (1976-1983).

Este estudio se propone focalizar en las presencias y acciones emprendidas y coordinadas por algunos organismos en las que encontramos una clara y explícita vocación por la defensa de los derechos humanos. Dentro del marco plural podemos identificar la participación de un conjunto de cristianos católicos que asumieron roles protagónicos en las mismas. Los organismos que incluimos dentro de nuestro objeto de estudio son el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y el Centro Nazaret. (2680) Estas se convierten en ámbitos sociales y políticos que nuclean a personas provenientes de diversos orígenes profesionales, civiles y religiosos, así como de diferentes pertenencias políticas, caracterizadas por el pluralismo.

La violación de los derechos humanos bajo el amparo del «Proceso de Reorganización Nacional» cuestionó a algunas personas y comunidades, movilizando respuestas concretas en el amplio universo del catolicismo argentino. ¿De dónde provienen las motivaciones?

¿Cómo se articularon en la acción emprendida por estos organismos? ¿Quiénes asumen un protagonismo público en la participación de los mismos? ¿Quiénes han trabajado activamente, pero desde el anonimato? ¿Cómo fue la relación de estos organismos con la Conferencia Episcopal Argentina, en tanto considerada referente de la respuesta eclesial ante la situación del país?

Sin posibilidad de realizar un análisis cuantitativo exhaustivo, la investigación nos permite detectar una minoritaria presencia cuantitativa de cristianos católicos (obispos, sacerdotes, religiosos/as y laicos/as) que encuentran, en estos organismos, un modo de compromiso y participación cívica desde sus motivaciones religiosas. Además de una presencia testimonial, sus acciones contribuyeron a la construcción, organización y acción concreta de cada organismo.

También indicaremos el aporte peculiar de la diversidad de iglesias y religiones en el accionar particular y en conjunto de los organismos. Los archivos consultados nos permiten sostener la novedad de esa experiencia en nuestro país. Se configuran como espacios de participación ciudadana, plural, interesada en la defensa de la vida y la dignidad humana, en un momento complejo donde la tradicional participación político-partidaria u otras similares habían sido reducidas o clausuradas.

Esta participación encuentra su razón de ser en una eclesiología —entendida como el modo de ser y comprender la vida y misión de la Iglesia— que brota del Concilio Vaticano II. Una de las propuestas más sugerentes del Concilio provocó la movilización de numerosos católicos a la hora de comprender el modo de su compromiso y participación en la sociedad. A partir de la mirada profunda de Juan XXIII y de los participantes del Concilio, se reconoce en la noción simbólica, bíblica y pastoral «signo de los tiempos» una formulación para «explicitar la actualización de la presencia salvadora de Dios en Jesucristo a través de los acontecimientos de cada época histórica». (2681) Discernir los signos de los tiempos, «su presencia o ausencia en los acontecimientos actuales que interpelan a una determinada responsabilidad histórica» (2682) como fruto de la búsqueda de la comunidad de creyentes de una sociedad justa donde prime el bien común, respetando la dignidad de cada persona como fundamento para la paz social. (2683)

La continuidad de esta opción pastoral por el diálogo con el mundo actual, propia del pontificado de Pablo VI y de las opciones pastorales surgidas de la recepción latinoamericana del acontecimiento conciliar —Conferencias Generales del Episcopado

Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979)—, motivó a un amplio y diverso conjunto de cristianos para el compromiso y la participación en las tareas más urgentes a favor de la justicia y la paz.

En estos organismos nos encontraremos con la participación —entre otros y otras— de Jaime de Nevares, Jorge Novak, Miguel Hesayne, (2684) Adolfo Pérez Esquivel, (2685) Enzo Giustozzi, Washington Uranga, Roberto Borda y Oscar Campana, que apostaron por el valor de un trabajo conjunto, en red institucional y ecuménica, para hacerse voz pública y testimonial en medio del silencio y el temor en el que estaba sumido nuestro país.

El análisis de las presencias y acciones emprendidas por una determinada institución requiere un estudio amplio. Sin ánimo de dirigirnos a una investigación de tal envergadura, nos proponemos señalar, en primer lugar, algunas de las características, formas y modos de obrar que asumen los organismos señalados. Además, señalaremos alguna participación de católicos y católicas en las mismas. Estos organismos están inspirados por ideales humanitarios y religiosos, que dan lugar a la interacción y trabajo conjunto de creyentes y no creyentes.

En un segundo momento, indicaremos alguna vinculación lograda entre estos organismos y la Conferencia Episcopal Argentina. Al respecto, nuestro análisis se detendrá en tres de los organismos que intentaron mantener desde su origen una adecuada y fluida comunicación con la Conferencia Episcopal Argentina. Indagaremos al respecto. En un tercer momento, recurriendo al ejercicio de la memoria histórica, abriremos un espacio para incorporar algunos testimonios de lo reflexionado anteriormente por vía documental. Reconocemos el valor del testimonio como una palabra en el presente recuperada y apropiada de lo acontecido con visión de anterioridad y continuidad.

En última instancia, seguirán algunas reflexiones que, sin ánimo de cerrar la reflexión, nos permitirán una lectura de conjunto de los distintos análisis realizados en el mismo.

Una imagen sugerente, para presentar y explicar el conjunto de acciones, puede ser la red, propia del vocabulario de las comunicaciones. En la red encontramos ese entramado de líneas y nudos que, al conectarse, permiten abarcar un espacio más amplio, favorece la actuación autónoma y conectiva de cada nodo, genera diversas fuentes de información que se complementan y permiten ampliar el conocimiento de la realidad. Esta red de acción, construida

por los entornos de socialidad y campo de trabajo que compartían los miembros de los organismos, encontró en diversos ámbitos y espacios eclesiales el lugar de contención y actividad.

A continuación, proponemos un análisis que, sin ánimo de ser exhaustivo, logre articular más profundamente las respuestas al objetivo del capítulo.

1. Orígenes históricos y caracterización

Transcurrida la primera mitad de la década de 1970, ante la inestabilidad política y el aumento de la violencia, surgieron los organismos elegidos, y en ellos la participación de católicos y católicas motivados por un compromiso en la búsqueda de la verdad y la justicia. Los presentamos según el orden histórico de su creación, nos proponemos describir las principales características y funcionamiento de cada uno. Al describirlos, también intentaremos dar cuenta de la participación de aquellos protagonistas que, notorios por su pertenencia e identificación con la Iglesia católica, adquieren para esta investigación una relevancia particular. El objetivo de la caracterización no pretende abordar un análisis de las fuentes documentales en sí mismas —el trabajo de relevación documental está en gran parte abordado por otras bibliografías— sino presentar la praxis de las personas que se involucraron en ellos.

En primer lugar, nos referiremos a la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (1975), a continuación al Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (1976), para concluir con el Centro Nazaret (1981).

Al surgir en diferentes momentos del período analizado, también varían en sus objetivos. En conjunto estos, así como el resto de los organismos que abogaron por la defensa y el pleno ejercicio de los derechos humanos en nuestro país, serán ámbitos de socialización capaces de encauzar y generar compromiso y participación, en medio de un ambiente donde predominó principalmente el silencio y el temor. (2686)

En el caso de las dos primeras instituciones, la dinámica de acción —denuncia pública ante las autoridades, asesoramiento de familiares de detenidos y/o desaparecidos, presentaciones y entrevistas antes instituciones públicas nacionales e internacionales, presencia en gran parte del territorio nacional— las configura con una importante proyección en la opinión pública. Y adquieren una particular notoriedad social, teniendo en cuenta las graves limitaciones para la

participación ciudadana, el cierre de los partidos políticos, la intervención estatal en los sindicatos, etc.

En el caso de la tercera, el Centro Nazaret, se caracteriza por una dinámica de reflexión-acción más inserta en el ámbito eclesial católico durante este período. Sus actividades iniciales se desarrollan hacia el final del Proceso de Reorganización Nacional, más atentas a la novedad del tiempo de transición hacia la recuperación de la democracia. Esta transición se presenta, para los miembros del Centro Nazaret, como un espacio de crítica sociopolítica —que integra las perspectivas teológica y científico social—, en continuidad con las denuncias por la violación de los derechos humanos y ofreciendo una reflexión sobre la actuación de la propia Iglesia.

Otros organismos tan significativos en este ámbito de la defensa de los DDHH, la denuncia pública y la activa participación en los reclamos institucionales por verdad y justicia, no han sido abordados en este espacio de investigación. En el período que analizamos, podemos encontrarnos con un conjunto de organismos que llegaron a conformar un colectivo que podemos denominar «Movimiento por los Derechos Humanos», que constituyó una realidad sociopolítica significativa para la historia de nuestro país. Este movimiento, identificado así en razón de las acciones confluyentes y complementarias a la hora de actuar frente a la violencia y el terrorismo de Estado, abarcó diversos organismos: Liga Argentina por los Derechos Humanos, Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas, Servicio de Paz y Justicia, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo y Centro de Estudios Legales y Sociales. (2687) En la mayoría de ellas también podemos reconocer la participación de católicos y católicas, la inspiración cristiana y evangélica de muchos de sus miembros, así como los intentos de establecer comunicación y colaboración con la Conferencia Episcopal Argentina.

En el desarrollo del capítulo reconoceremos espacios de pertenencia y referencia, tanto físicos como espirituales, que sirvieron de soporte y contención en las búsquedas de definición de la identidad y objetivos de los tres organismos. Uno de los espacios significativos ha sido la manzana conformada por la parroquia Santa Cruz, la Casa Nazaret y la comunidad religiosa de los Pasionistas, ubicada en el barrio porteño de San Cristóbal. (2688)

A continuación, una somera presentación de cada organización, que intenta abarcar sus orígenes, características y principales acciones

emprendidas.

1.1. Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (1975)

La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) nace en 1975. Convocadas por una misma preocupación ante la situación nacional, personas de diversos procederes políticos, religiosos, profesionales, etc., iniciaron las actividades de una Asamblea que asumió el carácter de permanente para ponerse al servicio de aquellos que fueron víctimas del terrorismo de Estado. (2689)

José Miguez Bonino, pastor de la Iglesia metodista y otro de los miembros fundadores de la APDH, recuerda: «En una ocasión en que estábamos reunidos entre diez o doce personas sentimos que la represión iba a ir aumentando, y que necesitábamos estar alerta. Entonces alguien dijo: "Tenemos que estar permanentemente en asamblea para defender los derechos humanos". Y de esa frase quedó el nombre». (2690)

Este servicio se orientó, en la práctica, hacia los familiares de detenidos y desaparecidos a partir de la acción de la violencia ejercida desde los aparatos estatales.

Desde el día de su creación, la APDH adoptó como meta y fundamento de su acción la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Entre sus fundadores figuran Adolfo Pérez Esquivel, actual Premio Nobel de la Paz; Alfredo Bravo, dirigente socialista por entonces secretario general de CTERA; el obispo Carlos T. Gattinoni y el pastor José Miguez Bonino, de la Iglesia Metodista; la doctora Alicia Moreau de Justo; el obispo Jaime de Nevares; el doctor Raúl Alfonsín; el doctor Oscar Alende y Susana Pérez Gallart, del Partido Intransigente; Eduardo Pimentel, laico católico cuya lucha permitió extender la campaña por la derogación del Servicio Militar Obligatorio; el doctor Raúl Aragón, docente universitario y juez; Jaime Schmirgeld, dirigente comunista; los obispos Jorge Novak y Jaime de Nevares, y el padre Richard, sacerdote de la casa de Nazaret. (2691)

El grupo fundacional de la APDH se reunió en la Parroquia Santa Cruz (barrio San Cristóbal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires), cuyos salones se convirtieron en un espacio abierto por la comunidad religiosa de los pasionistas para las primeras actividades públicas.

Tuvo su primera reunión pública en abril de 1976 en el salón de actos de la Primera Iglesia Metodista, y en esa ocasión se sumaron

entre otros el doctor Emilio Mignone, el rabino Marshall Meyer, el doctor Augusto Conte, Rosa Pantaleón, dirigente del Partido Comunista, el rabino Roberto Graetz y Aldo M. Etchegoyen, pastor de la Iglesia metodista. (2692)

La plataforma programática aclaró los fundamentos y motivaciones que asumía la APDH. En respuesta al contexto de terrorismo indiscriminado, la organización asumió dos perspectivas orientadoras. Una perspectiva humanista favorable al respeto por la vida y la dignidad de la persona, junto al acompañamiento a las víctimas que habían sufrido diversas formas de violencia institucional. Otra perspectiva democrática que implicó un doble rechazo, por un lado al terrorismo como medio de acción política, y por otro a la represión del terrorismo por métodos equivalentes desde el Estado. (2693)

En el transcurso de 1976 se tomó conocimiento del nivel y gravedad de las violaciones a los derechos humanos ejercidos por el Gobierno argentino. La gran cantidad de casos de capturas, secuestros, detenciones arbitrarias, torturas, desapariciones y asesinatos, obliga a la APDH a organizarse para recibir las denuncias, acompañar a los familiares en sus reclamos, elaborar y presentar las mismas ante la justicia o las autoridades gubernamentales correspondientes. (2694)

El trabajo de recepción de denuncias de desaparición de personas, el asesoramiento a familiares para la presentación de *habeas corpus* y la conformación de ficheros con datos sobre las desapariciones, fueron las tareas más importantes de la Asamblea desde que se instaló la dictadura militar. Sin embargo, paralelamente, se trataba de un trabajo aún más complejo. «Nosotros tratábamos de darle coraje a los familiares para que se organizaran entre ellos. Nos convertimos en un lugar importante de contención», reflexiona Pérez Gallart. (2695)

Las actividades se centraron en la difusión pública de todo tipo de acontecimiento relacionado con la violación de los derechos humanos: solicitadas en los diarios, presentaciones de informes a las autoridades gubernamentales, marchas, entrevistas con autoridades eclesiásticas, vinculación con organismos internacionales, etc. Sin mayor publicidad que los comentarios entre los familiares de los detenidos, y detenidos-desaparecidos, o por el consejo de algunas personas informadas, fueron sumándose a la Asamblea muchas personas.

En esa época se incorporó a la APDH Graciela Fernández Meijide, una de las primeras personas afectadas directamente por el terrorismo de Estado que se sumaba al trabajo dentro del organismo. Su hijo

Pablo había desaparecido el 23 de octubre de 1976. En su recorrida por distintos lugares en búsqueda de información, comenzó a relacionarse con otros padres, y pronto se enteró de la existencia de la Asamblea. Llevó allí la denuncia del secuestro, acompañada de un pedido de *habeas corpus* y se ofreció para colaborar. «Nos enterábamos de que existía la Asamblea de boca a oreja», cuenta Fernández Meijide. «No había mucha posibilidad de publicidad. Y por eso también la mayor parte de las denuncias era de la ciudad de Buenos Aires y de La Plata, que era con quien había mayor comunicación entre los sectores de clase media. Porque por primera vez en la Argentina se tocó fuertemente a la clase media y estos organismos se organizaron a partir de una reacción de la clase media». (2696)

La APDH publicó una primera lista de desaparecidos en 1977.

En marzo de 1977, la tarea de tomar testimonios y confeccionar un archivo alcanzó tal magnitud que la Asamblea empezó a trabajar en la elaboración de un recurso administrativo especial. La idea era presentar ante la Justicia todas las denuncias de personas desaparecidas recibidas hasta el momento. El informe estuvo terminado para mayo de ese año y logró reunir 425 casos. (2697)

Miembros de la APDH realizaron viajes para presentar la realidad y el alcance de la violación de los derechos humanos en nuestro país. (2698) Visitaron distintos organismos: Amnesty International, Organización de los Estados Americanos, también se presentaron ante las autoridades eclesiásticas del CELAM y de la Santa Sede, al igual que el Consejo Mundial de Iglesias. Este trabajo de difusión internacional de la situación de represión se completó con el encuentro alcanzado, no sin grandes dificultades, con la delegación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) invitada a visitar el país por el Gobierno, que esperaba alcanzar una limpieza de imagen ante las ya difundidas noticias del carácter sistemático de la violación de los derechos humanos. En 1979 la APDH logró presentar —junto con otros organismos— una enumeración de casos de desaparecidos a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, en su visita de observación internacional a nuestro país. (2699)

Los años más desgraciados de la dictadura fueron, a la vez, los de mayor crecimiento político e institucional para la Asamblea. Pese a la escasa recepción de sus reclamos en los medios de comunicación y su consecuente falta de conocimiento público, la Asamblea fue procurándose, al amparo de organismos internacionales, los recursos jurídicos y económicos para la supervivencia. (2700)

Con el apoyo económico de diversas instituciones internacionales, la APDH logró mantener en funcionamiento oficinas y una imprenta, al servicio de la recepción y difusión de la situación de los detenidos y desaparecidos.

Durante mucho tiempo las listas de desaparecidos que se repartían entre políticos, profesionales, sindicatos y las distintas iglesias, eran impresas en la APDH. «La imprenta era la única manera de comunicar algo de mano en mano, ya que no podíamos publicar nada en un diario. Cuando la OEA hizo el informe acá no se permitió difundirlo y entonces alguien trajo un ejemplar y nosotros hicimos copias. Primero se lo dimos a una imprenta, pero la policía la allanó y destruyó todo. Y después empezamos a hacerlo nosotros», recuerda Pérez Gallart. A partir de noviembre de 1979, apareció la primera publicación periódica propia de la APDH. Fue el mensuario *Noticiero* , que durante cuatro años se publicó como boletín con toda la información referida a la violación de los derechos humanos en el país, con denuncias puntuales de detención y desaparición de personas. Del mismo modo, se daba cuenta de las distintas acciones jurídicas que se llevaban adelante. (2701)

De modo similar a la experiencia de abrir una filial local llevada a cabo por el obispo De Nevares en Neuquén, en distintas partes del país se replicó la experiencia: «la APDH se extendió en todo el país, no porque hayamos decidido hacer una red sino porque la problemática fue apareciendo en distintos lugares. Entonces hubo gente que se fue reuniendo y decidió comunicarse con nosotros». (2702) La APDH llegó a contar con 64 delegaciones en todo el país. Implicó la organización y articulación del trabajo en conjunto, apuntando también a la autonomía de cada lugar para identificar las características de las diversas realidades locales y el modo en que se dieron las diversas violaciones a los derechos humanos. Esta coordinación exigió desarrollar la capacidad de organizar la comunicación y diversos eventos para el trabajo conjunto.

Los aportes de la APDH continuaron con vistas al acompañamiento de la iniciativa del gobierno democrático (surgido luego del período del Gobierno de las Fuerzas Armadas) tendiente a revisar y juzgar la actuación de las Juntas Militares y las organizaciones guerrilleras. El presidente Raúl Alfonsín, quien fuera miembro de la APDH, invitó a diversos miembros de la misma para integrar la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (Conadep). Formaron parte de la misma el obispo Jaime de Nevares, quien luego convocó a Graciela Fernández Meijide para sumarse al equipo de investigación de la Comisión, debido a la experiencia adquirida en la

recepción de denuncias y testimonios durante su desempeño en la APDH. Del mismo modo, todos los archivos que durante el Gobierno de la Junta Militar se habían confeccionado en la Asamblea fueron cedidos a la Conadep y sirvieron como un importante aporte documental que lógicamente después fue superado. (2703)

Entre los protagonistas de la Asamblea encontramos al obispo de Neuquén, don Jaime de Nevares, los sacerdotes Enzo Giustozzi (de la Congregación de Don Orione), y Federico Richards (de la Congregación de los pasionistas). Religiosas y religiosos, así como laicos y laicas, procedentes de diversas realidades de la Iglesia, también participaron en diversas Asambleas extraordinarias, en solicitadas públicas, y en el trabajo cotidiano. El arzobispo de Tucumán, Blas Conrero, ante la participación de religiosas generó preguntas sobre el sentido o representatividad de las mismas, en el marco de una reunión de la Comisión Permanente de la CEA. Conrero expresó: «Personalmente me llegó una lista de adherentes de la Comisión [Asamblea] y quiero saber si las religiosas lo hacen en nombre propio». (2704) El obispo De Nevares respondió la cuestión: «Después está el Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos donde es posible que estén las hermanas, porque en la APDH quizás adhieran a una presentación, pero no pertenecen; del Episcopado están monseñor Novak y un servidor». (2705) Como la respuesta no llegó a resolver la cuestión de fondo que planteaba Conrero, el diálogo se completó del siguiente modo:

MONSEÑOR CONRERO: La inquietud mía es la siguiente: ¿son religiosas las que aparecen ahí? Si son religiosas, ¿están con el aval de su congregación o a título personal?

MONSEÑOR DE NEVARES: Yo no lo sé, porque no recorro las firmas de las adhesiones.

MONSEÑOR CONRERO: Cuando dice padre tal o padre cual, ¿se refiere a sacerdotes?

MONSEÑOR DE NEVARES: Sí, el único miembro sacerdote es un religioso de Don Orione, el padre Enzo Giustozzi. (2706)

Don Jaime de Nevares fue miembro fundador de la Asamblea, figura articuladora y orientadora del espacio como su copresidente a lo largo de todo el período del Gobierno de la Junta Militar hasta los primeros años de la democracia. Su inserción pública en temas relacionados con los movimientos sociales y la defensa de los derechos humanos fue previa. (2707) Su participación en la APDH se repartió

entre la presidencia general, sin una actuación cotidiana debido a la distancia geográfica con la sede central en Buenos Aires, y una acción más cercana y cotidiana en la filial de la Asamblea creada en Neuquén por su iniciativa.

A partir de un texto del obispo De Nevares en el que expresa los fundamentos y motivos de la actuación personal y pastoral, (2708) reconocemos otros aspectos de la APDH en el contexto del Episcopado:

En febrero del 76 fui invitado a ejercer la presidencia, consciente del riesgo de ser malinterpretado y de que se pudiera pretender instrumentarme. Acepté en vista de los valores humanos primordiales que estaban y están en juego.

La asociación, en la que figuran cristianos militantes, da cabida a miembros de distintas ideologías, diversas orientaciones políticas, de varias religiones. Estamos unidos en un común ideal y también en un común riesgo: uno de los copresidentes fue secuestrado y apenas salvado de ser muerto, actualmente detenido sin causa ni acusación; otro de la Mesa Directiva está en la cárcel, y doce parientes han desaparecido a su vez.

Se trabaja sin connotación política; sí, con admirable seriedad, eficacia, sensibilidad humana. Ha ganado el respeto de toda la gente de buena voluntad que está enterada de su actuación y de tan alta autoridad como es la Suprema Corte Nacional. (2709)

Enzo Giustozzi, (2710) sacerdote de la Congregación de Don Orione, comenzó su participación en la APDH invitado por don Jaime de Nevares en 1976. Actuó en el organismo hasta fines de la década de 1980 cumpliendo diversas funciones. En el período de 1976-1983 se desempeñó como secretario ejecutivo, con una presencia y actividad habitual, cotidiana. Una de sus tareas fundamentales fue la de organizar la recepción de las personas que se acercaron a la sede de la APDH para notificar los casos de detenidos y/o desaparecidos. (2711) Participó en representación de la Asamblea en el Simposio Internacional por los Derechos Humanos desarrollado en Santiago de Chile en 1978.

Fue ese un trabajo no convencional, nada fácil de entender por los riesgos que corría, por la sospecha de marxismo que en tiempos de los militares se arrojaba sobre toda persona que se «metiera» en eso de ayudar a la gente. En ese contexto, Enzo supo encontrar su lugar y ayudó a salvar vidas humanas. Nos habló de ello muchas veces, con

lujo de detalles. Sé que en algún momento se sintió solo en este compromiso. (2712)

Veremos posteriormente cómo la Asamblea también congregó a otros católicos y católicas motivados por participar de sus actividades abiertas, adherir a sus proclamas e involucrarse con la situación de los familiares de los detenidos y/o desaparecidos.

1.2. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (1976)

Durante la década de 1970, la experiencia religioso-ecuménica en Argentina adquirió una fisonomía particular al intentar articular el compromiso evangélico con la participación ciudadana en la defensa de los derechos humanos. Sostenido en la experiencia previa de la Coordinadora de Entidades y Organizaciones Cristianas (CEOC) y la orientación ecuménica propia del Servicio Justicia y Paz (SERPAJ) fue creado un nuevo espacio institucional, el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH).

La CEOC, junto al SERPAJ, asumió la primera convocatoria destinada a la realización de una Asamblea ecuménica en relación con la preocupación por la situación del país. Los responsables de la convocatoria —Eduardo Pimentel, Jorge Pascale y Guillermo Frugoni Rey— (2713) invocando la Declaración Universal de los Derechos Humanos describieron dicha violencia, y la refirieron en particular a los cristianos: «Al golpear también a la Iglesia, precisamente en sus miembros más comprometidos con los pobres, ¿qué es lo que se busca? ¿Acaso acallar su carácter profético silenciando su voz de denuncia ante la injusticia social?». (2714)

Enrique Pochat, (2715) sobre los inicios del MEDH, indica:

[…] es necesario subrayar que la condición institucional del MEDH es de una asociación cuyos miembros son las iglesias. Desde sus primeros años y hasta la recuperación del orden constitucional, fue una asociación *en formación* (pues obtuvo su personería jurídica recién en enero de 1984) integrada por las iglesias reformadas Evangélica Metodista Argentina, Evangélica del Río de la Plata, Evangélica de los Discípulos de Cristo, Evangélica Valdense del Río de la Plata, Asociación la Iglesia de Dios, Reformada Argentina, Evangélica Luterana Unida y la Diócesis de Quilmes de la Iglesia católica. Posteriormente (en los años siguientes a 1984) se incorporaron las diócesis de Viedma, Iguazú y Neuquén, (2716) así como la organización Asociación Cristiana de Jóvenes. Las personas particulares se asocian en calidad de adherentes. El modelo

seguramente tiene relación con la naturaleza *asamblearia* de las iglesias evangélicas. El MEDH se fundó y organizó atendiendo al modelo de los organismos cristianos chilenos de derechos humanos, en particular la Vicaría de la Solidaridad y FASIC (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas). (2717)

El 27 de febrero de 1976 se realizó la primera Asamblea, convocada por las organizaciones antes mencionadas, en la Iglesia Santa Cruz con el objetivo de fundar el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos. Los miembros fundadores consideraron que el MEDH debía estar ocupado en velar porque fueran respetados los derechos esenciales, dados por Dios, a todo ser humano, independientemente de su situación u orientación religiosa. (2718)

La declaración oficial emitida por esta Asamblea invitó a los cristianos de diversas iglesias a integrarse en esta realidad que sería un movimiento más que una organización. En la memoria del MEDH están registradas las primeras entrevistas sostenidas con autoridades de las diversas Iglesias. Se entrevistaron con diferentes personalidades eclesiásticas, entre ellas: monseñor Antonio Quarracino, por entonces presidente de la Comisión de Ecumenismo del Episcopado; cardenal Raúl Primatesta, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina; monseñor Horacio Bozzoli, obispo auxiliar de la Arquidiócesis de Buenos Aires; presidente de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata; pastor Kemper, y obispo de la Iglesia Anglicana, Ricardo Cutts. El objetivo era comprometerlos con la causa de los derechos humanos y de su participación en el Movimiento. (2719)

El MEDH presentó una primera organización institucional centralizada en Buenos Aires y con delegaciones iniciales en Tucumán y Mendoza. Posteriormente,

[…] desde fines de 1982 las juntas pastorales y equipos de trabajo se expandieron también a Córdoba, Santa Fe, Rosario, Mar del Plata, Resistencia, La Plata, Paraná. En otras ciudades y localidades también existió la presencia de acompañamiento. Las iglesias integrantes del MEDH en todos estos lugares jugaron un papel fundamental a través de la actuación de sus pastores y la disposición de sus sedes, que se constituyeron en ámbitos para el desarrollo de las tareas. Se procuró, en todos los casos, que las referencias eclesiales fueran ecuménicas, con la presencia de sacerdotes y/o religiosas que actuaran por designación de los respectivos obispos. (2720)

El primer acto público ecuménico por los DDHH se realizó en la Catedral de Quilmes; fue el 22 de diciembre de 1976. El obispo Novak

leyó una carta citando palabras del Papa, en las cuales se refirió a los problemas de represión en la Argentina. (2721) La activa participación del obispo Novak se mantuvo a lo largo de todo este período y se complementaba con su preocupación pastoral personal al recibir constantemente a familiares de detenidos y/o desaparecidos en su oficina. (2722) A lo largo de estos intensos años de participación en el MEDH, Jorge Novak comunicó con claridad el desarrollo de esta pastoral del consuelo tanto a la comunidad diocesana como a sus pares en la CEA. (2723)

En uno de sus primeros documentos públicos de 1976 se sintetizaron los objetivos del MEDH en esta expresión: «Orar por la unidad y pacificación, actuar solidariamente con quienes sufren negación a sus derechos fundamentales, manifestar proféticamente en favor de los derechos humanos y denunciar sus violaciones». (2724)

Esta expresión elaborada en forma de plegaria encontrará luego una formulación práctica para señalar la diversidad de acciones que el Movimiento emprenderá en su devenir cotidiano: elevar una constante y pública oración por aquellos que están en angustia a causa de sus propios sufrimientos o el de sus seres queridos; ayudar a los que, a causa de la violencia, y su consecuente sufrimiento, puedan necesitar apoyo moral, espiritual y material; documentar los casos de violación de los derechos humanos para presentarlos a las autoridades. (2725)

Dos de las actividades más habituales del espacio —en el primer año de existencia— fueron las Jornadas Pastorales y Liturgias de oración ecuménicas, (2726) así como la publicación de documentos dirigidos a las diversas instituciones cristianas a través de «cartas a las Iglesias». (2727) Tanto en la reflexión pastoral como en la Liturgia de la oración el tema de la paz, el reclamo por las injusticias y la denuncia pública por los desaparecidos, torturados o asesinados serán permanentes.

Una de las dimensiones sobre las que el MEDH se sintió llamado a reflexionar fue justamente la posibilidad de elevar una voz que ayude a las diversas iglesias a ocuparse de las víctimas de cada comunidad, puesto que

[…] esta fue una crítica, justa, que se asignó a la Iglesia [expresión que alude al conjunto de iglesias cristianas]. Tenemos que enmendar el juicio. Que sacerdotes, pastores, religiosos/as, catequistas, etc., puedan realizar su cometido sin amenazas injustas. (2728)

Junto a lo anterior, el fruto de la reflexión compartida se plasmó en la elaboración de una «pastoral de los derechos humanos», fórmula alcanzada en una de las asambleas del MEDH. De allí se propuso como misión evangélica: visitar, ayudar, consolar, inspirar, guiar y atender en sus necesidades humanas y espirituales a todos los que reclamaban una atención. Este servicio fue prestado, sin interferencias, a las víctimas que estaban en los hospitales, las comisarías o las cárceles sin causa ni proceso. (2729)

En este punto, fue coincidente la constante búsqueda de acceder a las cárceles y lugares de detención para visitar a los detenidos de cuyo paradero se tenía conocimiento, así como el reclamo a las autoridades para poder brindar un acompañamiento humanitario y espiritual tanto a ellos como a sus familias. Sobre la asistencia y acompañamiento a los detenidos:

En los años de dictadura, el MEDH junto a otros organismos de derechos humanos sostuvo la visita de los familiares de presos políticos a las cárceles. Posibilitar esas visitas era una tarea de gran importancia. La dictadura estableció un régimen de visitas muy restrictivo a las personas presas políticas. En el caso de los varones, su prisión se cumplía en el penal de Rawson, en Chubut. Muchos de ellos debieron ser trasladados de la cárcel de Caseros luego de que la Cruz Roja Internacional dictaminara que el régimen de encierro en esa cárcel contrariaba normas elementales del Derecho Internacional Humanitario. Las visitas podían realizarse cada 45 días, durante una semana. Hasta 1980 estuvieron prohibidas las visitas *de contacto* , que luego se habilitaron, primero para los hijos menores de edad y luego para esposas, padres y madres. Facilitar las visitas significaba resistir el designio de deterioro y destrucción psíquica que implicaba tal régimen. El organismo de Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas, la Liga Argentina por los Derechos del Hombre y el MEDH se distribuían las acciones de apoyo a las visitas. El MEDH tenía asignado el pago de los traslados, un esfuerzo considerable por la lejanía entre las cárceles y los lugares de residencia de las familias. El apoyo se obtuvo de organizaciones solidarias, principalmente de Europa. (2730)

También asumió como tarea cotidiana el recabar y dar a conocer las listas de personas desaparecidas o detenidas, para acompañar los reclamos de los familiares. En este aspecto, la labor del MEDH confluyó y se complementó con la tarea de la APDH. Esta praxis, que se configuró en el acompañamiento pastoral y espiritual del consuelo cristiano para el MEDH, significó tanto la búsqueda de justicia a través del camino legal como el acceso a la verdad por medio del

conocimiento del paradero de tantos detenidos y desaparecidos, su situación legal, su estado de salud,

[…] apaciguar en lo posible el dolor y las necesidades de los directamente implicados: conocimiento total de la realidad (recepción de denuncias), asistencia pastoral para presos y familiares, presiones para evitar desapariciones y torturas. Como así también ayuda a los detenidos liberados para reincorporarse a la sociedad (asistencia médica, ya sea física o psíquica, asistencia pastoral y asistencia económica). (2731)

Observamos que el MEDH mantuvo su actividad pública, la comunicación y difusión de sus actos, y una cada vez mayor interacción con el resto de los organismos de los DDHH. En esta interacción reconocemos que Novak propuso a la CEA: (2732)

[…] que tome una decisión respecto de los DDHH y esto da lugar a lo que él califica como su «triunfo más rotundo» que relata de esta manera: «Yo presenté en nombre del MEDH a la Asamblea Plenaria […] bastante al principio […] una propuesta, justamente para acompañar el proceso de los familiares de los desaparecidos, y de los desaparecidos como tales [había] […] una triple opción; que se hiciera cargo la Comisión de Ecumenismo o la de Justicia y Paz, o que se constituyera una comisión *ad hoc* por los DDHH […] Esta propuesta mía fue sometida a votación. Y tuve el triunfo más rotundo de mi vida: tres votamos a favor. Todos los demás, en contra». (2733)

La tarea del MEDH fue rápidamente observada y registrada como «tercermundista» por los grupos de inteligencia del Gobierno de la Junta Militar. Su actividad pasó a generar sospechas y a cuestionar los fundamentos religiosos que la sostenían. En 1979, poco antes de la llegada de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, la sede del movimiento fue allanada. La oficina se encontraba en un primer piso en la calle Libertad. La policía llegó con una orden judicial, pero los integrantes de la organización sospecharon que el objetivo era dar con toda la documentación que el MEDH quería entregar a dicha Comisión. Además, el MEDH había pedido la personería jurídica y eso también les sirvió de argumento para evitar la orden judicial. (2734)

1.3. Centro Nazaret (1981)

En octubre de 1980, un grupo de laicos católicos, provenientes de diversas experiencias y trayectorias políticas, sociales y eclesiales, entre los que podemos nombrar a Roberto Borda (2735) y Oscar

Cuattromo, coinciden en encuentros promovidos por la comunidad pasionista del barrio San Cristóbal. La comunidad religiosa convocó a este grupo para delinear el uso y funcionamiento de la Casa Nazaret, edificio adjunto a la comunidad religiosa y a la Parroquia Santa Cruz administrada por ellos. (2736) Posteriormente se sumaron otros laicos y laicas —jóvenes profesionales— como Washington Uranga, (2737) Virginia Betancur, Horacio Irigoyen. (2738) Una de las propuestas sugirió ofrecer un espacio de formación (seminarios, cursos, jornadas, publicaciones, biblioteca) para cristianos en general y agentes de pastoral en particular. El objetivo fue favorecer una lectura de la realidad social y política argentina en medio del contexto histórico propio del Gobierno de la Junta Militar. (2739) Reflexión que quiso proponer una respuesta a las inquietudes, demandas y búsquedas de los cristianos en su compromiso y militancia social. Sobre este comienzo Roberto Borda recuerda:

Washington y yo compartimos la experiencia de la JEC y de la JUC. Eran ramas de la Acción Católica […] Entonces yo me incorporé en 1960, y en 1962 fui elegido como miembro del equipo nacional, presidido por Francisco del Campo. Allí fue que conocí a Washington. Washington tuvo que —él lo dirá si me expreso mal— exiliarse en Colombia, y en un viaje que yo hice para visitarlo, conversamos sobre la posibilidad de fundar un centro de documentación. Esto de un centro de documentación no éramos los primeros en América Latina, sino que, al contrario, lo habíamos visto funcionar en México. (2740)

En el origen de la propuesta confluyeron ambas búsquedas. La específica de la comunidad religiosa pasionista, y las inquietudes de estos laicos y laicas por abrir un espacio de reflexión sobre la realidad argentina. Se plantearon la integración de los aportes de las ciencias sociales y la experiencia creyente. Borda nos relata el comienzo del siguiente modo:

[…] el provincial de los pasionistas de ese momento, Eugenio Delaney, cita a una reunión en Casa Nazaret, con la finalidad de que grupos, personas seleccionadas entre los parroquianos de Santa Cruz, propusieran ideas para darle a la Casa de Nazaret un destino diferente que un mero hotel de colegios, prácticamente de colegios secundarios, que iban a la casa de Nazaret a realizar encuentros y ejercicios espirituales. Y entonces allí dije: «Bueno, esto me viene de perillas», porque me había vuelto de Colombia con la idea de fundar algo, y todavía no había ni empezado a plantearme qué, cómo y dónde. Y entonces le digo a Eugenio: «Che, Eugenio, mirá, con Washington —a quien Eugenio conocía— estamos planeando tal cosa». Y ahí nomás, Oscar Cuatrommo, que estaba presente en la reunión también dice: «¡Oh, a eso yo me sumo!». Entonces, Eugenio ahí nomás dijo: «Bueno, métanle, sigan para adelante». (2741)

Los antecedentes donde este grupo heterogéneo encontró reflejos e inspiraciones, podemos encontrarlos en varias experiencias dirigidas a jóvenes dirigentes e intelectuales para una reflexión cristiana de la realidad como el MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos), (2742) *SEDOI* /SEDOC, (2743) los espacios de reflexión sobre el documento de Puebla desarrollados en el ámbito de la comunidad pasionista de la Parroquia Santa Cruz. (2744)

La iniciativa se concretó en una serie de actividades organizadas para funcionar en la Casa Nazaret. Entre otras acciones se propusieron como primeros pasos realizar contactos con otros centros de documentación en funcionamiento. Lograron un intercambio con otras

organizaciones con prácticas similares presentes en diversas partes de Latinoamérica, en la Argentina se vinculan con la experiencia desarrollada en la diócesis de Quilmes. También realizaron dos jornadas de reflexión sobre la Exhortación episcopal para la prioridad pastoral en el ámbito de la pastoral juvenil. Otras diligencias se centraron en la organización de un ciclo de conferencias sobre el documento del Episcopado argentino, «Iglesia y Comunidad Nacional». (2745)

En este momento de gestación y creación del espacio, la comunidad pasionista conformada, entre otros, por los sacerdotes Federico José Soneira, Eugenio Delaney y Mateo Perdía, (2746) asume el rol de asesoramiento y acompañamiento pastoral.

[…] la parroquia pasionista y la Casa Nazaret eran un lugar apropiado para que nosotros desarrolláramos nuestra actividad; le llamamos Centro Nazaret, te soy franco, porque todavía en el 79, 80, 81, teníamos mucho miedo a una represalia militar, para nosotros como un escudo, como un paraguas, podría haberse llamado de otro modo, el nombre no importa; insinuaste que había un cierto interés en saber qué pasaba ahí en la manzana, en esos años tan duros; lo que sí puedo dar testimonio es que en todo momento las personas con las que yo contacté, y todos nosotros, sufrieron mucho la persecución hacia laicos y religiosos que realizaron los homicidas en la Argentina durante ese lamentable episodio llamado el Proceso. (2747)

En septiembre de 1981 queda conformado así el «Centro Nazaret, al servicio de los agentes pastorales». Impulsó tres áreas claves: formación, comunicación y documentación.

El objetivo fundamental y dinamizador del trabajo del Centro, y de las actividades que suscitó, fue la reflexión en común desde la perspectiva de los laicos, como ejercicio permanente para la formación de los agentes pastorales, con el acento puesto en el análisis de la realidad argentina y latinoamericana:

Acompañar grupos o comunidades de jóvenes que, preocupados por las exigencias de su fe, busquen orientar adecuadamente su compromiso social y eclesial, según los signos que hoy y aquí nos pone el Señor de la Historia; apoyar mediante la utilización de la comunicación y/o a través de la formación teológica, pastoral y social, las experiencias pastorales que buscan dar respuesta adecuada a los desafíos históricos, desde sus realidades particulares; acompañar la reflexión teológica y la acción pastoral de la Iglesia de América Latina, contribuyendo al intercambio de experiencias y de opiniones al

interior de la comunidad eclesial. (2748)

Considerada el área principal del Centro, su tarea se estructuró a través de los llamados «Seminarios intensivos de análisis de la realidad», estructura que en su primera modalidad tenía una extensión de cuatro días. En este se iban intercambiando diversos segmentos que daban cuenta de un abordaje interdisciplinar de la realidad nacional, apuntando a encuadrar el compromiso histórico de los agentes pastorales que participaban. (2749)

Un aspecto fundamental en la tarea del Centro consistió en la búsqueda y difusión de documentación al servicio del análisis de la realidad y la formación de los cristianos. Desde el primer momento se estructuró el área con un trabajo sistemático de archivo de documentación referida a las temáticas del Centro, haciendo eje en dos cuestiones: la Iglesia en América Latina y los derechos humanos. En los primeros años de vida, el Centro Nazaret se convirtió en uno de los lugares donde podía accederse a información de primera mano de diversos temas y conflictos que hacían a la vida social y eclesial de Latinoamérica.

La presencia de Mateo Perdía ayudó mucho a la síntesis entre la teología del pueblo, la teología de la liberación, porque Mateo era también un poco el puente entre todo eso, muy cercano a Lucio Gera, y mucha presencia con Lucio, pero también en la CLAR un diálogo permanente con Leonardo Boff, con José Comblin, con Gustavo Gutiérrez [...] con los biblistas de Brasil, Carlos Mesters. (2750)

El trabajo del Centro estaba sustentado en lo que se denominaba la militancia. Quienes participaban del Centro ofrecían su tiempo en los diversos servicios y actividades que desarrollaba. Solo algunos de esos miembros —los que asumían responsabilidades en la secretaría y el área de documentación— cobraban una renta, siempre con la modalidad *part-time* .

La vitalidad del espacio y su dinámico crecimiento fue motivo para dar paso a una organización institucional que implicó la creación de una comisión directiva.

Ella estaba integrada —en un principio— por el presidente del Centro, la o el secretaria/o, un miembro de cada área y algún representante de la comunidad pasionista, todos elegidos por el consenso o el voto de la Asamblea. Fueron sus presidentes Roberto Borda, Washington Uranga y Pablo Cifelli, y secretarios, Virginia Betancur, Pablo Cifelli, Sebastián Politi y Oscar Campana. (2751)

El Centro Nazaret financiaba sus actividades y servicios con el aporte de instituciones europeas: Adveniat, Acción Cuaresmal Suiza, Ama, Broederlijk-Delen y Stauros. Por otro lado, la comunidad pasionista de la Parroquia Santa Cruz cedió dos oficinas para hacer las veces de sede en el predio de la Casa Nazaret, haciéndose cargo, además, de los gastos de luz, teléfono y gas. En muchos casos, los servicios puntuales, que nunca estuvieron tarifados, aportaban fondos extras al Centro. (2752)

2. Relaciones entre los organismos y la Conferencia Episcopal Argentina. Algunas facetas de las tareas de Jaime de Nevares y Jorge Novak

Presentadas algunas características propias del trabajo de los diversos organismos, nos detenemos ante los testimonios que nos hablan de la relación entre estos organismos y el Episcopado argentino, sea a través de las relaciones institucionales y/o a partir de los intentos de vinculación que llevaron a cabo los obispos Jorge Novak (2753) y Jaime de Nevares.

La doble pertenencia de Novak y de De Nevares al Episcopado católico y a los organismos APDH y MEDH, favoreció un conocimiento y comunicación de los objetivos y acciones de los organismos defensores de los derechos humanos entre los obispos. Aunque ambos obispos comunicaron a sus pares del Episcopado sobre su participación en ambos organismos, ello no implicó necesariamente un interés o una inquietud inmediata para acompañar sus opciones.

En ambos casos, nos encontramos con una serie de acciones e intervenciones en favor de la atención, el cuidado y el acompañamiento de personas, familiares e instituciones vinculadas al Movimiento por los Derechos Humanos. La articulación entre los diversos organismos también encontró en ellos apoyo, así como implicación en momentos claves de actividad pública, y eventos conjuntos.

Los organismos MEDH y APDH, en Quilmes y Neuquén respectivamente, contaron con recursos que las respectivas diócesis podían ofrecerle: espacios físicos de reunión, red de relaciones personales e institucionales, acciones públicas de fuerte contenido simbólico (misas, procesiones, marchas, etc.). Las madres y/o abuelas de desaparecidos —luego Madres y Abuelas de Plaza de Mayo— también encontraron en ambas Iglesias locales el acompañamiento pastoral esperado.

Jaime de Nevares, miembro fundador y presidente de la APDH, sostuvo la conveniencia de construir una relación institucional con el Episcopado argentino. El 8 de julio de 1976, una delegación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos realizó una visita institucional con el fin de establecer una comunicación con la Conferencia Episcopal Argentina, en este caso entrevistándose con el cardenal Raúl Francisco Primatesta en su carácter de presidente. (2754) La delegación de la APDH estuvo conformada por Eduardo Pimentel, Raúl Aragón, Jorge Pascale, José Miguez Bonino —presidente, secretario general, vocal y vicepresidente, respectivamente —. Fueron acompañados, y presentados a Primatesta, por el obispo metodista de Córdoba, Julio Sabanes. (2755)

En un tono de suma cordialidad la reunión transcurrió durante más de una hora en la cual se trató, fundamentalmente, sobre los motivos que dieron origen a este movimiento, cuáles son sus autoridades y qué actividades viene desarrollando. Cabe destacar al respecto, que el señor cardenal mantuvo una actitud de permanente atención a lo que se le manifestaba e indicando su profunda preocupación por recientes hechos de violencia que conmovieron al país e hirieron el corazón de la Iglesia. Por su parte, el señor Pimentel entregó toda la documentación publicada hasta el momento de la Asamblea, y lo interesó sobre las próximas Jornadas sobre Derechos Humanos. El cardenal se manifestó muy complacido por esta visita. Particularmente señaló que sería un verdadero placer para él volver a recibir a la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en la propia sede de la CEA en Buenos Aires. (2756)

Podemos sostener que este encuentro marcó el espíritu inicial con el cual esta organización —lo mismo que las otras— buscó una comunicación institucional franca, de colaboración permanente, de las actividades públicas y sus motivaciones.

En sus abundantes documentos archivados se confirma que la APDH permanentemente notificaba e invitaba a la Conferencia Episcopal Argentina a las diversas actividades públicas de la organización. Sin embargo, las respuestas emitidas desde la Secretaría General de la CEA, si bien cordiales y formales, fueron negativas.

El obispo de Neuquén fue elegido por la APDH presidente honorario. Este acontecimiento fue presentado por el Nuncio Apostólico Pío Laghi, en una de sus comunicaciones habituales con la Santa Sede, donde señaló: «La presidencia honoraria del tal organismo fue asumida por monseñor Jaime de Nevares, obispo de Neuquén (el cual ha aceptado el título sin consultar, ni siquiera informar, a la

Comisión Ejecutiva de la CEA), y por la octogenaria Alicia Moreau de Justo, dama de la sociedad argentina, militante del socialismo». (2757)

La presidencia, así como los diversos cargos directivos, se concebía como una misión institucional compartida con personas provenientes de diversos ámbitos ideológicos, religiosos y políticos. Por medio de esta diversidad, garantizaron una legitimidad plural y democrática para fortalecer públicamente los cursos de acción asumidos por la organización. La pluralidad de integrantes de la APDH favoreció la interacción con otros organismos.

La distancia entre Buenos Aires y Neuquén, donde desarrolló su propio ministerio episcopal, le impidieron la actividad cotidiana en la sede central de la APDH. (2758) Ante las diversas situaciones de violencia también desatadas en su provincia, de Nevares favorecerá la creación de una filial autónoma del mismo organismo para promover la difusión pública de las denuncias por las detenciones arbitrarias, las desapariciones y torturas, las amenazas, etc., vividas por sus conciudadanos.

La APDH local reprodujo el carácter inclusivo y diverso de sus pares en otras ciudades albergando en su seno a personas pertenecientes a distintos credos y extracciones políticas, a familiares y no familiares de víctimas de la represión estatal. Al igual que en otras ciudades, las tareas de contención, asesoramiento y denuncia fueron centrales. La APDH neuquina mantuvo una fluida relación con la APDH central radicada en la ciudad de Buenos Aires adhiriendo con las firmas de sus integrantes a los documentos de la entidad y asistiendo a los encuentros de delegaciones. Asimismo, fue importante el contacto con el Centro de Estudios Legales y Sociales con el que publicaron una serie de cuadernillos sobre la represión en 1982. (2759)

La APDH neuquina desarrolló una actividad amplia, de fuerte raigambre local pero también de manifestaciones ante los acontecimientos nacionales. En esta línea, sus acciones y declaraciones llegaron a interpretar y cuestionar diversos acontecimientos de alcance nacional. Por ejemplo, ante la declaración del cardenal Aramburu sobre el tema de los desaparecidos y la inexistencia de fosas comunes, emitieron una crítica declaración solicitando la rectificación ante sus comentarios. (2760)

La opción pastoral por la defensa de los derechos humanos por parte del obispo De Nevares, así como de la mayor parte de la Iglesia

local neuquina, nos permiten vislumbrar el modelo de interacción e integración entre la experiencia de fe cristiana y el compromiso sociopolítico con la defensa de los derechos humanos. (2761)

Creyentes de que el rol de la Iglesia, entendida como comunidad, era «ser levadura, levantar la masa, elevar hacia la verdad y dar al mundo, a los pueblos, otros ideales, otros alicientes, otros puntos de vista» y que el de los sacerdotes era el de «sembrar un Evangelio que no prometa un premio en el cielo sino que transforme la sociedad en la tierra», (2762) el obispo y algunos sacerdotes que tomaron partido y participaron de la APDH fueron una gran influencia para la comunidad en la que trabajaban. Esta actitud que vinculaba estrechamente la política y la religión e interpelaba a la acción generó resistencias y adhesiones. Por un lado, contribuyó a que algunos feligreses influyentes criticaran públicamente al obispo y se levantaran y salieran de las misas en la catedral. Por el otro, permitió que algunos templos se constituyeran en ámbitos en donde muchos jóvenes, católicos y no católicos, adquirieran una nueva perspectiva y la motivación para actuar en pos de transformar esa realidad. (2763)

Esta fuerte identificación con la APDH y su carácter público, definió también las relaciones del obispo Jaime de Nevares con el conjunto del Episcopado argentino. (2764) Siendo una de las voces más claras en las denuncias dirigidas por las violaciones de los derechos humanos del Gobierno de las FFAA dentro del espacio colegiado de la Conferencia Episcopal Argentina. (2765)

A partir de un cuestionamiento por la participación de religiosas y sacerdotes en la APDH que realizaron los obispos del NOA, en el marco de una reunión de la Comisión Permanente de la CEA en 1978, el obispo De Nevares describió abundantemente las características de la misma. Previamente indicamos este tema, volvemos al mismo pues nos permite conocer con mayor profundidad el cuestionamiento planteado e inferir la acción de Jaime de Nevares en este organismo:

SEÑOR PRESIDENTE [PRIMATESTA]: Los obispos del NOA han comentado en una reunión la literatura que reciben de la APDH, quieren saber qué organismos inspiran estos documentos.

MONSEÑOR CONRERO: Personalmente me llegó una lista de adherentes de la Comisión y quiero saber si las religiosas lo hacen en nombre propio. (2766)

MONSEÑOR DE NEVARES: Voy a informar sobre la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, porque hay otras instituciones

de nombre semejante y que han tenido connotación del Partido Comunista. Después está el Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos donde es posible que estén las hermanas, porque en la APDH quizás adhieran a una presentación, pero no pertenecen; del Episcopado están monseñor Novak y un servidor. Ningún organismo de nivel internacional inspira sus documentos, la asamblea nunca ha recurrido a ningún organismo internacional ni a ninguna embajada, con todo han sido requeridos, inclusive un servidor, tanto como cuando vino Vance con otros, pero yo no quise participar y los dirigentes de la Asamblea estaban muy de acuerdo. La Comisión de Derechos Humanos de la OEA que ha pedido al Gobierno argentino autorización para investigar aquí también ha pedido informes a esta Asamblea, también las Naciones Unidas, tal vez que el momento que nos pida informes la OEA y no se los vamos a negar. La adhesión es muy personal, no deja de ser un riesgo que podrá ser fantasioso o real, pero lo que se está jugando es una cantidad de hermanos nuestros que no son todos guerrilleros. Otro riesgo era que esa Asamblea cuando recién comenzaba a actuar no tuviera un aporte de los principios cristianos, eso no ha sucedido; también podría ser que se intentara politizarla, lo que hasta ahora se ha evitado, yo veo intenciones muy rectas, hay gente muy capaz, muy correcta y de valor, hay juristas de primera agua. Además, creo que hay que distinguir entre la conducción que hace la mesa directiva y esas reuniones generales donde no excluimos a nadie y donde puede haber gente discutible pero no tienen papel en la conducción. Ojalá se adhieran otros obispos porque a la Iglesia le haría bien. Digo personalmente que a pesar de ser presidente honorario me tienen muy al tanto de todos los pasos que dan, pero de cualquier manera estoy atento para el caso de que suceda algo o haya alguna desviación que pudiera ser un compromiso político, para retirarme. Otra presidente honoraria es la doctora Alicia Moreau de Justo, esta mujer de 90 años, de una lucidez extraordinaria y que nunca ha tenido una expresión que uno no pudiera apreciar como cristiano. Además, hay profesores universitarios, sacerdotes, ahora también rabinos. También está muy empeñada la Iglesia metodista, están el obispo Gattinoni y varios pastores que dan muy buena impresión. Uno lo que desearía es que hubiera una sensación en el Pueblo de Dios que la Iglesia en su Jerarquía tiene (y aparezca más) la preocupación, es que a mí me parece que en diciembre del año pasado y en marzo de este año [1978] no resultó claro en la prensa de que nosotros habíamos hecho una presentación. El año pasado en diciembre todavía no había habido una respuesta al memorándum así que uno no sabe cuál ha sido la reacción oficial a este memorándum. (2767)

También ofrece una mirada crítica sobre las incongruencias que percibía en el modo de evaluar o juzgar otras praxis asumidas por sus colegas en el Episcopado argentino:

[…] Y ahora permítame que les haga algunas reflexiones y plantee interrogantes sin los «rodeos» que seguramente se infiltraron en la nota por causa del lugar en que se reunieron.

¿Por qué no se dirigieron directamente a mí o a monseñor Novak, en busca de la información y para expresar sus temores? Me sabe a falta de confianza fraternal.

[…] Como la Iglesia en la Argentina no promovió, a pesar de algunas propuestas, la creación de un organismo que enarbolara la bandera levantada por el Papa, (2768) algunos de sus miembros han integrado asociaciones que otros han creado llenando el vacío.

¿No es mucho más de temer «crear un compromiso que no sabemos qué consecuencias pueda llegar a tener:

- el silencio?

- el celebrar misa de Acción de Gracias por el segundo año del Gobierno que comete o permite cometer las mayores criminales iniquidades que haya cometido gobierno alguno de nuestra historia patria?

- el ser capellán de una policía culpable de brutales atropellos que llegan hasta el asesinato impune?

- el aceptar dádivas del Gobierno delegados para construir iglesias o capillas?, etc.»

Estas actitudes, y otras como las de poner en tela de juicio públicamente a Medellín o resoluciones de la CEA o celebrar misa donde el arzobispo lo ha prohibido (¿qué diríamos de un obispo francés que viniera a Buenos Aires a celebrar una misa que el cardenal hubiera prohibido?), etc.

¿No son «criterios particulares o personales que pueden ser usados en detrimento de la unidad de la Iglesia»?

¿Provocaron alguna inquietud concretada en actitudes en mis queridos hermanos del NOA?

Todo ha sido dicho con la mayor claridad hacia todos y cada uno,

y con amor a lo que juzgo que sea verdad, recordando el evangélico: «Al sí, sí, y al no, no». (2769)

Pasaremos a exponer, luego de lo referido a don Jaime de Nevares, algunos aspectos de la vinculación que intentó plasmar el MEDH y la Conferencia Episcopal Argentina. En este punto analizaremos la labor de Jorge Novak, obispo de Quilmes. También nos detendremos en indicar algunas de sus sugerencias y pedidos realizados al Episcopado argentino. Estas expresan habitualmente algunos de los objetivos propios del MEDH: la asistencia material y espiritual de todos los que sufren en su propia carne las consecuencias de la violencia. (2770)

Para reconocer su vinculación con este organismo, recurrimos al testimonio recogido por Luisa Ripa en su entrevista al obispo:

Aún antes de su ordenación, en su calidad de presidente de la Conferencia Argentina de Religiosos, participa de los encuentros de diálogo y discernimiento que llevarán a la fundación del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH); ordenado obispo, se convierte en uno de los cofundadores del Movimiento, del que fue copresidente hasta su muerte. Decidido a tomar el modelo de san Agustín, según el *dictum* a él atribuido: «Las puertas están abiertas, mucho más el corazón», recibió además a todos los familiares que se acercaron a él desde el inicio mismo de su ministerio episcopal, tomando nota de los secuestros y elevando los pedidos de información y restitución con vida de los desaparecidos. Acompañó a estas familias en oraciones y celebraciones litúrgicas y en formales reclamos de justicia, y en colaboración con las demás Iglesias y Comunidades eclesiales miembros del MEDH, les ofreció también la ayuda económica necesaria y hasta urgente (muchas de estas familias, con la desaparición de sus miembros más jóvenes, se encontraban en situaciones a veces desesperantes), y el acompañamiento pastoral —la llamada pastoral de la consolación— de sus angustias y sufrimientos. (2771)

Jorge Novak eligió como camino de vinculación con el Episcopado —entre otros— la comunicación escrita, sostenida a lo largo del tiempo. Como todos los obispos —era lo habitual—, fue consultado sobre temas a considerarse en el temario de las reuniones de la Comisión Permanente de la CEA. Esta a su vez preparaba los propios de las Asambleas Plenarias. Al respecto reconocemos que Novak presentó 35 comunicaciones entre 1976 y 1983 —que brotaron de diálogos con sus colaboradores diocesanos, así como de la reflexión del MEDH— sobre los asuntos más urgentes de la realidad nacional.

Entre esos ítems nos encontramos en repetidas ocasiones con la necesidad de organizar una acción pastoral eficaz para el acompañamiento de familiares de desaparecidos, atención a los detenidos, condena de la violencia, toma de distancia del Colegio Episcopal con respecto al Gobierno, etc. (2772)

Nos detendremos en la propuesta referida para organizar una ayuda específica en el acompañamiento de detenidos y desaparecidos —incluyendo a sus familiares— que Novak hizo a la Comisión Permanente de la CEA. (2773) Tiene antecedentes en otros escritos enviados el año anterior, que no tuvieron eco en la Comisión Permanente de la CEA. (2774) En ella, Novak —junto a los sacerdotes de la diócesis— describió la sostenida situación de violencia, generada por diversos sectores, y el sufrimiento experimentado por los familiares de desaparecidos y detenidos sin juicio ni condena a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. Fundamentó el pedido desde las intervenciones anteriormente realizadas por el Episcopado argentino entre 1970 y 1977 al respecto. Y propuso un servicio de ayuda fraterna para establecer de un modo público y accesible a todas las víctimas la orientación, asesoría y ayuda económica necesaria. Además, señaló la conveniencia de que la Conferencia Episcopal Argentina trabajara coordinadamente con el MEDH y la APDH. (2775)

La carta fue tratada en la Comisión Permanente de la CEA. Observaremos diversas reacciones de los obispos asistentes. El arzobispo Tortolo opinó que no era exacto que se hubiera desfigurando el rostro de la Iglesia; además consideraba que la popularidad del presidente Videla era innegable y que el pueblo particularizaba su oposición más en el ministro de Economía. (2776) Por su parte, el obispo de Neuquén consideró «que monseñor Novak no ha comprendido totalmente el peso que tiene la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, y por eso considera superfluo crear una nueva estructura en el seno del Episcopado para ocuparse de toda la parte legal en la cuestión de los desaparecidos, porque aquella institución la cumple a la perfección». (2777) Por lo que observamos, De Nevares invocó que lo solicitado por Novak estaba cubierto y organizado desde la APDH y otros organismos que llevaban a cabo acciones similares. Y aprovechó la oportunidad para recordarlo ante sus pares. (2778)

A pesar de las evidentes dificultades para concretar las propuestas elevadas a la CEA, Novak en otra extensa carta del mismo año a la Comisión Permanente, la puso en conocimiento de que seguía recibiendo muchas denuncias, así como el dolor y las vivencias personales que expresaban las familias que sufrían la desaparición o

detención de sus seres queridos. Rogó por una pronta respuesta en la ayuda fraterna, en particular por una posible ayuda económica desde Cáritas para familias damnificadas. (2779) Esta dimensión de la tarea pastoral que asumió Novak —ya caracterizada al describir las orientaciones y actividades del MEDH— ha sido puesta en relieve por numerosos estudios. (2780)

Al comenzar 1979, reconociendo el sufrimiento provocado en la sociedad por la situación social y económica, así como por las inacciones y divisiones del Episcopado que paralizaban el accionar pastoral, volvió a reiterar el pedido por un servicio de apoyo a quienes sufrían las consecuencias de la violencia y, a partir de ese año, sugirió un acompañamiento pastoral de los argentinos exiliados por motivos de violencia y persecución política. (2781)

Una de sus actividades que tomó un mayor estado público fue el acompañamiento pastoral a familiares de desaparecidos, especialmente a través de encuentros y misas celebradas junto a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. (2782) Identificó los objetivos perseguidos a través de esta pastoral: consolar y dar esperanza a los familiares directamente afectados, evangelizar a la opinión pública, ofrecer una enseñanza clara a la comunidad diocesana a la hora de discernir la situación local y nacional. (2783)

Con sabia prudencia, no obstante, tuvo especial cuidado de no comprometer a sacerdotes y fieles en una opción que implicaba riesgo de vida. Sin embargo, la solidez de sus convicciones, la transparencia de su inspiración sencillamente evangélica y la coherencia de su testimonio perseverante, movieron a muchos otros a seguir sus pasos. (2784)

Debido al carácter público que tomaron estos encuentros —junto con los comentarios críticos de los medios de comunicación—, Novak presentó a la Conferencia Episcopal una síntesis de sus reflexiones, recogidas en una vigilia de oración —realizada entre el 25 y 26 de octubre de 1980— con familiares de desaparecidos. (2785) Esta misma preocupación pastoral lo llevó a asumir la delicada y conflictiva situación vivida en la Diócesis de Quilmes con la ocupación de la Catedral por parte de un grupo de Madres de Plaza de Mayo, con el propósito de realizar un tiempo de ayuno y oración. La situación comenzó el 12 de diciembre de 1981, se extendió por diez días, estuvo acompañada de una amplia cobertura mediática, contó con apoyos nacionales e internacionales que le dieron al reclamo un carácter que disgustó a Novak. (2786) En un informe al Nuncio Apostólico, el obispo de Quilmes indicó que había seguido «permanentemente los

hechos, buscando procesarlos a la luz de la Palabra de Dios, y del Magisterio de la Iglesia. Buscando también el mejor tratamiento pastoral que las circunstancias aconsejaban». (2787)

La fuerza interpelante de sus mensajes en el ámbito de la misa con los familiares de desaparecidos y la experiencia que esos encuentros provocaron en su ministerio episcopal lo llevaron a la actitud del Buen Pastor al modo de Jesús:

La idea de ofrecer mi vida la maduré bastante y me planteaba siempre dos cosas: que no hay que hacer teatro y que Dios toma en serio. Entonces, la ofrenda de la vida tenía que ser algo que Dios… sugiriera. La primera vez, recuerdo bien, fue en la primera misa con los familiares de los desaparecidos. Junio del 79 en la Catedral, «no tienen que morir las ovejas, sino el pastor; tiene que dar la vida por las ovejas; entonces yo ofrezco mi vida para que termine este tema…», me salió del corazón, […] había meditado antes y tengo que decir que tenía temor, miedo, porque vuelvo a decir son ofrendas que Dios toma en serio y lejos de mí hacerme el interesante. (2788)

Explicitando otras opciones y acciones pastorales constatamos sus declaraciones en los reportajes de revistas de circulación nacional y las circulares dirigidas a la comunidad diocesana donde trató de explicar las actitudes y gestos asumido. (2789)

Luego de la visita de Juan Pablo II a la Argentina en junio de 1982, a partir de su exhortación a los obispos sobre el ministerio de reconciliación, Novak propuso gestos concretos: recibir en la Asamblea Plenaria a una delegación de trabajadores, escucharlos y dialogar serenamente. Lo sostuvo dado que anteriormente habían sido recibidos solo miembros del Gobierno. (2790) Años más tarde recordaría sobre la Asamblea Plenaria de la CEA, de noviembre de 1977:

Tuvimos la visita de Martínez de Hoz [ministro de Economía], que nos habló dos horas largas. Y cenó con nosotros, y estuvo disponible para algunas consultas todavía después de la cena. Entonces, prácticamente mi primera intervención, fue al día siguiente, pedí la palabra y dije que nos habíamos declarado como cuerpo a favor del gobierno. […] Pero entonces pedía que también pudieran acceder los de la vereda de enfrente del ministro: los obreros, la gente. No hablé tanto de desaparecidos cuanto de la población en general […] fue una intervención sin votación, simplemente me dejaron hablar […] me queda tranquila la conciencia porque desde el primer momento tuve el valor de expresarme en ese sentido […] Los

obreros… Custer, entre ellos, Pérez, militante de la Acción Católica Argentina, militantes peronistas, sindicalistas, pedían por favor ser escuchados por los obispos. Nunca fueron hechos entrar en la sala grande de las sesiones. Después de mucho insistir fueron aceptados, después de la cena. No podían cenar con nosotros, en la portería, con los obispos que querían, no obligados como estábamos nosotros a escuchar a Martínez de Hoz y compañía. Esta vez hubo doce obispos con una media docena de dirigentes sindicales. Entonces esos son hechos contundentes que marcan una línea. (2791)

A posteriori de la experiencia traumática de la Guerra de Malvinas, los organismos que conformaban el conjunto del Movimiento por los Derechos Humanos emprendieron una firme denuncia pública para reconocer la real dimensión de la cantidad de personas detenidas/desaparecidas, la violencia y la tortura, los asesinatos, etc. A esta altura, los organismos contaban con un contundente número de denuncias y testimonios sobre la violencia institucional emprendida por el Gobierno. (2792)

Por lo antes indicado, entre otras actividades nace la idea de una «Marcha por la vida y la vigencia integral de los derechos humanos». Esta fue convocada para el 5 de octubre de 1982 (2793) y motivada por los siguientes reclamos: la aparición con vida de los detenidos-desaparecidos, al igual que de los niños desaparecidos, que debían ser reintegrados inmediatamente a sus hogares; la libertad de los presos políticos y gremiales; el levantamiento del estado de sitio y la supresión del aparato represivo que seguía actuando con total impunidad. (2794)

La marcha fue prohibida por el Ministerio del Interior argumentando que «el tema de los desaparecidos no deberá prestarse a manejos políticos». (2795) En la misma respuesta aclaró que la negativa no sería extensible a manifestaciones como la ronda de las Madres de Plaza de Mayo. Esta negativa gubernamental estuvo acompañada de una serie de limitaciones para amedrentar y restringir los alcances de la manifestación —entre ellas—, los subterráneos de la ciudad de Buenos Aires acotaron su servicio entre estaciones y en el horario previsto para la marcha.

Sin embargo, la «Marcha por la vida» se hizo en medio de un gigantesco operativo policial. La concentración estuvo convocada a las 17 en Avenida de Mayo y Lima, y desde las 16 comenzaron a verse pancartas con las leyendas: «¿Dónde están los 30.000 desaparecidos?»; «Las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo ¡Presentes!». Los medios resaltaron el carácter pacífico de la marcha. Las fotografías sin

embargo permiten ver a la policía montada intentando cortar el paso de las madres, escenas dramáticas y cientos de retratos de personas detenidas-desaparecidas. Novak, al respecto, indicó que se hicieron otras marchas juntos, sobre esta recordaba específicamente:

Una de ellas estaba estrictamente prohibida, con gran despliegue de la montada [policía], y nos preparamos, los jefes, los pastores protestantes y monseñor De Nevares, a lo peor…Quizá fue el momento más condensado de todo lo que representaba nuestra lucha, no solo del MEDH, sino de los otros organismos… Recuerdo bien que salimos con mucha [policía] montada al costado hacia Plaza de Mayo: pero nuestra sorpresa fue grande al entrar en la Avenida de Mayo. Estábamos en la calle Libertad, en los balcones había mucha gente y sentimos una salva de aplausos. Eso fue muy, muy tocante y por eso, dentro del trabajo que hicimos, estas manifestaciones resultaron también momentos muy densos; pero como resultante de un trabajo más humilde, más anónimo, más constante en el apoyo a los familiares de los detenidos y de los detenidos-desaparecidos». (2796)

Aun antes de los documentos y ley explícitamente emitidos por el Gobierno para eximirse de culpas y alcanzar una absolución por la violación de los derechos humanos, el Episcopado elaboró y publicó una serie de mensajes destinados para favorecer un camino de reconciliación en la sociedad argentina. (2797) Posteriormente, ante una ley de amnistía del Gobierno, los organismos que conformaban el Movimiento por los Derechos Humanos expresaron el total rechazo a esta. Una postura que fue compartida por Hesayne, (2798) Novak y De Nevares. Este último reflexionaba:

Aquí también es una respuesta quizá porque a raíz de nuestro documento «Camino de Reconciliación», donde los obispos hablamos de la necesidad de amor y del perdón. Estas frases y algunas otras menos terminantes quizá, pero ha dejado flotando una cierta inquietud y quizás en algunas personas más prevenidas un rechazo. Y por eso explico, para tranquilidad, serenidad y seguridad, y además para un compromiso personal. El llamamiento al amor y al perdón no es más que un eco del Evangelio […] El perdón no implica impunidad. (2799)

Tanto el obispo De Nevares y los sacerdotes de Neuquén como el MEDH se sumaron a las numerosas voces de rechazo ante el documento del Gobierno sobre la autoabsolución de culpas antes de entregar el poder al gobierno democráticamente elegido. Lo sintetizamos en algunos párrafos:

En el documento militar ni se dice la Verdad ni se orienta a una justicia verdadera, por lo cual se nos hace imposible aceptar que «para luchar por el derecho a la vida» se haya sembrado de muertos el país con métodos que repugnan a todo ser civilizado, cuanto más a un cristiano. (2800)

Es con esa convicción que el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, juntamente con otras instituciones animadas por la misma causa, ha demandado insistentemente del gobierno de las fuerzas armadas una respuesta honesta y frontal al drama de los detenidos-desaparecidos que aflige a miles de familias argentinas […] Lo que no podemos admitir es que se generalice bajo la calificación de «subversivos» a los miles de ciudadanos argentinos y de niños inocentes que fueron arrancados de sus hogares o de sus comunidades por las mismas fuerzas que habían sido creadas para su protección y defensa; lo que no podemos admitir es que el estado haya desarrollado un terrorismo tanto o más cruel, inhumano y sofisticado que el que pretendía combatir, y menos aún como cristianos podemos aceptar que esta clase de comportamiento pueda dar lugar al más mínimo grado de orgullo y autojustificación en base a la ya universalmente denunciada doctrina pagana de la seguridad nacional. (2801)

Ante la sanción de la Ley de Pacificación de 1983, (2802) nuevamente se sumaron las voces al respecto; sin ser exhaustivos podemos citar:

Se ha disipado toda esperanza de que existieran en las Fuerzas Armadas sectores suficientemente sanos e influyentes como para oponerse a la sanción. Ha quedado evidenciado, por el reconocimiento de sus autores, que existieran realmente los crímenes de los cuales se los acusa: detenciones seguidas de desapariciones, utilización de los ambientes castrenses (cuarteles, etc.) para las detenciones en condiciones inhumanas, para horribles torturas y sádicas sevicias, para crueles muertes que no fueron sino viles asesinatos, saqueos de propiedades, etc. Para ello les es necesaria la impunidad. (2803)

Tenían las fuerzas armadas la oportunidad de ofrecer al país una respuesta concreta y veraz sobre los episodios acontecidos en los últimos años, que han llenado de dolor y angustia a amplios sectores de nuestra población. Pero evidentemente han preferido insistir en la presentación de informes sobre la lucha antisubversiva que ya todos conocíamos […] Consideramos que el documento resulta no solo insatisfactorio sino ilógico y contraproducente […] En suma, el documento, a pesar de hacer mención de valores cristianos, no satisface en absoluto las exigencias del Evangelio; ni siquiera algunos

de los reclamos del último documento de la Conferencia Episcopal, que en su punto tercero señala que la reconciliación implica el reconocimiento de los propios yerros […] Juzgamos que sin esta clase de actitud no hay posibilidad de reconciliación y renovación moral y espiritual […] Más aún, consideramos que si la invitación a los familiares de aproximarse a las oficinas gubernamentales para reclamar la información sobre sus parientes detenidos-desaparecidos, no constituye más que una práctica evasiva y dilatoria, el camino elegido habrá agravado aún más las cosas. (2804)

Si bien fuera del período estudiado, pero relacionado intrínsecamente con el proceso descripto, tomamos como cierre de este punto la participación del obispo De Nevares en la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep). Convocada y puesta en funciones por el presidente Raúl R. Alfonsín, esta Comisión respondió al decreto presidencial de juzgamiento de las Juntas Militares y las organizaciones guerrilleras. Funcionó en 1984 y el 20 de septiembre entregó su informe conclusivo que llevará el nombre de *Nunca más* .

Jaime de Nevares aceptó la propuesta y desarrolló una actividad intensiva en los meses que duró la investigación solicitada. La experiencia del obispo de Neuquén en la APDH, así como la de otros miembros de la Asamblea y de diversos organismos de derechos humanos fue clave a la hora de organizar el trabajo y favorecer las presentaciones de los familiares de los detenidos-desaparecidos, así como de aquellos que sufrieron en carne propia la detención y la violencia de la tortura.

Si bien la actuación de Jaime de Nevares se realizó a título personal, esta no pasó desapercibida en la Conferencia Episcopal Argentina, dando lugar a un pedido de explicaciones de parte de los obispos en la Asamblea Plenaria de fines de 1984. (2805) El intercambio de pareceres entre De Nevares y Primatesta quizá sea ilustrativo de las tensiones acumuladas, así como de los diferentes rumbos de interpretación del pasado que se daría en los años del retorno a la democracia en el seno de la Iglesia católica argentina. (2806)

Un elemento sugerente, al revisar las actuaciones descriptas, es la posibilidad de percibir las modalidades propias de los obispos Novak y De Nevares, que nos ayudan a identificar ciertas diferencias en el accionar personal y pastoral de los obispos más cercanos a los organismos defensores de los derechos humanos. Las diferencias no son solo de personalidad, sino que expresan las diversas perspectivas y

orientaciones de los organismos en las que cada uno actuó, y también las expectativas de cada uno a la hora de buscar una respuesta conjunta del Episcopado y de las diversas instituciones que conformaron la Iglesia argentina.

3. Diversidad de significados en la participación de los católicos en estos espacios

En la primera parte sintetizamos las características de tres organismos a favor de los derechos humanos, luego profundizamos algunos vínculos que estas desarrollaron con el Episcopado argentino; en este momento recogemos un conjunto de voces de algunos integrantes de esos organismos. Podrán explicitar varias significaciones y permitirán reconocer el valor de cada trayectoria personal y su compromiso evangélico a la hora de asumir la realidad nacional y dar una respuesta al horror y el desconcierto.

En este punto damos relevancia a la memoria. En el ítem anterior nos centramos en las voces de los obispos De Nevares y Novak, voces plasmadas en documentos analizados. Algunas personas nos ofrecen en el presente, al hacer memoria, su lectura de acontecimientos vividos en los organismos. Los presentamos en una actitud de escucha, no pretendemos realizar una interpretación de esta memoria. La interpretación, queda abierta. Nos permitimos indicar algunos subtítulos con expresiones de los mismos interlocutores, a fin de agilizar la reflexión brindada.

Comenzamos con la memoria de Washington Uranga, quien participó activamente del Centro Nazaret y de otras realidades eclesiales en aquellos años. Continuamos con al testimonio de Enzo Giustozzi, secretario de la APDH y miembro activo de la misma hasta la década de 1990, la voz de Graciela Fernández Meijide, de destacada participación en la APDH y en la Conadep, y el testimonio de Enrique Pochat, vinculado al MEDH. También contamos con los aportes testimoniales de Roberto Borda y Oscar Campana, ambos pertenecieron al Centro Nazaret.

Los testimonios de Uranga y Borda provienen de la misma entrevista compartida, con el objetivo de hacer memoria del Centro Nazaret. (2807)

3.1. Washington Uranga

3.1.1. NUESTROS ANTECEDENTES

En relación con nuestros antecedentes, y este que tiene que ver

con la militancia en la JEC [Juventud Estudiantil Católica] y en la JUC [Juventud Universitaria Católica] que también te daba una manera de entender la militancia en la Iglesia, y una metodología que es/era ver, juzgar y actuar, que en todo caso era la lógica de confrontar, de hacer una lectura de la realidad, desde determinadas categorías bíblicas, teológica, era poner a dialogar la realidad con el Evangelio, con el Magisterio. Y eso lo teníamos varios de nosotros, viniendo de lugares distintos, Virginia [Betancour], Tito [Roberto Borda], muy incorporado en nuestra lógica, nuestro modo de entender, incluso nuestro modo de entender nuestra praxis cristiana.

3.1.2. MUCHA MIRADA LATINOAMERICANA

Y la otra cuestión era que todos nosotros, digo todos los que estábamos ahí, todas las que estábamos ahí, teníamos mucha vocación y mucha mirada latinoamericana, entonces nos pesaba mucho, nos marcaba mucho la mirada de la Iglesia latinoamericana. Y también los que eran los grandes pensadores, y los maestros y maestras de la Iglesia latinoamericana de ese tiempo, con acuerdo y desacuerdos, con mucho diálogo personal e intelectual con Gustavo Gutiérrez, con Leonardo Boff, con compañeros como Luis Alberto de Souza, más desde lo sociológico, y eso nos marcaba mucho a todos, a todas, creo que nosotros ahí, en toda la impronta del Centro, en un escenario como el argentino donde no había demasiado peso en eso, metimos mucha impronta latinoamericana, porque teníamos mucho contacto, mucha marca, mucha relación, y poníamos a debatir, poníamos en ese escenario ideas que sabíamos que estaban circulando en el continente, y con el que nosotros dialogábamos. Me parece que eso está mucho en la impronta del Centro, me parece que fue muy importante, y muy clave… digamos para mí/para todos, sin duda eso fue una segunda horneada de mi formación, todo lo que tiene que ver con América Latina, yo venía de trabajar en el CELAM, ser funcionario del CELAM, por esa vía estuve en Puebla, en el 79, con mi gran amigo Alfonso López Trujillo, y con Tucho Methol [Alberto Methol Ferré] […] Con esas personas maravillosas que Dios nos dio, pero que también nos ayudaron a forjarnos». (2808)

3.2. Enzo Giustozzi

3.2.1. ELEGIMOS SIEMPRE EL CAMINO DE LA PARTICIPACIÓN

Hacia mediados de 1976, a sugerencia de monseñor Jaime F. de Nevares, el que esto escribe se incorporó a la naciente APDH, fundada en postrimerías del año anterior. A más de diez años —duros, terribles, fascinantes a mi entender— quisiera hacer un resumen de lo

que fue y es para mí. Elegimos siempre el camino de la participación, sin ceder jamás a la tentación del «ultrismo». Y aún durante el fatídico «proceso», cuando todo lo participativo estaba congelado, disuelto, o era sospechado y estigmatizado como «subversión». Todo nuestro accionar se desarrolló en la más rigurosa legalidad, sin jamás pisar el palito de las acciones clandestinas [...]. Legalidad que significó siempre trabajar con nuestra sede pública, a cara descubierta. Cuando todo esto podía significar el exilio, o el secuestro, la tortura y la cárcel.

3.2.2. SIN RENUNCIAR A LA PROPIA IDENTIDAD

Lo primero que me llamó la atención en la APDH fue la curiosa característica de que tenía como presidentes honorarios a monseñor De Nevares y a la doctora Alicia Moreau de Justo: representando a dos vertientes nacionales aparentemente irreconciliables, fueron capaces de darnos a todos un luminoso ejemplo de diálogo y participación en la urgente tarea común de bregar por la dignidad del hombre, sin renunciar a la propia identidad.

3.2.3. HACIA LO PLURISECTORIAL

No fue fácil echar a andar, hacer crecer y consolidar nuestra APDH. Lo fuimos consiguiendo entre todos los que estábamos, sobre la marcha, «inventándolo» casi todo: metodología de trabajo, accionar jurídico-político, incorporación de nuevos miembros que ampliara el espectro hacia lo plurisectorial. Eso fue posible gracias a un preciso marco de coincidencias mínimas: los treinta artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sin otras exigencias religiosas, políticas-ideológicas o de otra índole. Eso hizo posible la incorporación de personas del más amplio espectro, tales como obispos y sacerdotes católicos, pastores protestantes y rabinos, políticos de diferentes partidos, sindicalistas y representantes de asociaciones profesionales, etc. Si a todo lo dicho añadimos la constante búsqueda del consenso (no la derrota o expulsión del otro), está completo el estilo que hizo de la APDH un «referente» ético en la Argentina. (2809)

3.3. Roberto Borda

3.3.1. CON LA CAUSA DE LOS PUEBLOS Y DE LOS POBRES DE LOS PUEBLOS

Lo que quería decir del tema de los pasionistas, el tramo que yo viví, desde 1965 en adelante; yo me encontré con gente, que al día de

hoy todavía no sé por qué se reunieron ahí, gente comprometida con la causa de los pueblos y de los pobres de los pueblos, era una fórmula que usamos en algún momento para decirlo sintéticamente; todos los que se destacaban —siempre había otros que estaban con otras misiones— nombramos a Mateo [Perdía], a Eugenio Delaney, podemos nombrar a Federico José Soneira, a Carlos Saracini, Bernardo Hughes, me olvidaba de un monstruo […] ellos tuvieron la intuición de estar siempre cerca de la gente, y de sus problemas, tal vez por esa razón ellos prestaron la sacristía de la parroquia para que se reunieran las madres de desaparecidos, lo que terminó siendo la organización Madres de Plaza de Mayo, y del mismo modo prestaron la Casa Nazaret para que se fundara la APDH […].

3.3.2. TANTO LOS LAICOS COMO LOS CONSAGRADOS NO ÉRAMOS CLERICALES

En el 60 nosotros ya estábamos viviendo una renovación en la Iglesia —tal vez de antes, yo digo 1960 porque es el año que llegué a Buenos Aires—, uno de cuyas características era que tanto los laicos como los consagrados no éramos clericales, esto es para mí importantísimo, porque la relación que nosotros tuvimos con nuestros asesores fue siempre una relación horizontal, porque siempre sentimos un enorme respeto por la autonomía del laicado, nosotros leíamos a [Yves] Congar cuando prácticamente Congar estaba no digo condenado pero muy mal visto por Roma, por lo menos por los muchachos de la Inquisición, el Santo Oficio… después Congar fue convocado como asesor del Concilio; con esto quiero decir, no es nada a favor de nadie ni que fuimos profetas de nada, simplemente queremos decir que nosotros tuvimos esa suerte de que nosotros siempre tuvimos esa relación horizontal con todos los consagrados con los que tratamos, de un mutuo respeto sorprendente, y que todavía hoy no se ve en ámbitos de la Iglesia católica, yo acudo con cierta frecuencia y veo que hay un clericalismo… bue…

3.3.3. GRAN RESPETO POR LA AUTONOMÍA DEL LAICADO

[…] tanto los nombrados, todos los que nombramos, como el resto de los pasionistas que traté en Santa Cruz, y luego en Nazaret, tuvieron un gran respeto por la autonomía del laicado, es más… nosotros consideramos que nuestro ámbito específico era la realidad económica, política y social, a la cual accedíamos mediante los instrumentos y las herramientas de las disciplinas que trataban cada tema, y teníamos en el Centro Nazaret un historiador, un sociólogo, un economista y medio, y también teníamos un teólogo y biblistas, no podemos de ninguna manera dejar de nombrar en este encuentro, al

gran, al enorme Gabriel Nápole, él también llegó como Oscar [Campana] como seminarista, a un taller de los nuestros, y como Oscar, se quedaron para siempre, amistad que mantuvimos con Gabriel hasta el día de su muerte, bueno, y esto fue tratado específicamente en más de una reunión pero de una manera formal, nadie escribió nada sobre esto, lo vivimos así… bien esto por un lado. (2810)

3.4. Graciela Fernández Meijide

Haber participado de la Asamblea Permanente me permitió a mí pensar el tema de la lucha de los derechos humanos desde su lado más político. Entendámonos, más político no quiere decir político partidario sino entender que hay más de una voz, que hay más de una verdad y que solo se puede entender lo que pasó preguntándose ¿por qué no a mí?

Ya que cuando uno sufre semejante desgarro como es la desaparición de un hijo, la primera pregunta es por qué a mí, por qué a nosotras.

Sin embargo, lo que permite entender es preguntarse, como dije antes, ¿por qué no a mí?

Eso permitió que entendiera más a fondo lo que es una política de derechos humanos hasta llegar con el tiempo a la conclusión de que defender los derechos humanos está bien, defender los derechos de aquel que pudo ser mi enemigo. En este caso de los militares.

Lo otro que aprendí es el valor de aquellos que sean solidarios sin estar directamente involucrados. Es el caso del padre Enzo Giustozzi, por ejemplo. Él fue la primera persona con quien yo tomé contacto cuando me acerqué a la Asamblea. Y de ahí se desarrolló una amistad hasta que lo destinaron a Mar del Plata y dejé de verlo. (2811)

3.5. Enrique Pochat

Desde octubre de 1982 mi conocimiento de la tarea del MEDH fue, en consecuencia, desde adentro, como parte formal del organismo. En un escrito, a modo de apéndice, anoto algunos aspectos de la tarea realizada por el MEDH, como explicación adicional para caracterizar las líneas de trabajo de cada organismo. Me parece útil su conocimiento, pues ayuda a comprender las posiciones del obispo Jorge Novak y las del obispo Jaime de Nevares ante la Conferencia Episcopal.

Como resumen de esa información que anoto sobre las tareas de los diversos organismos, podemos afirmar que la tarea de solidaridad con las personas fue un rasgo fundamental de la agenda de trabajo del MEDH. […]

La tarea del MEDH desde el comienzo estuvo orientada al acompañamiento de las personas y familias que eran perseguidas: madres y padres, esposas o hijos que sufrían la desaparición del familiar, las madres y padres o esposas de personas presas políticas. La demanda armó el programa de trabajo del organismo, como ocurrió también con los demás organismos. Algunas de las tareas fueron comunes a todos. Por ejemplo, la orientación para la presentación de *habeas corpus* (HC). Esta tarea, de orientación para la acción legal, fue realizada por la APDH, la Liga, el MEDH y luego fue tarea también de los organismos de familiares que se fueron formando (particularmente de Familiares, que funcionó en la sede de la LADH, y de Madres). También fue una tarea que realizó el CELS desde que se fundó, en 1978. Sabemos que la presentación de estos HC trajo consecuencias de represión también a los abogados que actuaron en cumplimiento de su misión. Por eso la tarea asumida institucionalmente fue muy importante. Aunque es necesario decir que aun la actividad de acompañamiento desde un organismo de derechos humanos no era cobertura suficiente para eludir la represión. La hermana Alice Domon ejercía esa tarea desde el MEDH y la acompañaba en ese ministerio solidario la hermana Léonie Duquet, ambas detenidas y desparecidas en diciembre de 1977 junto a Madres y familiares en la Santa Cruz. (2812)

3.6. Oscar Campana (2813)

FR: ¿Cómo llegás al Centro Nazaret?

OC: Domingo Bresci, por un lado, y Gabriel Nápole, por el otro, me invitan a participar de un Seminario de análisis de la realidad, era junio de 1983, y participo, yo era en ese momento seminarista de la Arquidiócesis de Buenos Aires, me dan permiso porque eran cuatro días intensivos, y bueno, junio del 83 ya estábamos al calor de la campaña electoral que derivó en el retorno de la democracia.

FR: Desde la perspectiva de los derechos humanos y de una Iglesia comprometida con la situación social. ¿Qué organizaciones o espacios conocías? ¿Cuáles fueron para vos ambientes de diálogo o formativos?

OC: La verdad tendría que decir que para mí el Centro Nazaret fue como la puerta de entrada para todos esos lugares de Iglesia donde

ocurrían esas cosas. Yo venía personalmente con un fogueo en la ACA de la Arquidiócesis de Buenos Aires, donde la cuestión de la Doctrina Social de la Iglesia aparecía siempre como tema, en ese momento desde una perspectiva muy cerrada en el sentido de decir que la Iglesia tiene su propio pensamiento social y económico. Es decir, que casi no tiene punto de contacto con nada, ni siquiera recibí una versión peronista de la Doctrina Social. Yo tenía interés por esos temas, uno sabía de curas que trabajaban en Villa y todo eso, pero yo tenía una [idea], pero creo que antes del Centro Nazaret no, pero a mí me interesaba eso. Recuerdo cuando en el Seminario, al segundo año de estar en Devoto, uno tenía que plantear temas, núcleo de interés, yo había planteado el tema de la Evangelización de la cultura, era el post Puebla, el tema Doctrina Social de la Iglesia, tenía una preocupación por lo social, pero puedo decir que era absolutamente preideológica mi mirada y que no tenía un pensamiento político en absoluto.

FR: Llegaste al Centro Nazaret y eso te abrió una puerta, ¿desde esa experiencia pudiste valorar otros lugares, otras voces eclesiales?

OC: Por un lado, a los que habían sido curas del Tercer Mundo, mucho de los cuales estaban activos —de hecho, el que me invita a mí había sido secretario de los curas del Tercer Mundo en Capital [Federal]—, y a través de esa puerta que se abre me llegan referencias a las Comunidades Religiosas insertas en Medios Populares —eso que se llama CRIMPO—, me llegan referencias de los Movimientos de Derechos Humanos, no solo el MEDH que pareciera ser lo más religioso, sino del CELS, la APDH, las Madres. También referencias sueltas, más la cosa suelta de mucho laicado que había quedado boyando después de los 70, a alguno de ellos los conocí en el Centro Nazaret, pero en términos institucionales no. Empezaban las movidas de las diócesis como Quilmes y Río Negro que empezaban a plantear la cuestión del Sínodo [ambos Sínodos comenzaron en 1981], y estaba el tema, que el Centro Nazaret fue un poco el portavoz acá, en la Argentina, de la cuestión de las Comunidades Eclesiales de Base. Poco por esa época había salido un documento muy importante de la Comisión Nacional de Obispos de Brasil, entonces uno empezaba a oír hablar de las Comunidades Eclesiales de Base en la Argentina, la experiencia más desarrollada en Quilmes. Entonces eso, Quilmes, Río Negro, el SERPAJ, clave, el Servicio Paz y Justicia con Esquivel, que era muy activo en ese momento, digamos que hubo una buena capitalización de la entrega del Premio Nobel, porque la revista del SERPAJ era una de las pocas cosas que uno podía encontrar en aquella época, mi primera lectura sobre el caso Angelelli, yo lo hago en ese año en una revista del SERPAJ.

FR: ¿Tuviste acceso en esos años, previos al 83, de publicaciones como las de la APDH o el MEDH?

OC: No, jamás. Lo empecé a tener a partir de ahí, porque el Centro Nazaret tenía un Centro de documentación donde llegaban publicaciones de América Latina, y llegaban estas publicaciones de Argentina.

FR: En el Seminario, ¿alguno de los sacerdotes que tenían fuerte presencia o compromiso en el área de derechos humanos asumieron tareas de formador, profesor en la Facultad de Teología?

OC: No, yo por lo menos no tenía referencias. Uno podía saber de algún que otro, me acuerdo de aquellos años hubo nombramientos de superiores del Seminario que, al poquito tiempo se fueron, por «x» motivo, uno de ellos Oscar Ojea, otro de ellos Raúl Gabrielli. Raúl Gabrielli fue un referente importante de toda la movida de la religiosidad popular. Y algunos referentes importantes en la Facultad o el Seminario, eran años en que estaban bastante llamados al silencio diríamos, ¿no? A través de Guillermo Rodríguez Melgarejo en 1981 —entra en el Seminario como director espiritual—, en mis conversaciones con él conozco, por ejemplo, la Coepal y escritos de la Coepal que él tenía, donde había sido secretario, pero yo no había oído hablar de eso. (2814)

4. Algunas perspectivas abiertas

Los caminos de compromiso con la defensa de los derechos humanos de los cristianos provenientes de la Iglesia católica han sido variados, y desbordan la apretada síntesis que en estas páginas hemos podido presentar.

Los organismos elegidos solo expresan una porción, representativa pero limitada, de las diferentes opciones y experiencias que se dieron en el marco temporal estudiado. Permanecen abiertas muchas otras cuestiones, algunas van de la mano de lo investigado y narrado en otras instancias de la investigación, todas confluyen en revelarnos la variedad de rostros que muestra la Iglesia católica en el período acotado de 1976-1983.

Si bien las motivaciones relacionadas con la participación en organismos de derechos humanos pueden ser diversas, coinciden en que su presencia fue a título personal, en ningún caso expresó una voluntad institucional (Episcopado, congregaciones, parroquias, asociaciones laicales, etc.) de inserción y compromiso. La

participación y protagonismo que asumieron estas personas parece responder a una exigencia de conciencia cristiana personal ante la dificultad y/o negativa de organizar una representación institucionalizada desde la Conferencia Episcopal Argentina.

Observamos algunos de los emprendimientos para articular un accionar en conjunto entre los organismos estudiados y la Conferencia Episcopal Argentina. Consideramos que la vinculación no superó la etapa formal y respetuosa, luego se distanció y/o enfrió con el desarrollo de los acontecimientos. La escasa respuesta e interés que manifestó un amplio grupo del Episcopado argentino, así como cierta incomprensión sobre las motivaciones y conveniencia del accionar de estos organismos, parecen ser el motivo del mayor distanciamiento. Nos encontramos, de parte de los miembros de estos organismos, con una común desilusión con respecto a la posibilidad de apoyo y trabajo en conjunto con los obispos argentinos institucionalizados.

Un análisis más profundo en los documentos y testimonios disponibles nos permitió clarificar la comunión que cada una de estas personas mantuvo con la comunidad cristiana toda, con las motivaciones evangélicas manifestadas y con la autoridad eclesial. Y, a su vez, reconocer la diversidad de motivos que alentaron esta participación personal, en oportunidades no bien comprendidas como expresión viva de la Doctrina Social de la Iglesia.

De la diversidad de experiencias, percibimos con claridad la conciencia de haber expresado, con fidelidad, una verdadera opción evangélica actualizada por los caminos renovadores abiertos por el Concilio Vaticano II, recibidos creativamente en el contexto de la Iglesia latinoamericana. La referencia personal e institucional a los documentos inspiradores de Medellín y Puebla —de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas respectivas—, a las propuestas locales animadas por la Coepal y al documento de San Miguel, nos permite ubicar las fuentes inmediatas para fundamentar no solo los motivos sino también las acciones en sí mismas. (2815)

Dentro de este variado conjunto de católicos, hemos identificado en algunos una experiencia previa de militancia social y política animada por su propia fe. Una participación cercenada por el cierre de los espacios públicos que se trasladó a organismos de derechos humanos como ámbitos donde reencauzar esta militancia. En otros, sin una experiencia previa, reconocemos una reorientación pastoral que atendió fundamentalmente a la defensa de la dignidad de las personas y el reconocimiento irreductible de sus derechos.

En este universo de compromisos y participaciones, estas personas, y los organismos a los que pertenecieron, fueron una voz pública entre las pocas voces que se levantaron frente a tantas experiencias de silencios. Con la debida distancia histórica podemos comprobar que en la diversidad llegaron a expresarse como una voz sinfónica y colaborativa, por el cuidado y la defensa de los derechos humanos de tantos argentinos que sufrieron la experiencia de la represión, persecución, detención ilegal, tortura o desaparición. Todos estos son los objetivos que motivaron la activa participación de creyentes, fueran laicos/as, sacerdotes, religiosos/as, obispos, que asumieron una praxis en comunión con otros ciudadanos, creyentes o no, en fraternidad con otras iglesias, como una causa común en la que vivir y encarnar el Evangelio. Construyeron una comunión en red solidaria en defensa de los derechos humanos desde la diversidad y pluralidad de procedencias.

El dolor y el sufrimiento reconocido, asumido y compartido, se transformó en la fuente vital para identificar la Pasión de Jesucristo como pasión por y de la humanidad en el contexto histórico inmediato de la Argentina.

Enrique Pochat: «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos»

«Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», de Enrique Pochat, recoge la memoria directa que posee de los acontecimientos que se narran en el capítulo y de las personas cuya actuación se menciona.

En 1976, yo integraba el equipo de la cooperativa de trabajo Editora Patria Grande, que funcionaba en los altos de la casa parroquial de San Cayetano, en Liniers. El motivo de dicha ubicación era que uno de los servicios prestados por la cooperativa era la edición y distribución de la revista *Pan y Trabajo* . Uno de los sacerdotes destinado en San Cayetano era Justino O'Farrell, quien había sido durante años profesor de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA e incluso había sido decano de dicha facultad en la gestión de Rodolfo Puiggrós. Luego del golpe de Estado de marzo de 1976 y la consecuente instauración de la dictadura, algunas personas perseguidas por la represión acudieron a Justino en procura de protección. Acompañé al padre Justino en la tarea de organizar una red de solidaridad (informal, dado el contexto que se vivía) para hacer posible esta tarea humanitaria. Encontramos personas solidarias que comprometieron su apoyo (mayormente de ayuda material y de relaciones). Entre las personas contactadas por Justino estuvo una

pareja de abogados que prestaban su servicio solidario, junto a otras personas, a un grupo de adolescentes en situación de calle. Uno de los cooperadores era un exiliado chileno, a través del cual conocimos a una persona integrante de una organización sueca de solidaridad, que actuaba en diversos lugares de América Latina y que había llegado a la Argentina para atender la situación de refugiados chilenos en nuestro país, que ante el cambio de situación política solicitaban la posibilidad de obtener refugio en Suecia. Esta persona nos planteó que su organización (2816) no consideraba conveniente esa alternativa por los problemas de desarraigo que se generaban. Mientras fuera posible, auspiciaban que se dieran condiciones para su permanencia en la Argentina. Solicitó nuestra cooperación para esa tarea. La organización, por su parte, ofrecía recursos para que pudiéramos efectuar esta ayuda. Le manifestamos nuestra decisión de cooperar, incluyendo la posibilidad de aplicar estos recursos también a la ayuda de personas argentinas, considerando su situación de vulnerabilidad en su propio suelo. La representante de la organización sueca estuvo de acuerdo. Con el aumento de las posibilidades de ayuda, integramos con Justino y una abogada del grupo una suerte de «equipo coordinador» y procuramos relacionarnos con grupos existentes (a través de referentes personales de confianza) que fueran la cara visible de la cooperación. Por ejemplo, servicio social de la parroquia San Cayetano, servicio social de Cáritas diocesana de Morón (referente padre Guillermo Farrell). Justino contactó al sacerdote jesuita Francisco (Paco) Oliva, que coordinaba el Equipo de Pastoral Paraguaya en la Argentina (EPPA). Cuando entrevisté a un laico referente del Servicio Social de la Parroquia Inmaculada Concepción de Villa Devoto, quien por la información que tenía acerca de él podía ser uno de los canales a través de los cuales se hiciera llegar la colaboración, este me sorprendió con su observación: «¿Querés que te coman las pirañas en el río? Porque con ese método de trabajo que han elegido, esa va a ser tu suerte». Le expliqué que estábamos buscando cierta forma de «pantalla» para concretar las ayudas. Él (quien era un militar que se había retirado por su absoluta discrepancia con la línea asumida por las fuerzas armadas) me suministró información sobre algunas características de la represión y concluyó en que el modo de trabajo que habíamos elegido navegaba en un intermedio entre la absoluta clandestinidad y la institucionalidad. Y esa vía intermedia conducía al desenlace dramático que veía como amenaza. Me ofreció vincularme con el padre Enzo Giustozzi, de quien me informó que actuaba en la APDH y a quien consideraba como su guía espiritual. Por esa vía conocí a Enzo, me informé sobre la Asamblea y sobre la importante tarea que Enzo desempeñaba en ella. Acordó en que la parroquia de Gerli en la

que actuaba fuera una de las vías para la canalización de la ayuda. Por él supe que su tarea en la APDH contaba con el respaldo del Nuncio Apostólico Pío Laghi, quien consideraba importante su presencia activa como referente de la Iglesia en ese ámbito de derechos humanos. Me refirió actuaciones de Pío Laghi para lograr la salida del país de personas perseguidas (mencionó en concreto a sacerdotes). Enzo me conectó también con el padre Eliseo Morales, párroco de Nuestra Señora de la Paz, en Wilde (diócesis de Avellaneda, igual que la parroquia de la Obra de Don Orione en que actuaba Enzo). Eliseo era referente de la Obra Kolping en Argentina. En su parroquia había creado un hogar que albergaba a varios chicos, entre los cuales había recogido a hijos de personas desaparecidas y a las que había logrado volver a vincular con su ámbito familiar. Él también aceptó quedar relacionado con esta tarea de solidaridad, pues por su parte estaba comprometido en situaciones análogas a las abordadas por nosotros.

En 1978, Paco Oliva fue destinado por la Compañía de Jesús a España. En el EPPA continuó trabajando el sacerdote salesiano Mario Leonfanti, a quien nos presentó. Mario había estado entre los fundadores del MEDH, organismo al que continuaba ligado «extraoficialmente», ya que había debido renunciar a su participación formal bajo la amenaza del arzobispo de Buenos Aires a la congregación salesiana de no renovarle sus licencias. Mario «heredó» algunas situaciones de personas que tenían el apoyo de Paco Oliva y otras con las que se había relacionado por su tarea en el MEDH. Mario era director de la comunidad salesiana de Nuestra Señora de los Remedios, en el barrio porteño de Floresta. La vinculación con este ámbito de cooperación le facilitó la tarea de solidaridad con personas y familias afectadas por la represión en que se encontraba comprometido. En la parroquia de [Nuestra Señora de los] Remedios, el padre Mario fundó un taller de apoyo a las familias de personas desaparecidas; originalmente de apoyo escolar a los niños de estas familias, pero que con el tiempo fue también de apoyo a los propios adultos. Mario realizó, en ese ámbito y otros, una valiosísima labor pastoral con familiares de personas desaparecidas. Estas vivían una situación muy dolorosa, no solo por la ausencia de sus hijos o sus esposos, con incertidumbre sobre su suerte y con serias dificultades, en muchos casos, para sobrellevar la vida cotidiana con niños pequeños a su cargo. También por el rechazo social que muchas de ellas vivían y porque recibían el mensaje oficial de que sus hijos habían sido llevados por ser «delincuentes terroristas subversivos». Mario las ayudaba a valorar a sus hijos y su compromiso con sus hermanos y por la justicia, como razón de la persecución de la que eran objeto. Por Mario conocí el MEDH y, en 1982, recibí la noticia de

que dicho organismo buscaba a una persona para desempeñar la coordinación general. Expresé a Mario la posibilidad de que me presentara para ejercer ese cargo. Mi deseo era dedicarme a tiempo completo y en un marco institucional a la tarea con la que estaba ocupado de modo voluntario durante años, con las limitaciones que esa situación suponía. Luego de evaluar la situación, Mario recomendó mi designación. En octubre de 1982 ingresé como coordinador general del MEDH, tarea que desempeñé hasta mediados de 1983. Luego, hasta julio de 1987, ocupé la Secretaría de Relaciones Institucionales del organismo.

Desde octubre de 1982 mi conocimiento de la tarea del MEDH fue, en consecuencia, desde adentro, como parte formal del organismo. En un escrito, a modo de apéndice, anoto algunos aspectos de la tarea realizada por el MEDH, como explicación adicional para caracterizar las líneas de trabajo de cada organismo. Me parece útil su conocimiento, pues ayuda a comprender las posiciones del obispo Jorge Novak y las del obispo Jaime de Nevares ante la Conferencia Episcopal.

Como resumen de esa información que anoto sobre las tareas de los diversos organismos, podemos afirmar que la tarea de solidaridad con las personas fue un rasgo fundamental de la agenda de trabajo del MEDH. Por otra parte, es necesario subrayar que la condición institucional del MEDH es de una asociación cuyos miembros son las iglesias. Desde sus primeros años y hasta la recuperación del orden constitucional, fue una asociación *en formación* —pues obtuvo su personería jurídica recién en enero de 1984— integrada por las iglesias Metodista, Reformada, Evangélica del Río de la Plata, de los Discípulos de Cristo, Valdense, de Dios (pentecostal), Luterana Unida y la Díócesis de Quilmes de la Iglesia católica. Posteriormente —en los años posteriores a 1984— se incorporaron las diócesis de Viedma, Yguazú y Neuquén (2817) , así como la organización Asociación Cristiana de Jóvenes. Las personas particulares se asocian en calidad de adherentes. El modelo seguramente tiene relación con la naturaleza *asamblearia* de las iglesias evangélicas. El MEDH se fundó y organizó atendiendo al modelo de los organismos cristianos chilenos de derechos humanos, en particular la Vicaría de la Solidaridad y FASIC (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas). Se tiene presente que, inmediatamente luego del golpe de Estado en Chile —septiembre de 1973— se constituyó en ese país hermano el Comité Pro Paz, con la copresidencia del obispo católico de Copiapó Fernando Ariztía y el obispo luterano Helmut Frenz. Los obstáculos impuestos a la actividad del Comité por la dictadura militar —incluida la detención de varios funcionarios y la prohibición de reingreso a Chile

del obispo Frenz— llevaron a que, a fines de 1975, fuera disuelto y reemplazado por la Vicaría de la Solidaridad. Por su parte, FASIC es un organismo ecuménico auspiciado por las iglesias evangélicas, cuyo directorio integran varios dirigentes de estas, junto a referentes de la Iglesia católica. El obispo metodista Federico Pagura (2818) me informó, cuando estaba por hacerme cargo de la coordinación general del MEDH, que —luego de constituirse este— sus autoridades habían solicitado que la Conferencia Episcopal creara alguna instancia análoga a la Vicaría de la Solidaridad, a lo que el cardenal Primatesta había respondido que se actuaría a través de Cáritas. El obispo Jorge Novak narró, a miembros de una organización cristiana de Canadá que lo entrevistaron (2819) , que al comenzar la actividad del MEDH, la Iglesia católica de Alemania aprobó una ayuda de emergencia (que se canalizó a través del obispo Jorge Novak) para que el organismo pudiera atender los requerimientos de personas que solicitaban su ayuda. Al mismo tiempo, se le sugirió que presentara un proyecto de mayor envergadura. Cuando estaba en gestión esta presentación, se le informó que la Conferencia Episcopal Argentina había reclamado que no se apoyara ningún proyecto de esas características si no estaba aprobado por la Conferencia Episcopal. Considero que esto ayuda a entender la propuesta del obispo Jorge Novak a la Conferencia Episcopal para que se constituyera un ámbito que atendiera al tema de los derechos humanos. También ayuda a entender por qué dicha demanda no contara con el apoyo del obispo De Nevares. La tarea de cooperación con las personas y familias era central en la agenda del MEDH. No así en la de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. El apoyo económico para la acción solidaria del MEDH fue canalizada durante todos esos años a través del Consejo Mundial de Iglesias, que habilitó un área especial para apoyar la tarea de los organismos de derechos humanos en América Latina, a cargo del pastor Charles Harper, brasileño de origen y con actuación y residencia en Suiza. Desde esta área se canalizaban los aportes provenientes de las iglesias y organizaciones vinculadas con el Consejo Mundial de Iglesias. En una etapa posterior, las organizaciones de solidaridad se relacionaban directamente con los organismos de nuestros países. El MEDH nunca contó para su tarea con la cooperación de organizaciones pertenecientes a la Iglesia católica. Una excepción es el proyecto aprobado por la organización holandesa CEBEMO, del que recibió una cuota el MEDH junto a los demás organismos de derechos humanos actuantes en la Argentina.

La participación católica en el MEDH

La tarea de este pequeño organismo desde el punto de vista formal tuvo, sin embargo, un alcance muy extenso. El alcance

necesario para conectarse con las personas y las familias a las que era necesario acompañar y que estaban esparcidas en los diversos lugares de la Patria.

Fue particularmente necesario contar con esta red de cooperación cuando las personas que estaban presas en las cárceles por motivos políticos, comenzaron a obtener la libertad, en una situación que expongo cuando refiero la acción del MEDH. Fue una nueva etapa en que el MEDH extendió su actividad. Durante los años anteriores la tarea estuvo bastante centralizada en la Capital Federal, con algunas delegaciones en Tucumán y Mendoza. Desde fines de 1982 las juntas pastorales y equipos de trabajo se expandieron también a Córdoba, Santa Fe, Rosario, Mar del Plata, Resistencia, La Plata, Paraná. En otras ciudades y localidades también existió la presencia de acompañamiento. Las iglesias integrantes del MEDH en todos estos lugares jugaron un papel fundamental a través de la actuación de sus pastores y la disposición de sus sedes, que se constituyeron en ámbitos para el desarrollo de las tareas. Se procuró, en todos los casos, que las referencias eclesiales fueran ecuménicas, con la presencia de sacerdotes y/o religiosas que actuaran por designación de los respectivos obispos. En Tucumán, la Junta pastoral local se integró, en el tiempo de la dictadura, con el pastor de la Iglesia Metodista Percy Wheeler y el sacerdote Amado Dip, designado por el arzobispo Blas Conrero. En Córdoba, el arzobispo Raúl Primatesta no realizó una designación, pero aprobó la actuación pública en el MEDH local del padre Felipe Moyano Funes, como referente de la Iglesia católica en la entidad ecuménica de Derechos Humanos. Años después, ya con las instituciones constitucionales funcionando, el padre Moyano Funes continuó su tarea pastoral en los Estados Unidos y fue reemplazado en la Junta de Córdoba por el padre José Guillermo (Quito) Mariani. En Mendoza, el equipo local del MEDH tuvo como sede la de la Fundación Ecuménica de Cuyo. No tuvo referente formal, pero existió una referencia a partir del vínculo institucional establecido entre iglesias protestantes y la arquidiócesis que habían creado el Comité Ecuménico de Acción Social (CEAS) en 1973, para la asistencia a las personas chilenas refugiadas, por iniciativa del arzobispo Olimpio Maresma y el (futuro) obispo de la Iglesia Metodista, Federico Pagura. Santiago Mac Guire fue coordinador en la regional de Rosario a partir de su liberación de la cárcel y, aun cuando había dejado el ministerio sacerdotal, continuaba siendo reconocido por la comunidad como un referente católico por su vasta trayectoria como sacerdote. En Mar del Plata, el padre Enzo Giustozzi integró la Junta Pastoral local luego de que fuera destinado a esa ciudad. En la Junta del MEDH de Mar del Plata participó también la hermana Marta, de la Congregación de la

Fraternidad de Jesús (Charles de Foucauld). También en Tucumán fueron partícipes activas en la tarea del MEDH las hermanas del Buen Pastor, que tenían a su cargo la cárcel de mujeres. (Su tarea en el MEDH fue independiente de esta labor.) Con ocasión de mis visitas a las regionales del MEDH, me entrevisté con varios obispos, invitándolos a que consideraran la incorporación de su diócesis al MEDH y a que nombraran una persona (o más) para integrar la respectiva Junta local. El arzobispo Iriarte, de Resistencia, me recordó que él visitó a los presos políticos durante los años de dictadura. Designó a una laica, Luz Varela, como su representante en la junta local del MEDH. (Por lo que conozco, tuvo escasa actividad.) El arzobispo Iriarte me manifestó que leía con atención el boletín «Informedh», que recibía mensualmente. Ya en democracia, la regional del MEDH en Resistencia adquirió las características de regional Noreste, con reuniones y actividades en que participaban personas de otros lugares. El obispo Carmelo Giaquinta, de Posadas, designó a miembros del instituto Ruiz de Montoya para representar a esa diócesis en las actividades del MEDH. De Goya participaron el padre Víctor Arroyo y la hermana Marta Pelloni. El arzobispo Estanislao Karlic, de Paraná, expresó, cuando lo entrevisté, que le presentaba dos temas —derechos humanos y ecumenismo— sobre los que tenía deber de dar respuesta. «No sé si la daré a través de [la participación en el] MEDH, pero debo darla». A través del MEDH no la dio. Me manifestó que respetaba mucho el compromiso del obispo Jorge Novak.

Nos comunicábamos desde la sede del MEDH con las parroquias diseminadas en las diferentes localidades del país, cuando no existía otra referencia institucional más cercana, a fin de que acompañaran a las personas liberadas de la cárcel (y luego también a las familias que regresaban desde el exilio), en su reinserción. Particularmente les solicitábamos que canalizaran a través de las parroquias la ayuda para emprendimientos de trabajo. La respuesta siempre fue positiva y recibimos testimonios de cuán valiosos fueron estos acompañamientos.

Algunas líneas sobre la actividad del MEDH

En los años de dictadura, el MEDH junto a otros organismos de derechos humanos sostuvo la visita de los familiares de presos políticos a las cárceles. Posibilitar esas visitas era una tarea de gran importancia. La dictadura estableció un régimen de visitas muy restrictivo a las personas presas políticas. En el caso de los varones, su prisión se cumplía en el penal de Rawson, en Chubut. Muchos de ellos debieron ser trasladados de la cárcel de Caseros luego de que la Cruz

Roja Internacional dictaminara que el régimen de encierro en esa cárcel contrariaba normas elementales del Derecho Internacional Humanitario. Las visitas podían realizarse cada 45 días, durante una semana. Hasta 1980 estuvieron prohibidas las visitas *de contacto* , que luego se habilitaron, primero para los hijos menores de edad y luego para esposas, padres y madres. Facilitar las visitas significaba resistir el designio de deterioro y destrucción psíquica que implicaba tal régimen. El organismo de Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas, la Liga Argentina por los Derechos del Hombre y el MEDH se distribuían las acciones de apoyo a las visitas. El MEDH tenía asignado el pago de los traslados, un esfuerzo considerable por la lejanía entre las cárceles y los lugares de residencia de las familias. El apoyo se obtuvo de organizaciones solidarias, principalmente de Europa.

En 1981 la Corte Suprema de Justicia determinó, por primera vez, que la permanencia en prisión a disposición del Poder Ejecutivo, sin juicio o sin condena, constituía de hecho una penalización que estaba vedada por la Constitución. En consecuencia, determinó en casos que llegaron a consideración de ese alto Tribunal el otorgamiento de la libertad. Se concedía con un régimen calificado como *libertad vigilada* . Este consistía en la obligación de permanecer en un radio determinado, que eventualmente solo podía ser traspuesto para acudir al trabajo. Este lugar de trabajo debía ser informado ante la autoridad responsable de la vigilancia, ante la cual debía concurrir la persona sujeta a este régimen. Las libertades vigiladas se fueron concediendo de a poco, en tanto en cada caso la persona debía llegar con un recurso extraordinario por inconstitucionalidad ante la Corte Suprema de Justicia, ya que los jueces inferiores no aceptaban en principio ese planteo. La situación se modificó luego de la guerra en las islas Malvinas. Varios jueces comenzaron a receptar el criterio de la Corte Suprema y los procedimientos fueron menos prolongados. Junto con estos cambios en la situación de las personas que estaban en prisión a disposición del Poder Ejecutivo Nacional, la Justicia militar aplicada a civiles conmutó las penas exorbitantes aplicadas al comienzo del período dictatorial (de veinte años o más) y numerosos presos como consecuencia de esas condenas recuperaron su libertad, al menos con carácter condicional. Los tribunales militares funcionaron en el ámbito del segundo cuerpo del ejército, en la zona de la Mesopotamia. El cambio en la situación de los presos políticos, de cárcel a libertad vigilada, significó una tarea nueva para el MEDH. Se trataba de acompañar la reinserción de las personas en sus comunidades. Los desafíos que estas personas enfrentaban eran grandes. Se incorporaban a una sociedad abrumada en muchos de sus sectores por la prédica de

la dictadura. Además, con restricciones de movimiento, incorporados en muchos ámbitos a listas formales —o informales, pero de efecto real— que impedían su reincorporación laboral. La actividad del MEDH se consagró a apoyar la creación de fuentes de trabajo. Una intensa tarea que se hizo posible gracias a la voluntad expuesta por quienes la protagonizaron, al apoyo solidario de personas que brindaron su apoyo a la reinserción, al apoyo de organismos solidarios de otras naciones y al acompañamiento de las comunidades en que se insertaron. Y se generó una experiencia que me animo a calificar como maravillosa. Las propias compañeras y compañeros que habían soportado la cárcel, en otros casos la persecución y el exilio, se transformaron en un activo fundamental de la experiencia. Hicieron de esta tarea de reconstrucción su lugar de militancia. En todos estos lugares el MEDH actuó integrado por las juntas pastorales (una designación tomada de las organizaciones protestantes) que integraban pastores, sacerdotes y dirigentes de las iglesias y los que llamamos equipos de trabajo, con fuerte presencia de militantes.

La tarea del Medh desde el comienzo estuvo orientada al acompañamiento de las personas y familias que eran perseguidas: madres y padres, esposas o hijos que sufrían la desaparición del familiar, las madres y padres o esposas de personas presas políticas. La demanda armó el programa de trabajo del organismo, como ocurrió también con los demás organismos. Algunas de las tareas fueron comunes a todos. Por ejemplo, la orientación para la presentación de *habeas corpus* (HC). Esta tarea, de orientación para la acción legal, fue realizada por la APDH, la Liga, el MEDH y luego fue tarea también de los organismos de familiares que se fueron formando (particularmente de Familiares, que funcionó en la sede de la LADH, y de Madres). También fue una tarea que realizó el CELS desde que se fundó, en 1978. Sabemos que la presentación de estos HC trajo consecuencias de represión también a los abogados que actuaron en cumplimiento de su misión. Por eso la tarea asumida institucionalmente fue muy importante. Aunque es necesario decir que aun la actividad de acompañamiento desde un organismo de derechos humanos no era cobertura suficiente para eludir la represión. La hermana Alice Domon ejercía esa tarea desde el MEDH y la acompañaba en ese ministerio solidario la hermana Léonie Duquet, ambas detenidas y desparecidas en diciembre de 1977 junto a Madres y familiares en la Santa Cruz.

Luego la tarea de acompañamiento se consolidó en dos áreas: la social, con presencia y método a cargo de trabajadoras sociales, coordinada por Nelly Pascale, y la jurídica, a cargo de abogadas y abogados coordinados por Guillermo Frugoni Rey. Este muy reconocido abogado experto en Derecho Civil convocó al abogado

penalista Celedonio Berrondo y a la abogada Marta Lanza, que se desempeñaba tanto en el fuero penal como en derecho de familia. Los abogados desempeñaron diversas tareas. Además de asesorar en la presentación de *habeas corpus* , trabajaron en impugnar la legalidad de las detenciones a disposición del PEN, particularmente cuando se prolongaron por tiempo prolongado, constituyendo una aplicación real de pena. Estas presentaciones tuvieron un primer fruto con el caso Moya en 1981, resuelto por la Corte Suprema de Justicia y en el que se inauguró el régimen de la libertad vigilada. Luego todas las personas detenidas a disposición del PEN transitaban un camino similar, hasta que los jueces asumían el criterio de la CSJ. El último en hacerlo fue el juez Giletta, que siempre rechazaba las presentaciones asumiendo formalmente el argumento de la seguridad nacional. Recién falló a favor de terminar con la detención a fines de 1982 en un caso patrocinado por la doctora Marta Lanza del MEDH.

La investigación de los hechos de represión ilegal y de desapariciones o muertes como regla general no avanzó en la dictadura, aun luego de la determinación o recomendación de la CSJ, en respuesta a la presentación conjunta «Pérez de Smith Ana María y otros», en que los abogados de los organismos de derechos humanos reclamaron por la anulación práctica de la garantía del HC ya que en los miles de casos presentados ante los jueces reclamando por personas privadas de libertad, el resultado era una respuesta negativa de los organismos públicos acerca de estas personas. La CSJ instruyó para que en estos casos se abrieran investigaciones de privación ilegítima de la libertad. El avance en algunos casos se dio porque se investigó el hecho por un juez ordinario como un delito común, con una estrategia hábil del abogado patrocinante del particular damnificado. Tal fue el caso en que se avanzó en la investigación del secuestro de la joven Dagmar Hagelin, durante el día, en la localidad de Haedo. El secuestro estuvo a cargo de un grupo de tareas de la Marina, comandado por Alfredo Astiz. El abogado patrocinante fue el abogado del MEDH Celedonio Berrondo.

Con la llegada del gobierno constitucional, en diciembre de 1983, se planteó la tarea de investigación de la verdad y el juzgamiento de los crímenes cometidos en el marco de la represión ilegal ejercida durante la dictadura. Se requirió la actuación de abogados en diversas sedes judiciales del país y vino muy bien la expansión del MEDH que se había producido. Se contactó y obtuvo la colaboración de abogados en Tucumán, Mar del Plata, Córdoba, Santa Fe, Rosario, La Plata, a los que se brindó el servicio de capacitación en los procedimientos de la Justicia Militar para su desempeño en los juicios que se tramitaban en ese fuero.

Con la sanción de las leyes de obediencia debida y punto final se obturó la intervención legal en las causas en que se investigaban crímenes de la dictadura. En el MEDH se planteó la continuidad de la tarea jurídica en otros campos de derechos humanos. Se eligió avanzar en el Derecho de los niños. Surgió el Servicio Solidario de Defensoría de Menores, que coordinó Alicia Pierini y que convocó a un número importante de abogados. Se abordó la defensa de jóvenes en conflicto con la ley penal por hechos que se les imputaban, cometidos cuando eran menores de 18 años. La defensa incluyó la denuncia por la falta de garantías que la legislación entonces vigente proveía a los jóvenes. El Servicio también incursionó en la difusión sobre los derechos de las personas menores de 18 años y en el estudio de ponencias que se presentaron en el grupo de trabajo de Naciones Unidas que preparaba una convención internacional sobre los derechos de los niños y las niñas. Como sabemos, la Convención fue aprobada en noviembre de 1989. Este equipo jurídico también trabajó en las experiencias de capacitación popular en la defensa de los derechos.

Aun cuando la investigación de los crímenes en orden a su sanción legal quedó obturada por las leyes de impunidad, la búsqueda de la verdad fue tarea persistente en los organismos de derechos humanos. El MEDH aportó, entre otras tareas, brindando apoyo institucional al Equipo Argentino de Antropología Forense, al que se suministró un lugar de trabajo y apoyo a su funcionamiento en la sede central del MEDH.

Un campo importante que se abrió fue el de la educación en derechos humanos. En el MEDH se desarrollaron los primeros cursos de capacitación en derechos humanos, destinados a militantes que inauguraban las secretarías y comisiones de derechos humanos que surgían en sindicatos, centros de estudiantes, partidos políticos y otras organizaciones. La tarea estuvo a cargo de Patricio Rice, (2820) quien sería desde 1993 coordinador general del MEDH y animaría también la experiencia de capacitación en derechos humanos a personas que debían cumplir ese aprendizaje por indicación de los jueces, como requerimiento para la suspensión de las causas penales que se les habían abierto (las conocidas como «probation»). Entre las múltiples iniciativas de educación en derechos humanos cabe recordar que el MEDH colaboró con la 1ª cátedra de Derechos Humanos que se creó en una universidad argentina, la de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, a cargo del obispo de Quilmes Jorge Novak, uno de los copresidentes del MEDH.

La experiencia de acompañamiento a la reinserción de las personas que salían de la cárcel, en el campo del apoyo a la inserción

laboral y también en materia de vivienda, se reprodujo con las personas y familias que retornaban del exilio. Por un acuerdo entre el CELS, el MEDH, la CAREF y el Serpaj, al que se sumaron luego el SUM y la Comisión Católica de Migraciones, se creó la OSEA (Oficina de Solidaridad con el Exilio Argentino). EL CELS tuvo a su cargo el servicio jurídico, cuya acción principal fue la presentación de HC preventivos, con la consiguiente actividad legal para la resolución positiva de las causas pendientes. EL MEDH asumió el acompañamiento a la inserción social en las ciudades en que actuaba.

Con las familias de desaparecidos, las regresadas del exilio y las familias de ex presos políticos se desarrolló la experiencia de talleres, iniciada en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios por Mario Leonfanti. Se creó el taller Cortázar en Córdoba, el de la Amistad en La Plata, el de Mendoza, otro en Santa Fe.

Desde lo jurídico se debió prestar un nuevo servicio para acceder a las disposiciones de la ley 24.321, por la que se instauró la figura de la persona ausente por desaparición forzada, con las consecuencias civiles de la ausencia por presunción de fallecimiento. Esta ley, aparte de los efectos civiles señalados, permitió a los causahabientes de las personas desaparecidas acceder a las disposiciones de la ley 24.411, por la que se dispuso una reparación a los familiares de las personas muertas o desaparecidas por la acción represiva.

Buenos Aires, 20 de julio de 2021

2680 . Lo efectuaremos reconociendo que particularmente los dos primeros fueron inspirados por el Servicio Justicia y Paz, cf. capítulo 6 en este volumen, pp. 412 y ss.

2681 . Virginia Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* , Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, p. 12.

2682 . Azcuy, García, Schickendatz, *Lugares e interpelaciones de Dios* , p. 14.

2683 . Cf. decreto del Concilio Vaticano II sobre el Ecumenismo 12, Constitucion *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II 4. 27-30. 41-44.

2684 . Cf. capítulo 12 en este volumen, pp. 729 y ss.

2685 . Cf. capítulo 6 en este volumen, pp. 412 y ss.

2686 . María C. Azconegui, «La Iglesia católica y la APDH neuquinas frente al terrorismo de Estado», en Jorge Muñoz Villagran (ed.), *Pedagogía política en don Jaime de Nevares* , miembro del Seminario Juvenil de la APDH, Neuquén, 21 de octubre de 2008. «Las parroquias eran los únicos lugares donde se hacían este tipo de cosas. Entonces muchos militantes sociales y gremiales se agrupaban en las parroquias donde se podía hablar estos temas, en donde había una cierta militancia, entonces hacíamos la misa y después la peña, y el patrullero estaba siempre en la puerta como diciendo acá estamos, pero jamás entraron… una vez me peleé con uno porque estábamos en una peña y cayó la cana [la policía] diciendo que se había metido un chico que había robado y querían al responsable que era yo, entonces le dije que no entraban, y no entraron, ¡y eso que estábamos en ese clima! Pero con la Iglesia ellos se tenían que cuidar, sabían que…pero por otro lado le tenían ganas y te ponían el patrullero en la puerta».

2687 . Si bien nuestra investigación se ciñe a algunas de las organizaciones que actuaron en el ámbito nacional, también reconocemos la presencia y actuación de instituciones internacionales que bregaron por los mismos objetivos, aunque no serán parte de nuestro trabajo. Cf. capítulo 6 en este volumen, pp. 412 y ss.

2688 . Cf. capítulo 11 en este volumen, pp. 669 y ss. Para conocer y comprender el funcionamiento, las opciones y la vitalidad de esta comunidad de religiosos junto al universo de personas que se acercaron buscando orientación y ayuda.

2689 . Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean Marie Villot, Buenos Aires, 26 de agosto de 1976, Prot. 2060/76, SdS, 5 AAPPEE ARG.671, 394-397 (395).

2690 . Diego Díaz, «Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, El organismo en asamblea permanente, una reunión de pluralidades», en *Historia de los Organismos de los Derechos Humanos* , Dossier 6, p. 2. Acceso 21 de febrero de 2021, https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/educacion/organismos/dossier6.pdf.

2691 . APDH, Breve reseña histórica, 2012. Acceso 11 de junio de 2020. https://www.apdh-argentina.org.ar/sites/default/files/u6/APDH%20Rese%C3%B1a%20historica% 2029-11-2012.pdf.

2692 . APDH, Breve reseña histórica, 2012. Acceso 11 de junio de 2020, https://www.apdh-argentina.org.ar/sites/default/files/u6/

APDH%20Rese%C3%B1a%20historica% 2029-11-2012.pdf.

2693 . AAPDH, Documento sobre la Paz y la Vida, Buenos Aires, 30 de noviembre de 1977. B1.7.

2694 . Cf. Federico Ripaldi, entrevista a Graciela Fernández Meijide, Buenos Aires, 22 de noviembre de 2019, inédita.

2695 . Díaz, «La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos», p. 4.

2696 . Ibíd.

2697 . Ibíd.

2698 . Cf. Ripaldi, entrevista a Graciela Fernández Meijide.

2699 . Un breve resumen de la visita en Díaz, «La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos», p. 6: «En agosto de 1979, la CIDH envió una Comisión a la Argentina con el objetivo de preparar lo que sería su visita oficial en septiembre. Los representantes estuvieron en la Asamblea y se entrevistaron con algunos de sus miembros. Dos días después, la APDH sufrió el único allanamiento judicial ocurrido durante la dictadura militar cuando, por orden del juez federal Martín Anzoategui, el 10 de agosto de 1979 se incautaron todos los documentos existentes en la institución: las fichas con las denuncias, los testimonios de familiares y todo el material procesado hasta el momento fue retirado, en el marco de un operativo que pretendió conservar las formas legalistas. Esa documentación nunca fue devuelta, pero en la Asamblea habían tenido la precaución de fotocopiarla y guardar una copia de seguridad. Pese a todo, finalmente la visita se concretó en septiembre de 1979. "Cuando llegó la CIDH el desafío era que la gente no tuviera miedo de hacer cola, que en definitiva era poner la cara, y no era poca cosa. Entonces hicimos un importante trabajo de contención y si bien es verdad que hubo algunas provocaciones, fue mucho más el susto que lo que después pasó", comenta Fernández Meijide».

2700 . Díaz, «La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos», p. 6.

2701 . Ibíd., p. 7.

2702 . José Míguez Bonino, citado por Díaz, «La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos», p. 8

2703 . Cf. Díaz, «La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos», p. 9.

2704 . ACEA, Comisión Permanente, Actas 1976-1978, 51ª reunión, 13 de marzo de 1978, 2ª sesión, pp. 8-10. El Documento de la APDH que contiene la adhesión de diversas personas, entre ellas religiosas, religiosos y sacerdotes católicos, fue publicado a fines de

1977. APDH, Documento sobre la Paz y la vida, Buenos Aires, 30 de noviembre de 1977.

2705 . ACEA, Comisión Permanente, Actas 1976-1978, 51ª reunión, 13 de marzo de 1978, 2a sesión, p. 8. El Nuncio Apostólico Laghi adjuntó una gacetilla de prensa en la que figuran los miembros plenos y los adherentes de la APDH. Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 26 de agosto de 1976, Prot. 2060/76, SdS, 5 AAPPEE ARG.671, 394-397 (396).

2706 . ACEA, Comisión Permanente, Actas 1976-1978, 51ª reunión, 13 de marzo de 1978, 2ª sesión, p. 9.

2707 . La opción pastoral del obispo Jaime de Nevares que lo llevó a una permanente defensa de la dignidad de las personas y la denuncia de toda forma de violación de sus derechos es previa al golpe de Estado de 1976. Podemos rastrear su origen desde el inicio mismo de su ministerio episcopal en Neuquén: su actuación en defensa de los trabajadores reprimidos y detenidos de la hidroeléctrica El Chocón en 1971 lo llevó a enfrentarse con las autoridades militares responsables de las cárceles, conflicto que fue llevado a nivel nacional dadas las arbitrariedades cometidas. Además de sumarse en 1975 a la naciente APDH a nivel nacional, favorecerá en la provincia de Neuquén una filial de la misma con una gran capacidad autónoma de acción. Los enfrentamientos con las autoridades políticas y militares que intervinieron la provincia de Neuquén adquirieron gran notoriedad para la sociedad neuquina así como a nivel nacional. Los operativos policiales y militares en instituciones eclesiales o vinculadas a la Iglesia, los arrestos, las amenazas, las acusaciones de marxista dirigidas al obispo, estuvieron a la orden del día en los años del Gobierno de facto.

2708 . «En la última reunión de la Comisión Permanente del Episcopado me fue entregada una carta dirigida al cardenal Primatesta de la CEA por obispos del NOA reunidos en El Rodeo. Con mucho gusto —y por segunda vez— informé a mis hermanos miembros de dicha Comisión acerca de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, cuya presidencia honoraria ejerzo, y procuré aclarar las varias confusiones en que incurre dicha nota. Como no todos los firmantes estaban presentes en la reunión me ofrecí a contestarles por escrito». Telegrama del obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, al obispo de San Nicolás, Carlos Ponce de León, obispo de San Nicolás, 22 de mayo de 1978 en Archivo Diocesano de Neuquén. También puede encontrarse una versión del mismo en Jaime de Nevares, *La*

verdad nos hará libres , Buenos Aires, Ediciones Centro Nueva Tierra, 1994, pp. 110-112.

2709 . Telegrama del obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, al obispo de San Nicolás, Carlos Ponce de León, 110.

2710 . Enzo Giustozzi (Pollenza, Italia,1939-Claypole, provincia de Buenos Aires, 2004). Ingresó a la Obra Don Orione en 1956. Recibió la ordenación sacerdotal el 7 de diciembre de 1966. Se licenció en Teología en la Facultad de Teología de San Miguel sita en el Colegio Máximo de San José de la Compañía de Jesús y cursó estudios de especialización en Sagradas Escrituras en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma donde obtuvo la licenciatura. Profesor de Sagradas Escrituras en las Facultades de Teología de San Miguel y en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Colaboró con la CAR en el proceso de renovación de la vida religiosa. Acompañó la reflexión del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Director de

la *Revista Bíblica* entre 1976 y 1981. Trabajó activamente en la APDH desde sus orígenes hasta la década de 1990. Luego participó del MEDH en la delegación Mar del Plata. Estimado por los integrantes de los organismos de DDHH, Emilio Mignone lo señaló como uno de los casos paradigmáticos de sacerdotes involucrados en la causa de los derechos humanos, representante oficioso de la Iglesia católica, trabajador incansable en la APDH; lamentó profundamente las circunstancias que obligaron a Giustozzi a trasladarse a Mar del Plata debido a presiones intra eclesiales por su labor. Cf. Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, p. 178.

2711 . Cf. Ripaldi, entrevista a Gabriela Fernández Meijide.

2712 . Rubén Simionato, «¿Quién era el padre Enzo Giustozzi? Una vida en defensa de la vida, recordando a Enzo Giustozzi», presentación en sitio web de la Congregación de Don Orione, www.donorione.org.ar/Recordando/Enzo_Giustozzi.

2713 . En 1976, la Coordinadora de Entidades y Organizaciones Cristianas estaba conducida por Adolfo Pérez Esquivel del Servicio Paz y Justicia (SERPAJ); Jorge Pascale, de Cristianos por la Liberación (MACLI); Carlos Gattinoni (Reconciliación) y José De Luca, de Acción Popular Ecuménica (APE). Cf. Victoria Ginzberg, «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», en *Historia de los Organismos de los Derechos Humanos* , Dossier 5, 2. Acceso 21 de febrero de 2021, https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/educacion/

organismos/dossier5.pdf

2714 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Convocatoria inicial, Buenos Aires febrero de 1976», en Arturo Blatezky (ed.), *Documentos fundamentales y declaraciones públicas del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos 1976-2002* , Buenos Aires, Ediciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2002. Adolfo Pérez Esquivel ofrece una mirada complementaria para explicar el origen del MEDH: «¿Y por qué el movimiento ecuménico? Porque la Comisión Justicia y Paz del Vaticano nos cerró la puerta. Y entonces, hablando con Pagura, con Carlos Gattinoni, con Aldo Etchegoyen y otros más, decíamos: "Tratemos de hacer algo para que las iglesias estén presentes". Cuando hacemos esto, lo hacen obispo a Novak, y lo invitamos: "Te necesitamos aquí, hermano". Porque lógicamente que el obispo de Avellaneda, Quarracino, no quería saber nada de esto. Nosotros estuvimos hasta cuando matan a Pancho Soares, y ahí Quarracino no quiso concelebrar. Yo no quiero hablar de estas cosas, porque ya no están. Cuando lo hacen obispo a Novak, primer obispo de Quilmes, se divide la diócesis de Avellaneda, lo llamamos y él asume, como Jaime en la Asamblea, para ver cómo podíamos trabajar en defensa de la vida. Pero la defensa de la vida también tiene la situación política. No tenemos que rechazar el hacer política, que es fundamental. Y la teología está, no digo impregnada, pero sí participando de la acción política, porque la teología de la liberación era el camino de liberación».

2715 . Enrique Pochat (San Juan, 1943). Cursó estudios de Filosofía en el Seminario Pontificio de Santiago de Chile y en la Universidad Católica de Cuyo, y de Teología en la Facultad de Teología de la UCA. Abogado (Universidad Nacional de Lomas de Zamora). Máster en Derechos Humanos, Estado de Derecho y Democracia en Iberoamérica (Universidad de Alcalá). Trabajó en la industria editorial (Eudeba y Cooperativa de Trabajo Editora Patria Grande). Periodista en las revistas *Pan y Trabajo* y *Ciudad Nueva* . Coordinador general del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) (1982-1993). Director provincial en la Secretaría de Derechos Humanos (2002-2006) y en la Subsecretaría de Niñez y Adolescencia (2006-2008) del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires. Defensor del Pueblo adjunto del Municipio de Morón (2009-2019). Profesor de Derechos Humanos en la Universidad Nacional de Quilmes (2004-2015).

2716 . Cuando era obispo don Jaime de Nevares, él personalmente adhirió al MEDH, pero la Diócesis de Neuquén se

integró como tal —es decir como miembro pleno— cuando fue titular el obispo Marcelo Melani.

2717 . Enrique Pochat, «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos». Texto en pp. 902 y ss. Cf. Ginzberg, «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», Dossier 5, 3.

2718 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Declaración de la primera Asamblea: No oprimas a tu hermano, Buenos Aires, 19 de marzo de 1976», en Blatezky, *Documentos fundamentales* …, pp. 15-16.

2719 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Carta del MEDH a las Iglesias, Buenos Aires, 8 de noviembre de 1976», en Blatezky, *Documentos fundamentales* …, p. 24. Cf. Ginzberg, «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», Dossier 5, 3.

2720 . Pochat, «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos».

2721 . Cf. diario *El Sol* , Quilmes, 28 de diciembre de 1976.

2722 . Cf. padre obispo Jorge Novak, *Vida y Ministerio. Postulación de la causa de beatificación y canonización del siervo de Dios Jorge Novak, SVD, primer obispo de Quilmes* , Quilmes, 2019, p. 45. «Recibió además a todos los familiares que se acercaron a él desde el inicio mismo de su ministerio episcopal, tomando nota de los secuestros y elevando los pedidos de información y restitución con vida de los desaparecidos». En tanto miembro del MEDH, la pastoral de los DDHH y la pastoral Ecuménica estuvieron intrínsecamente vinculadas. La presencia inspiradora del MEDH a través de su Pastoral de los DDHH es clave para entender las opciones llevadas a cabo en la Diócesis de Quilmes, así como estas acciones reflejan una búsqueda ecuménica a la hora de responder concretamente a la situación de los detenidos y desaparecidos, y sus familiares.

2723 . Cf. capítulo 11 en el Tomo II.

2724 . Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Documento de Fundación: Si Cristo con nosotros, quién contra nosotros, Buenos Aires, 9 de julio de 1976», Blatezky, *Documentos fundacionales* …, pp. 16-21.

2725 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Carta de Presentación», Blatezky, *Documentos fundacionales* …, p. 23.

2726 . Un modelo de estas actividades oficiales del MEDH queda plasmado en las primeras Jornadas Pastorales (octubre de 1976) y celebración litúrgica ecuménica de Navidad (22 de diciembre de 1976) lo encontramos en Blatezky, *Documentos fundacionales* …, pp. 31-33.

2727 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Carta del MEDH a las Iglesias», en Blatezky, *Documentos fundacionales* …, p. 24. La Junta Pastoral, organismo de conducción elegido ese mismo año, presenta a la Conferencia Episcopal Argentina, así como a los obispos y pastores responsables del resto de las Iglesias cristianas, la misión principal que los mueve, pide la difusión a nivel nacional de sus actividades e invita a sumarse tanto desde la oración como desde la representatividad, concluyendo: «Recuerde que estamos orando; realizando una tarea de solidaridad, y apelando a las autoridades a favor de personas detenidas que no tienen causa ni proceso y que lo están desde hace ya largos meses. ¡Y también tenemos la obligación evangélica de interceder por todos los presos, sean cuales fueran sus motivos! Mt 25».

2728 . Ibíd., p. 24.

2729 . Cf. Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Pastoral de los Derechos Humanos», en Blatezky, *Documentos fundacionales* …, pp. 28-29.

2730 . Pochat, «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos». Sobre las visitas de obispos a las cárceles, entre otras, cf. ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 52ª reunión, 5 de septiembre de 1978, 2ª sesión. Cf. capítulo 13 en este volumen, p. 825.

2731 . Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Fundamento ecuménico. Comisión de Vigencia», Informedh, nº 5, 1978, en Blatezky, *Documentos fundacionales* … El MEDH facilitaba los viajes, la Liga ayudaba con fondos, mientras que Familiares de Desaparecidos y Detenidos apoyaba con el alojamiento. Los viajes permitieron la vinculación de familias de todo el país. Eran momentos de encuentro, porque al estar juntas durante una semana se vinculaban mucho entre ellas. Esto fortaleció el movimiento de familiares. El MEDH hacía incluso celebraciones que los mismos familiares pedían. A partir de 1982, cuando los presos empiezan a salir en libertad, el MEDH crece en el interior. Los que salían lo hacían con libertad vigilada y se les dificultaba conseguir trabajo y vivienda. Para apoyar la reinserción de los presos se crearon regionales de las

que, junto con sacerdotes y pastores, se hacían cargo los mismos ex presos. El MEDH brindó auxilio económico a las familias que se habían quedado sin su sostén, ayudó a los niños con apoyo escolar y procuró conseguirles becas de estudio. En 1982 hubo dos campañas especiales en las que se recurrió a la solidaridad de los adheridos al Movimiento.

2732 . En la 38ª Asamblea Plenaria de la CEA se leyó «una carta del Movimiento Ecuménico para (sic) los Derechos Humanos firmada por monseñor Novak, por la que se invita al Episcopado a incorporarse a dicho Movimiento», ACEA, Asamblea Plenaria, 38ª reunión, 13-18 de noviembre de 1978, 4ª sesión, p. 6.

2733 . Luisa Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», en Luis O. Liberti svd (ed.), *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , Buenos Aires, Guadalupe, 2006, pp. 173-184, 182.

2734 . Cf. Ginzberg, «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», Dossier 5, 4.

2735 . Roberto M. Borda (San Pedro, Buenos Aires, 1942). Licenciado en Administración de Empresas. Dirigente nacional de la Juventud Universitaria Católica. Activo colaborador del Movimiento villero en la Ciudad de Buenos Aires. Fundador y primer presidente del Centro Nazaret.

2736 . Cf. Documento «Constitución del Centro Nazaret», Archivo personal Fr. Gabriel Nápole op. El archivo se conserva en la comunidad religiosa de la Orden de los Predicadores ubicada en Directorio 440, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2737 . Washington Uranga (Montevideo, 1942) es periodista, docente e investigador de la comunicación (UNLP, UBA, UNQUI). Doctorado en Comunicación por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Ha sido dirigente de la Asociación Católica Mundial y Asociación Católica Latinoamericana de Radio y Televisión. Desde 1976 a 1979 fue secretario ejecutivo de Comunicación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Bogotá (Colombia).

2738 . Oscar Campana, «El Centro Nazaret. Algo sobre su historia», *Vida Pastoral* , nº 246, 2004, pp. 43-46.

2739 . Cf. Documento «Constitución del Centro Nazaret».

2740 . Federico Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda,

Washinton Uranga y Oscar Campana, Buenos Aires, 29 de octubre de 2020, inédita. En este momento Borda.

2741 . Ibíd.

2742 . Ibíd., «el MIIC es la denominación de intelectuales de Pax Romana, ¿te suena Pax Romana?, nosotros como JUC estábamos afiliados a la JIC internacional, que era nuestra preferencia como mirada del apostolado laical, pero también a Pax Romana, que si bien no nos gustaba mucho su línea, pero tenía luego el brazo de los intelectuales, y ya como intelectuales no teníamos otra cosa una vez que nos recibimos o fuimos creciendo en edad; entonces, algunos de los que fuimos de la JUC, de Argentina me refiero, adherimos al MIIC, entonces nosotros nos conocíamos con gente de América Latina por la JUC, y confluimos en el MIIC, con gente de Brasil, México, Uruguay, Perú, Colombia, Bolivia (estaba nuestro querido amigo…), y había un gran animador, un gran mexicano hoy fallecido; hacíamos encuentros por toda América Latina, pero en realidad, el MIIC no tuvo una raíz muy profunda en Argentina».

2743 . Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda, Washinton Uranga y Oscar Campana, en este momento Uranga, «allá en el 75/76 habíamos iniciado un trabajo en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, con las Hermanas del Divino Maestro, ahí habíamos empezado una cosa que era como un embrión de la misma idea, que era un centro de documentación, y unas publicaciones que creo que se llamaban *SEDOI* y *SEDOC* , no sé cuál había sido primero; las hermanas del Instituto se habían preguntado qué más podemos hacer, y ahí estuvimos Virginia y yo unos cuantos años, con… bueno muy cobijados por las monjas hasta que les pusieron un bombazo y les reventaron todo ahí, pero si querés como prehistoria».

2744 . Federico Ripaldi, entrevista a Oscar Campana, Buenos Ares, 12 de diciembre de 2019, inédita. Surgen algunos ámbitos de reflexión (Parroquia Santa Cruz, Parroquia Santa Isabel de Hungría, Dominicos de Av. Directorio 440) sobre la realidad nacional desde el pensamiento cristiano, con un impulso particular provocado por el Documento de Puebla. Estos ámbitos eclesiales fueron los espacios de socialización previos para muchos de los integrantes de Centro Nazaret. A su vez, las trayectorias personales son muy variadas pero articuladas y sustentadas por el mismo sustrato de militancia universitaria y/o política, especialmente en el peronismo.

2745 . Cf. Documento «Constitución del Centro Nazaret».

2746 . La presencia de Mateo Perdía fue clave para la experiencia de los miembros del Centro Nazaret, tanto por la calidad humana de los vínculos como por el cuidado y acompañamiento pastoral ofrecido, «una figura muy importante entre los pasionistas para nosotros, Centro Nazaret, fue Mateo Perdía, y Mateo Perdía que además era nuestro papá (el abuelo de mis hijos siempre), Mateo fue presidente de la CLAR, tuvo mucha presencia en el Centro, mucha incidencia en los pasionistas, mucha incidencia en Casa Nazaret, pero venía atravesado por una experiencia muy fuerte de la CLAR habiendo sido vice y presidente, y también en esa lógica en un debate muy importante en el marco de la iglesia latinoamericana, y ahí también algo que se conecta con lo que decía Oscar […] me parece que Mateo fue una pieza clave porque además fue un maestro de nosotros en muchas cosas, de nosotras en muchas cosas, además de la vida, de cuestiones —además del asado, porque fundamental Mateo funcionaba con asado y vino— a mí me parece que Mateo es una figura clave por eso, por su calidad humana, era un punto de referencia… heredó la CLAR en un momento muy difícil, de enfrentamiento entre Luis Patiño —como presidente de CLAR— y Alfonso López Trujillo —presidente del CELAM—, y le pasó la posta a otro maestro, con menos relación con Centro Nazaret, que fue Luis Coscia, que también estuvo en esa vinculación…para recuperar la historia latinoamericana que nos cruza mucho a nosotros. Mateo era para nosotros referencia permanente para pensar, para reflexionar, para comer asado, para tomar mate, viste, es más, para vacacionar con nosotros… Mateo se iba de vacaciones con nosotros, con Tito, con Ana, con Virginia, con los chicos… y el tano Bresci se colaba cada tanto».

2747 . Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda, Washinton Uranga y Oscar Campana, en este momento Borda.

2748 . Documento «Presentación Centro Nazaret, al servicio de los agentes pastorales», Archivo personal Fr. Gabriel Nápole op.

2749 . Estos «Seminarios intensivos de análisis metodológico de la realidad» buscan que, desde las ciencias humanas (sociología, economía, política e historia) y desde la teología, se realice un análisis coyuntural del país, permitiendo clarificar los compromisos apostólicos y políticos de los participantes. También se ofrecieron «Seminarios juveniles de análisis de la realidad» destinados a jóvenes agentes populares y desarrollados en su propio contexto vital y misional. Los Seminarios dieron paso a «Talleres de profundización» dirigidos al análisis de períodos históricos donde el pueblo hubiera sido un protagonista auténtico de la construcción de la realidad nacional, así como a diversos servicios de asesoría a comunidades y

grupos que se planteaban un análisis social y teológico de la realidad en la que estaban insertos. Cf. Documento «Presentación Centro Nazaret, al servicio de los agentes pastorales», en Archivo personal Fr. Gabriel Nápole op.

2750 . Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda, Washinton Uranga y Oscar Campana, en este momento Uranga.

2751 . Campana, «El Centro Nazaret», p. 43

2752 . Cf. ibíd., p. 45.

2753 . Padre obispo Jorge Novak, *Vida y Ministerio. Postulación de la causa de beatificación y canonización del siervo de Dios Jorge Novak, SVD, primer obispo de Quilmes* , Quilmes, 2019, p. 51. «La sociedad argentina e incluso, más allá de las fronteras, organismos internacionales han reconocido en Novak uno de los más claros defensores de los derechos humanos y la vigencia de las instituciones democráticas. En reconocimiento de su labor, en marzo de 1985, la Universidad Nacional de Lomas de Zamora lo designa profesor titular de la Cátedra de Derechos Humanos en la Facultad de Derecho; en agosto del mismo año, invitado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, viaja a San José de Costa Rica para participar, en calidad de expositor, en el Simposio Interamericano sobre Derechos Humanos; en 1993 es declarado Ciudadano Ilustre del Partido de Quilmes "por su lucha en tiempos difíciles, contrarios de la dignidad del ser humano", según se lee en la ordenanza municipal que documenta este reconocimiento, y en marzo de 1994, la Universidad Nacional de Quilmes lo nombra profesor honorario, máxima distinción de esa Casa de Altos Estudios».

2754 . Cf. AAPDH, Visita de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos con el cardenal Raúl Primatesta, en *Informativo de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* , nº 3, julio de 1976. B6.51

2755 . Cf. AAPDH, Visita; El Nuncio Apostólico, Pío Laghi, en unos de sus informes a la Santa Sede, también nombró a otros integrantes, al obispo metodista Carlos Gattinoni y al ex gobernador de la provincia de Buenos Aires, doctor Oscar Allende. Cf. Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 26 de agosto de 1976, Prot. 2060/76, SdS, 5 AAPPEE ARG.671, 394-397 (395).

2756 . AAPDH, Visita de la Asamblea Permanente por los

Derechos Humanos con el cardenal Raúl Primatesta, en *Informativo de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* , nº 3, julio de 1976.

2757 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Jean-Marie Villot, Buenos Aires, 26 de agosto de 1976, Prot. 2060/76, SdS, 5 AAPPEE ARG.671, 394-397 (394).

2758 . «Frente al aumento de la represión en la región monseñor Jaime de Nevares, miembro fundador de la APDH de Buenos Aires, promovió la organización de la APDH local como una nueva forma de resistencia que se agregó a las modalidades antes reseñadas: la intervención privada del obispo para averiguar el paradero de los desaparecidos y la publicación de comunicados críticos del accionar de las fuerzas de seguridad. La temprana creación de la APDH local, vinculada a la red de relaciones del obispo neuquino, marca no solo una diferencia con respecto a las experiencias producidas en otros espacios del país, como Buenos Aires, Tucumán y Santa Fe, sino también una similitud con el proceso chileno en donde las redes sociales que vinculaban a los líderes religiosos progresistas con los políticos de izquierda, profesores universitarios, trabajadores sociales, abogados y otros profesionales fueron centrales en la creación de las organizaciones de derechos humanos», Azconegui, «La Iglesia católica y la APDH neuquinas», p. 6.

2759 . Ibíd.

2760 . Cf. Carta de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, delegación Neuquén, al cardenal Juan Carlos Aramburu, Neuquén 13 de noviembre de 1982, SdS, Calabresi caja 32, sin folios; Carta de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, delegación Neuquén al Nuncio Apostólico Ubaldo Calabresi, Neuquén 13 de noviembre de 1982, SdS, Calabresi caja 32, sin folios.

2761 . Así era valorada esta característica pastoral por el Nuncio Apostólico Pío Laghi al presentar la figura del obispo De Nevares: «Deseo subrayar también el empeño de la comunidad local en el campo de la promoción humana. Considerando el estado de pobreza y abandono de la región, es notable la actividad que se desarrolla en la esfera educativa y de promoción integral del hombre, alcanzando y abrazando a los varios grupos indígenas presentes en la zona. Esto se debe reconocer al celo del obispo y de sus más inmediatos colaboradores que, en momentos difíciles, han sabido mantener un verdadero equilibrio. En el seno de la CEA, monseñor De Nevares no posee actualmente ningún encargo. Se puede decir, sin embargo, que

está entre los más abiertos y preocupados en la defensa y promoción de los derechos humanos. Su nombre figura casi siempre en las cartas o publicaciones de protesta o entre los participantes de congresos y reuniones dedicadas a tal asunto. Me parece, sin embargo, que se mantiene dentro de los límites consentidos de una correcta relación entre evangelización y promoción humana», Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi, preparación para la Visita Ad Limina, Buenos Aires, 19 Flanba c19 1-211 (40-41).

2762 . Entrevista a Jaime de Nevares, revista *Calf* , vol. 4, nº 42, mayo de 1981, pp. 20-25. La misma metáfora aparece en una entrevista al sacerdote Rubén Capitanio, párroco de la parroquia del barrio San Lorenzo. «¿Está bien que un sacerdote haga esto?», revista *Gente* , 12 de mayo de 1983, pp. 73-75. Citado en Azconegui, «La Iglesia católica y la APDH neuquinas».

2763 . Azconegui recoge una serie de entrevistas que permiten vislumbrar el alcance del rol de la Iglesia neuquina y su vinculación con la APDH local. «Cuando llegué a la parroquia tenía 17 años, te encontrabas con un panorama que no conocías primero porque la iglesia salesiana era muy apolítica y nunca nos inculcaron ninguna militancia y esta era muy particular, teoría de la liberación, compromiso con los pobres, la lucha contra el sistema […] Fue un proceso muy intenso porque el cura [el párroco Héctor Galbiati] nos hizo encuadernar el informe que realizó la Comisión Interamericana con todas las denuncias y nos hizo leer todo ese mamotreto, los testimonios y para nosotros era una película que se empezó a abrir y después lo hizo encuadernar para que lo tuviéramos como especie de libro, ¿no?, ahí empezamos y las misas eran eso… Las misas eran una sucesión de análisis de denuncias, era muy politizado todo y entonces fue una sucesión de puertas que se comenzaron a abrir como para entender qué estaba pasando… Y de ahí a conocer a la gente de la APDH, a participar de las reuniones, porque el tano [el párroco Héctor Galbiati] era miembro de la directiva de la APDH y un día nos mandó a dos a participar y de ahí empezamos a interpretar otro mundo, otra dimensión de lo que pasaba en Neuquén, en el país. Para nosotros fue un salto muy natural, de militar en la Iglesia a involucrarnos en la política de la APDH porque era parte de los ideales que se proponían», entrevista a J. N., miembro del Seminario Juvenil de la APDH, Neuquén, 15 de agosto de 2008. Citado en Azconegui, «La Iglesia católica y la APDH neuquinas», p. 8.

2764 . «A diferencia de otros lugares de la Argentina en donde la colaboración a las Madres de Plaza de Mayo, a Familiares o a la APDH provenía de un sacerdote o de una parroquia aislada, en el caso

neuquino la solidaridad provino desde las altas esferas. La imposibilidad de concretar a nivel episcopal la creación de un organismo que brindara un servicio de solidaridad en favor de todas las víctimas no impidió que los obispos, que consideraban que era un deber de cristianos participar activamente en esta lucha, se integraran a los organismos de derechos humanos que llenaban el vacío dejado por la Iglesia. Si bien los obispos Jorge Novak, Miguel Hessayne y Jaime de Nevares debieron dar cuenta frente a sus pares del Episcopado de su participación en el MEDH y en la APDH respectivamente, su carácter de máxima autoridad religiosa en la diócesis que cada uno de ellos gobernaba les permitió actuar libremente en esos espacios. En el caso neuquino esto significó que la labor de la APDH se viera beneficiada por los recursos que la Iglesia podía proveer», Azconegui, «La Iglesia católica y la APDH neuquinas», p. 11.

2765 . Cf. capítulo 9 en el Tomo II.

2766 . El Documento de la APDH que contiene la adhesión de diversas personas, entre ellas religiosas, religiosos y sacerdotes católicos, fue publicado a fines de 1977: APDH, Documento sobre la Paz y la vida, Buenos Aires, 30 de noviembre de 1977.

2767 . ACEA Comisión Permanente Actas 1976-1978, 51ª reunión, 13 de marzo de 1978, 2ª sesión.

2768 . Se refiere a la intervención del papa Pablo VI en su alocución del 14 de enero de 1978 ante los embajadores en la Santa Sede, aludiendo al compromiso que debían asumir los cristianos ante las denuncias de torturas y la violencia desatada en diversos países.

2769 . Telegrama del obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, al obispo de San Nicolás de los Arroyos Carlos Ponce de León, 22 de mayo de1978, en Archivo Diocesano de Neuquén. También puede encontrarse una versión del mismo en Jaime de Nevares, *La verdad nos hará libres* , Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1994, pp. 110-112.

2770 . La ubicación del MEDH ante el conjunto de iglesias cristianas y los intentos de sumarlas ante cada propuesta. Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Quilmes 15 de noviembre de 1977 en ADQ. Este es el segundo documento donde desarrolla este conjunto de ideas compartidas en el seno del MEDH con el objetivo de realizar la presentación del MEDH en relación al objetivo de servir a los que sufren las consecuencias de la violencia. Referencia al diálogo

permanente con la APDH para hacer más eficiente la ayuda y asistencia. Pedido para que alguna de las diferentes Comisiones de la Conferencia Episcopal Argentina (Justicia y Paz, Ecumenismo, Acción Social) pueda encauzar con mayor eficacia las ayudas urgentes.

2771 . Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , pp. 176-177.

2772 . Esta documentación puede encontrarse en el Archivo Diocesano de Quilmes; un análisis detallado nos permitió detectar 35 comunicaciones dirigidas a las autoridades del Episcopado abordando los temas señalados.

2773 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, Quilmes, 15 de agosto de 1978 en ADQ. «Solicitamos la institución de un Servicio Pastoral acorde a las exigencias de la extrema situación soportada por las familias aquejadas por la violencia», este documento fue confeccionado junto con el Presbiterio de la Diócesis.

2774 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al secretario de Conferencia Episcopal Argentina, Carlos Galán, Quilmes, 16 de julio de 1977 en ADQ. En este documento ya abogaba por organizar un servicio de solidaridad para familiares de desaparecidos, pedido que reitera en otra carta del 15 de noviembre del mismo año.

2775 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, Quilmes, 15 de agosto de 1978 en ADQ.

2776 . Cf. ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 52ª reunión, 5 de septiembre de 1978, 2ª sesión, p. 2.

2777 . ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 52ª reunión, 5 de septiembre de 1978, 2ª sesión, p. 2. Siguió otra intervención del obispo Iriarte, señalando «que, sin embargo, está toda la parte de ayuda económica y moral a los presos y a sus familiares —que propone monseñor Novak— y que está preceptuada en el Evangelio de San Mateo. Por eso, le parecería que, si se trata de una necesidad colectiva, uno de los organismos católicos, v.g. Cáritas (lógicamente que con ayuda económica de los obispos) tomara a su cargo esa ayuda. Después, las visitas de las familias a las cárceles resultan caras por los viajes (aunque no se podría implementar todo de golpe lo que pide monseñor Novak). Opina que se debe decir hablando primero muy claramente a través de la Comisión de Enlace

que se va a hacer esto que está prescripto en el Capítulo 25 de San Mateo», ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 52ª reunión, 5 de septiembre de 1978, 2ª sesión, pp. 2-3.

2778 . «Monseñor Zazpe pregunta cuáles serían los campos cubiertos por la Asamblea de los Derechos Humanos, y las otras instituciones que cita monseñor Novak. Monseñor De Nevares responde: "La suscripción de datos, la asesoría jurídica y, en el caso de la Asamblea Permanente, las sugerencias al Poder Ejecutivo y a la Suprema Corte. La Suprema Corte ha dado una Acordada —una exhortación al Poder Ejecutivo Nacional— pidiendo se intensifique la búsqueda de los desaparecidos. La ayuda financiera a personas no la puede hacer; la visita a las cárceles tampoco". Monseñor De Nevares piensa que, si hubiera más gente en la Asamblea Permanente, habría más presencia de Iglesia». ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 52ª reunión, 5 de septiembre de 1978, 2ª sesión, p. 3.

2779 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, Quilmes, 12 de diciembre de 1978, Sobre la situación de violencia, en ADQ.

2780 . Cf. Isabel Iñíguez, *Jorge Novak y la Pastoral de los Derechos Humanos: fidelidad a los «signos de los tiempos»* , Buenos Aires, Guadalupe, 2014; Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , pp. 173-184; Juan B. Duhau, «"El dolor de los desaparecidos me modeló como pastor". El padre obispo Jorge Novak y su compromiso ecuménico en defensa de los derechos humanos», *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* , nº 8, 2020, pp. 19-42.

2781 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al presidente de Conferencia Episcopal Argentina Raúl Primatesta, Propuesta de temas para la reunión de la Comisión Permanente, 6 de marzo de 1979, en ADQ.

2782 . Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , p. 181, «Cada fin de mes, rotando de parroquia en parroquia, durante dos años y medio, desde principios de 1979 hasta mediados de 1981, se convocó a orar por la restitución con vida de los desaparecidos y por el consuelo de sus familiares, constituían un ámbito privilegiado de la prédica directa de Novak en contra de esta terrible forma represiva». Un importante número de las homilías del obispo Novak con ocasión de la celebración de dichas misas, así como una sensible correspondencia con integrantes de la organización de las Madres de Plaza de Mayo

pueden ser consultadas en Eduardo de la Serna, *Padre obispo Jorge Novak svd, amigo de los pobres profeta de esperanza* , Buenos Aires, Guadalupe, 2002.

2783 . Jorge Novak, «Carta Pastoral "Sobre nuestra actitud solidaria con los familiares de los desaparecidos"», 8 de mayo de 1983, en ADQ.

2784 . Padre obispo Jorge Novak, Vida y Ministerio. Postulación de la causa de beatificación y canonización del siervo de Dios Jorge Novak, SVD, primer obispo de Quilmes , Quilmes, 2019, p. 46.

2785 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al presidente de Conferencia Episcopal Argentina, Raúl Primatesta, Quilmes, 10 de enero de 1981, Reflexiones de familiares desaparecidos, en ADQ. Cf. capítulo 16 en el Tomo II.

2786 . Para una mayor información del acontecimiento pueden consultarse los documentos escritos por el obispo Novak con ocasión del incidente. Cf. De la Serna, *Padre obispo Jorge Novak svd* ..., pp. 84-87.

2787 . Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al Nuncio Apostólico Ubaldo Calabresi, Quilmes, 23 de diciembre de 1981, SdS, 5 Aff.Gen 66 (2-8), 133-301 (144).

2788 . Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , p. 178.

2789 . Cf. Jorge Novak, Circulares del 27/8/1979, 28/10/1981, 16/10/1982, 15/4/1983, en ADQ.

2790 . Cf. Carta del obispo de Quilmes, Jorge Novak, al secretario de la Conferencia Episcopal Argentina, Carlos Galán, Quilmes, 8 de septiembre de 1982, en ADQ. Pedido de un signo colegiado de reconciliación para la Asamblea Plenaria de octubre de 1982.

2791 . Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , pp. 182-183.

2792 . La reacción a los rumores, pronto confirmados, de una ley de Autoanmistía por parte de las FFAA que conformaban el gobierno de facto, impulsó una mayor presencia y visibilización de las denuncias que sostenían los diferentes organismos de derechos humanos. En el contexto inmediato de la Marcha por la vida y la vigencia de los derechos humanos en Argentina, el CELS elabora y

difunde una serie de documentos: «Con el fin de aportar elementos que facilitaran el análisis del proyecto de autoamnistía que en ese momento se gestaba en esferas gubernamentales, el CELS editó por entonces una serie de cinco folletos (El secuestro como método de detención, Niños detenidos-desaparecidos, Adolescentes detenidos-desaparecidos, Conscriptos detenidos-desaparecidos y Muertos por la represión) donde están documentados diversos aspectos del sistema aplicado por el Gobierno de las Fuerzas Armadas». Centro de Estudios Legales y Sociales, Autoanmistía, Legalizar la impunidad, 1982, Colección de Informes Jurídicos en pdf.

2793 . La convocan el conjunto de organizaciones que se reconocen parte de un Movimiento por los Derechos Humanos en la Argentina: Abuelas de Plaza de Mayo, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, Madres de Plaza de Mayo, el Centro de Estudios Legales y Sociales, la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y el Servicio Paz y Justicia para América Latina.

2794 . Cf. AAPDH, Dossier de artículos sobre la Marcha por la vida y la vigencia integral de los derechos humanos en la Argentina, B1.40_0, 1982.

2795 . Cf. ibíd.

2796 . Ripa Alsina, «Jorge Novak, obispo de Quilmes», Liberti, *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , pp. 177-178.

2797 . Cf. capítulo 23 en el Tomo II.

2798 . Si bien no hemos abordado de modo particular la vida y ministerio pastoral de Miguel Hesayne, obispo de Viedma desde 1975, es reconocida su actuación personal y pastoral en estos años, en los que formó con los obispos Novak y De Nevares una especie de equipo de trabajo, sea por las consultas y los apoyos mutuos, por los encuentros y entrevistas personales para el acompañamiento del ministerio de cada uno, por la cercanía espiritual y de pensamiento. El obispo Miguel Hesayne no formó parte explícita de alguno de los organismos de derechos humanos, pero mantuvo una comunicación y apoyo permanente a sus proclamas y mensajes, así como la apertura del obispado a las organizaciones que se acercaron. Por ello recomendamos la consulta de la entrevista editada en este libro, capítulo 12, p. 729.

2799 . Jaime de Nevares, «Los profetas del silencio. Panel junto a Adolfo Pérez Esquivel y Madres de Plaza de Mayo en la Catedral de la Diócesis de Neuquén, 30 de noviembre de 1982», en Jaime de Nevares, *La verdad nos hará libres* , p. 126. Esta línea de interpretación del Documento Camino de Reconciliación de la Conferencia Episcopal Argentina fue sostenida y ampliada públicamente por De Nevares en numerosas oportunidades. En el contexto de un Panel convocado por el CELS como preparación a la Marcha por la vida, fue categórico en las condiciones posibles para una reconciliación: «Porque la Comisión Permanente no puede y no quiere contradecir las afirmaciones contenidas en el documento de la Asamblea General del Episcopado "Iglesia y Comunidad Nacional". Toda afirmación sobre el tema debe referirse a ese contexto: en los nº 35 al 37 del documento establecemos como una exigencia para la paz y la reconciliación, que el gobierno dé una exhaustiva explicación sobre las violaciones cometidas. No se habla expresamente de sanciones, pero sí se repite muchas veces que no habrá reconciliación sino en la verdad y en la justicia. Esos son los principios generales que han de regir, sin perjuicio de la posibilidad de perdonar, que con tanta admiración escucho de labios de quienes han sido liberados después de haber sido torturados y habiendo pasado algunos de los años más importantes de su vida detenidos sin causa ni proceso. Y es esta una expresión de la fortaleza humana, diría yo sobrehumana, de todos estos espíritus realmente fuertes, que en su fortaleza han sabido perdonar. Ese es el tipo de perdón que puede admitirse, pero nunca admitiremos que quienes han cometido esos crímenes de lesa humanidad puedan ser amnistiados. No me refiero solo a que sean autoamnistiados: no deben ser amnistiados. Si no hay una sanción, la república no renacería a una vida moralmente sana, institucionalmente fuerte. Quien pretenda cubrir estos crímenes con un manto de olvido, estaría agregando un crimen más». Centro de Estudios Legales y Sociales, «Autoanmistía, Legalizar la impunidad», 1982.

2800 . Jaime de Nevares y Presbiterio de Neuquén, «Reflexiones acerca del documento de la Junta Militar», ed. por De Nevares, *La verdad nos hará libres* , p. 128.

2801 . Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Declaración pública del MEDH», Informedh 15, abril de 1983, en Blatezky, *Documentos fundacionales* …, p. 74.

2802 . Nos referimos a la ley 22.924, Ley de Pacificación Nacional promulgada el 22 de septiembre de 1983, conocida o denominada públicamente como Ley de Autoamnistía. Los representantes de las FFAA que conformaron el gobierno del llamado

Proceso de Reorganización Nacional, anticipándose a la posibilidad de ser enjuiciados por el gobierno democrático surgido de las elecciones convocadas para ese mismo año, eligieron como camino legal de impunidad dictar una amnistía sobre sí mismos.

2803 . Jaime de Nevares y Presbiterio de Neuquén, «Comunicado ante la Ley de Pacificación, 23/9/1983», en J. de Nevares, *La verdad nos hará libres* , p. 129.

2804 . Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, «Ante el Documento Final de la Junta Militar sobre acciones y consecuencias de la lucha antisubversiva», *Informedh* , nº 16, mayo de 1983, en Blatezky, *Documentos fundacionales* ..., pp. 77-78.

2805 . Cf. ACEA, Asamblea Plenaria 49ª reunión, noviembre de 1984, 5ª sesión. El testimonio del obispo Miguel Hesayne acompaña con claridad esta circunstancia: «Nos mataban con el silencio. A De Nevares. Recuerdo la primera Conferencia Episcopal después que fue De Nevares a la Conadep. Todos teníamos que haberlo apoyado. ¡Qué más que a un obispo! Jaime de Nevares no tuvo una pregunta en la Asamblea: qué pasaba con la Conadep. Ah no, la oveja negra. Un silencio. Sí, yo sé, sufrió mucho también ese silencio, pero yo lo iba a consolar, en el recreo iba a su cuarto a hablar». Cf. capítulo 12 en este volumen, pp. 746 y ss.

2806 . Cf. capítulo 14 en este volumen, pp. 832 y ss.

2807 . Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda, Washinton Uranga y Oscar Campana.

2808 . Ibíd., en este momento Uranga.

2809 . Enzo Giustozzi, «Qué es la APDH», *Revista de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* , 1995 AAPDH AR 3008.33

2810 . Ripaldi, entrevista conjunta a Roberto Borda, Washinton Uranga y Oscar Campana, en este momento Borda.

2811 . Ripaldi, entrevista a Gabriela Fernández Meijide.

2812 . Pochat, «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos».

2813 . Oscar Antonio Campana (Buenos Aires, 1961), teólogo laico y escritor. Fue director de la revista *Vida Pastoral* (San Pablo), rector del Instituto Superior de Estudios Teológicos Buen Pastor

(Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires).

2814 . Ripaldi, entrevista a Oscar Campana.

2815 . Para esta perspectiva abierta remitimos a diversos artículos que desarrollan una comprensión amplia y diversa sobre estos caminos de socialidad, de participación y compromiso: Susana Taurozzi, «Organizaciones de derechos humanos y militancia religiosa durante el Proceso de Reorganización Nacional» en III Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur, V Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina, Buenos Aires, 2013; Martín Obregón, «La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)», en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* . http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php; Claudia Touris, «Sociabilidades Católicas Post-Conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)», en *Assagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* . *Rio de Janeiro* , nº 2/3, 2010, pp. 130-158.

2816 . Se trata de la organización Frykirken Hâlper, de las Iglesias Libres de Suecia. Luego tomó el nombre de Diakonía.

2817 . Cuando era obispo don Jaime de Nevares, él personalmente adhirió al MEDH, pero la Diócesis de Neuquén se integró como tal —es decir como miembro pleno— cuando fue titular el obispo Marcelo Melani.

2818 . Uno de los tres copresidentes del MEDH durante varios años, junto al obispo Jorge Novak y el pastor de la Iglesia Reformada Juan van der Velde.

2819 . Yo colaboré con los desplazamientos de los visitantes y, en ese contexto, fui testigo directo de las manifestaciones del obispo en esa entrevista, llevada a cabo en su despacho.

2820 . Patricio (Patrick) Rice fue sacerdote irlandés de la congregación del Verbo Divino. Vino desde su país a la Argentina, donde se integró a la Fraternidad de Hermanos del Evangelio (Charles de Foucauld), de la que fue responsable. En 1976 fue detenido y, por intervención de la Embajada de Irlanda, legalizado y —después de algunos meses de prisión— expulsado del país. En el exterior fue un activo testigo sobre la situación de los derechos humanos en la Argentina. Fundó junto a otras personas la Federación de Familiares de Personas Desaparecidas en América Latina (Fedefam), con sede

central en Caracas y de la que fue primer secretario general. Contrajo matrimonio con Fátima Cabrera, con quien tuvo tres hijos. Falleció el 8 de julio de 2010.

Glosarios

Se presentan a continuación dos glosarios: uno histórico-político-jurídico y otro histórico-eclesial-canónico en los que se brinda al lector definiciones de palabras o expresiones de aparición frecuente a lo largo de esta obra dedicada al período de la historia argentina entre 1966-1983. Su conceptualización y contextualización debe entenderse, por tanto, en vinculación con ella y con la única finalidad de facilitar su compresión. (2821)

Glosario histórico-político-jurídico

Abuelas de Plaza de Mayo: asociación en favor de los derechos humanos cuya finalidad principal es localizar y devolver su identidad a los bebés nacidos en cautiverio o a los niños desaparecidos —hoy adultos— y apropiados ilegal y clandestinamente como consecuencia del terrorismo de Estado llevado adelante por un gobierno *de facto* (1976-1983), y conectarlos con su verdadera historia familiar. Asimismo, tiene por finalidad llevar adelante las acciones que lleven a juicio a los responsables de dichos crímenes y velar porque una situación similar no vuelva a ocurrir. Este organismo se fundó en 1977 a partir de las historias comunes de dolor de varias madres, cuyos hijos habían sido secuestrados y se encontraban desaparecidos con sus propios hijos menores, o bien de aquellas madres cuyas hijas embarazadas habían dado a luz, y sus hijos habían sido apropiados, en la clandestinidad. De allí la denominación «abuelas», es decir, madres de hijos o hijas desaparecidos y abuelas de esos bebés o niños desaparecidos.

Centros clandestinos de detención (CCD): instalaciones secretas acondicionadas en dependencias del Estado empleadas por el gobierno *de facto* con el fin de mantener cautivos a grandes cantidades de detenidos ilegales para obtener información a través de interrogatorios y sometimiento a torturas físicas y psíquicas. Los CCD fueron lugares de violación de mujeres y hombres, detención ilegal y tortura de niños, ejecución de personas y nacimiento de niños de madres detenidas ilegalmente. Existieron CCD definitivos en estructuras más estables, y otros de infraestructura precaria y temporal destinados a funcionar como primer lugar de detención. (2822) En el fallo de la Cámara de Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal que juzgó y condenó a

los miembros de las Juntas Militares en 1985 (Fallos 309, I y II), se mencionan los CCD comprobados en esa causa. Entre otros, se hace referencia a CCD dependientes del Ejército dentro de unidades militares («La Perla», «La Ribera», Campo de Mayo) o fuera de ellas (Hospital Posadas, «El Banco»); dependientes de la Armada (ESMA, Base Naval de Mar del Plata); dependientes de la Fuerza Aérea («Mansión Seré» o «Atila»); dependientes de la Policía Federal («Olimpo», Coordinación Federal, Atlético); dependientes de Policías provinciales («COTI Martínez» en Buenos Aires y Jefatura de Policía en Tucumán), y dependientes de otras fuerzas de seguridad («La Cacha», del Servicio Penitenciario de la Provincia de Buenos Aires). Los CCD comenzaron a funcionar en 1975 —antes del golpe militar— y llegó a haber en 1976 algo más de 600 CCD extendidos en todo el territorio argentino, muchos de ellos temporales y precarios. Pocos meses después del golpe se calcula que existieron 364 CCD y a partir de 1977 se redujeron a 60, en 1978 a 45, en 1979 a 7 y en 1980 quedaban únicamente dos: La Esma y «El campito» (Campo de Mayo).

Conadep: sigla referida a la Comisión Nacional de Desaparición de Personas creada por el presidente constitucional Raúl Alfonsín el 15 de diciembre de 1983 con el objetivo de investigar los crímenes violatorios de los derechos humanos llevados adelante por el gobierno *de facto* (1976-1983). La Conadep recibió miles de testimonios y declaraciones y determinó la existencia de numerosos Centros Clandestinos de Detención. La Conadep estuvo formada por personas reconocidas y respetadas en la Argentina: Ernesto Sabato, Ricardo Colombres, René Favaloro, Hilario Fernández Long, Carlos Gattinoni, Gregorio Klimosvky, Marschal Meyer, Jaime de Nevares, Eduardo Rabossi, Magdalena Ruíz Guiñazú, Santiago Marcelino López, Hugo Diógenes Piucill, Horacio Hugo Huarte, Graciela Fernández Meijide, Daniel Salvador, Raúl Peneón, Alberto Mansur, Leopoldo Silgueira, Agustín Altamiranda. El informe final de la Conadep en forma adaptada fue publicado en el libro titulado *Nunca más* . Hubo filiales de la Conadep en algunas provincias para obtener información local.

Crímenes de lesa humanidad: según el estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional se consideran crímenes de lesa humanidad o contra la humanidad a aquellos delitos especialmente atroces y de carácter inhumano, que forman parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil para aplicar las políticas de un Estado o una organización. La ONU considera a los crímenes de lesa humanidad uno de los cuatro crímenes más aberrantes junto al genocidio, los crímenes de guerra y el crimen de agresión. Los crímenes de lesa humanidad son imprescriptibles y gozan de jurisdicción universal por lo cual cualquier Estado puede juzgar y

condenar penalmente a sus autores independientemente del lugar en donde hayan sido cometidos. Estos crímenes tampoco gozan del beneficio de la amnistía. Los crímenes cometidos por los integrantes del gobierno *de facto* y las fuerzas de seguridad a su mando entre 1976 y 1983 han sido considerados crímenes de lesa humanidad por la justicia nacional e internacional.

Derechos humanos: de acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas los derechos humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos y universales, sin distinción alguna de raza, sexo, nacionalidad, origen étnico, lengua, religión o cualquier otra condición. Entre los derechos humanos se incluyen el derecho a la vida y a la libertad; a no estar sometido ni a esclavitud ni a torturas; a la libertad de opinión y de expresión; a la educación y al trabajo, entre otros muchos. Estos derechos corresponden a todas las personas, sin discriminación alguna. De acuerdo con el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* nº 152: «*El movimiento hacia la identificación y la proclamación de los derechos del hombre es uno de los esfuerzos más relevantes para responder eficazmente a las exigencias imprescindibles de la dignidad humana* . La Iglesia ve en estos derechos la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura. El Magisterio de la Iglesia ha evaluado positivamente la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II definió "una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad"».

Desaparecidos: término aceptado de forma generalizada para referir a quienes fueron detenidos en forma clandestina e ilegal por las fuerzas armadas y de seguridad durante el gobierno *de facto* de 1976-1983 y asesinados por ellas sin proporcionar información sobre la suerte de sus restos, como parte de un plan sistemático de exterminio de personas por razones ideológicas. La Conadep pudo confirmar 7954 casos de desaparecidos. (2823) Las organizaciones en favor de los derechos humanos en Argentina estiman el número de personas desaparecidas durante ese período en 30.000.

Desaparición forzada de personas: método utilizado por el gobierno *de facto* (1976-1983) para eliminar personas. La modalidad consistía en secuestrar a las víctimas en sus domicilios, en la vía pública o en otras dependencias, y mantenerlas cautivas en un centro clandestino de detención donde se las sometía a torturas físicas y psíquicas extremas con el fin de obtener información. Luego se

procedía a un denominado «traslado» de la víctima, eufemismo utilizado para indicar que eran llevadas a algún lugar para su ejecución. La ejecución se realizaba sin un juicio previo y ocurría a través de diferentes modalidades, como por ejemplo en los denominados «vuelos de la muerte» que consistían en arrojar desde un avión de la fuerza aérea a las víctimas narcotizadas en el mar con la finalidad de que no pudieran encontrarse rastros de sus cuerpos. Deliberadamente no se proporcionaba información a sus familiares ni se reconocía la existencia de estos casos con el fin de no asumir responsabilidades y generar terror en la población. La mayoría de las víctimas «desaparecidas» no han sido encontradas hasta la actualidad.

Detenido a disposición del Poder Ejecutivo: detención dispuesta por el Poder Ejecutivo Nacional —no por el Judicial— de una persona en base a la presunción de su disidencia con el gobierno *de facto* por el Estado argentino (1976-1983) en virtud de las facultades dimanadas del estado de sitio. Este uso comenzó durante el gobierno de Isabel Perón y fue prolongado en el siguiente gobierno militar. Con respecto a las detenciones dispuestas por el Poder Ejecutivo, cabe añadir que solo por excepción fueron revisadas judicialmente ponderando las circunstancias particulares de cada detención. La Corte Suprema de Justicia lo hizo en los casos «Timerman» (1978 y 1979) y «Moya» (1980).

Detenidos ilegales: reciben este nombre los detenidos por fuera del marco de la ley por fuerzas policiales o militares de un Estado sin orden judicial y en violación a las garantías constitucionales del proceso penal, entendidas como el conjunto de principios, derechos y libertades fundamentales reconocidos por la Constitución y por los tratados internacionales, para dar al imputado un marco de seguridad jurídica. En el período 1976-1983 el término es aplicable ante todo a los miles de casos de personas detenidas sin orden de juez ni decreto del Poder Ejecutivo, la mayor parte de las cuales luego resultaron desaparecidas.

Dictadura: régimen político que supone la concentración total del poder del Estado en una persona e implica ausencia de límites institucionales. En el caso de las dictaduras militares argentinas de la segunda mitad del siglo XX (1966-1973 y 1976-1983), la concentración del poder total estaba en manos de una Junta Militar formada por los tres comandantes de las fuerzas armadas y en la que uno ocupaba el cargo de presidente. Ellos ejercían poder o control sobre los otros poderes de la República. Sinónimos utilizados: gobierno militar, régimen militar, gobierno de facto, régimen de facto o autodenominaciones como Revolución Argentina o Proceso de

Reorganización Nacional.

Guerra: lucha armada prolongada entre dos o más naciones o entre dos o más bandos de una misma nación durante la cual se producen batallas de distinta índole. Según las partes intervinientes, la guerra puede ser entre naciones o entre sectores dentro de cada nación (p. e. guerra civil). Según las causas, puede ser económica, social, religiosa, política, etc. Según el fin, puede buscar el sometimiento, la destrucción o la expulsión del enemigo. Según los medios, puede utilizar la fuerza militar, pero también medios económicos, tecnológicos, psicológicos, entre otros. Según sus modalidades, puede ser convencional o no convencional (p. e. guerra nuclear, guerra fría, guerra de guerrillas). Durante el gobierno *de facto* (1976-1983) existieron acepciones ambivalentes con relación a la palabra guerra. Las organizaciones armadas hablaron de guerra revolucionaria y guerra de guerrillas. Las fuerzas armadas y de seguridad y sectores que defendían su metodología fueron inicialmente renuentes al empleo del término guerra, para no reconocer la condición de beligerante a las organizaciones armadas o impedir que se exigiera el acatamiento a las reglas internacionales que la regulan (p. e. relativas al trato de prisioneros); pero terminaron por hablar de «guerra sucia» como justificación de su accionar.

Guerra sucia: conjunto de acciones ilegales, coactivas, violentas y violatorias de los derechos humanos llevadas adelante por un Estado en contra de un grupo determinado de personas —violentas o no— con el fin de eliminarlas o de hacerlas cesar en sus intenciones.

Gobierno de facto: un gobierno se denomina *de iure* (de derecho), cuando quienes desempeñan los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial son designados con los procedimientos legales que prevé la Constitución Nacional. Cuando el acceso a tales cargos tiene lugar al margen o en violación a dichos procedimientos legales, el gobierno puede considerarse *de facto* (de hecho), sea que el cambio se produzca por una revolución o un golpe de Estado. En la Argentina suelen calificarse como gobiernos *de facto* los surgidos de los movimientos de 1930, 1943, 1955, 1962 (controvertido), 1966 y 1976. En todos ellos se asumieron las funciones del Poder Ejecutivo y del Poder Legislativo, no así las propias del Poder Judicial, aunque en general fueron reemplazados los integrantes de la Corte y en el último caso el resto de los jueces puestos en comisión. Por derivación, las autoridades de un gobierno *de facto* también se denominan de la misma forma como, por ejemplo: presidente *de facto*

Habeas corpus: garantía constitucional destinada a brindar

protección judicial a toda persona que es privada de su libertad física o que la tiene restringida o amenazada ilegalmente. El *habeas corpus* también procede durante el estado de sitio. Con el gobierno *de facto* de 1976-1983, vigente el estado de sitio —declarado bajo el gobierno constitucional anterior—, la efectividad del *habeas corpus* se vio seriamente limitada. Cuando la detención fue reconocida por el Poder Ejecutivo y el *habeas corpus* fue admitido en primera instancia, el decreto 642/76, ratificado por la ley 21.312, permitió dilatar el cumplimiento de la sentencia hasta que se agotaran todas las instancias judiciales y, de hecho, la Corte Suprema de Justicia de la Nación solo acogió la acción de *habeas corpus* en los ya mencionados casos «Timerman» y «Moya», y en algunos más a partir de 1982. Pero, sobre todo, dicha limitación tuvo su causa en la sistemática respuesta negativa del Poder Ejecutivo a los pedidos de informes efectuados por los jueces sobre la detención de personas que en su inmensa mayoría resultaron desaparecidas.

Madres de Plaza de Mayo: asociación en favor de los derechos humanos cuya finalidad principal es localizar a sus hijos desaparecidos como consecuencia del terrorismo de Estado llevado adelante por un gobierno *de facto* (1976-1983) y, por derivación, en favor de los derechos de cualquier otra persona desaparecida. Asimismo, tiene por finalidad promover las acciones que lleven a juicio a los responsables de dichos crímenes y velar porque una situación similar no vuelva a ocurrir. Las Madres de Plaza de Mayo comenzaron a reunirse el sábado 30 de abril de 1977 en la Plaza de Mayo frente a la Casa de Gobierno del presidente de la República Argentina para reclamar con sus característicos pañuelos blancos por sus hijos desaparecidos.

Niños nacidos en cautiverio y apropiados: es la denominación dada a los bebés y niños desaparecidos como consecuencia del terrorismo de Estado, acción que fue llevada adelante por el gobierno *de facto* argentino (1976-1983) y que consistió en el secuestro, desaparición y ocultamiento de la identidad de los niños nacidos de las madres detenidas ilegalmente en los Centros Clandestinos de Detención, en partos clandestinos y en condiciones violatorias de los derechos humanos, con el fin de introducirlos en un sistema de adopción ilegal. Este mecanismo forzó la desaparición de unos 500 bebés recién nacidos cuya identidad fue también sustraída. La finalidad de la organización en favor de los derechos humanos Abuelas de Plaza de Mayo es impulsar la búsqueda y recuperación de esos niños —hoy adultos— para devolverles su respectiva identidad y conectarlos con su verdadera historia familiar.

Proceso de Reorganización Nacional: autodenominación del

gobierno *de facto* surgido el 24 de marzo de 1976 y extendido hasta el 10 de diciembre de 1983. En esa fecha inicial los comandantes en jefes de las Fuerzas Armadas suscribieron el Acta para el Proceso de Reorganización Nacional y días después se publicó el Estatuto para el Proceso de Reorganización Nacional. En la primera se consignan las siguientes decisiones: 1) hacerse cargo del gobierno de la República; 2) declarar caducos los mandatos del presidente de la Nación, gobernadores y vicegobernadores; 3) disolver el Congreso de la Nación y las legislaturas provinciales; 4) remover a los miembros de la Corte Suprema de Justicia; 4) suspender la actividad política y gremial. A su vez, el Estatuto estableció que la Junta Militar, integrada por los comandantes generales de las tres Fuerzas Armadas, era el órgano supremo de la Nación, con las facultades que se precisan, entre ellas la de designar y remover al presidente de la Nación. Esta designación recayó sucesivamente en los generales Videla, Viola, Galtieri y Bignone.

Revolución Argentina: autodenominación del gobierno *de facto* surgido el 28 de junio de 1966. En esa misma fecha los comandantes en jefe de las tres Fuerzas Armadas suscribieron el «Acta de la Revolución Argentina», resolviendo: 1) constituir la Junta Revolucionaria integrada por dichos comandantes: 2) destituir al presidente, vicepresidente, gobernadores y vicegobernadores; 3) disolver el Congreso de la Nación y las Legislaturas provinciales; 4) separar de sus cargos a los miembros de la Corte Suprema de Justicia; 5) disolver todos los partidos políticos; 6) poner en vigencia el «Estatuto de la Revolución Argentina»; 7) fijar los objetivos políticos de la Revolución Argentina; 8) designar Presidente de la Nación al general Onganía, luego sustituido por los generales Levingston y Lanusse. Entregó el poder a un gobierno constitucional el 25 de mayo de 1973.

Subversión: en sentido amplio se entiende como la acción de un movimiento político revolucionario que intenta alterar de forma violenta la estabilidad política o social de un país. En la Argentina, el término fue empleado profusamente a partir de la década de 1970 con referencia a la actuación de las organizaciones guerrilleras, con sentido negativo, para descalificarlas política y éticamente. Se hablaba en general de «la subversión» y de los participantes en ella como «delincuentes subversivos». Y continuó usándose así muchos años. El gobierno *de facto* (1976-1983) denominó «lucha antisubversiva» a su plan de exterminio de la guerrilla y de cualquier persona sospechada fundada o infundadamente de vínculos con grupos de izquierda. En la ya mencionada sentencia de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional que condenó a los miembros de las Juntas

Militares, al describir la actuación de las organizaciones armadas en relación con el contexto en que se cometieron los delitos juzgados, se emplearon expresiones tales como «subversión terrorista», «bandas subversivas», «grupos subversivos». Por otra parte, el sentido negativo puede aplicarse a los golpes del estado que subvirtieron el orden constitucional. En cambio, la palabra subversión no parece haberse utilizado con significado positivo. Las propias organizaciones armadas y luego quienes fueron sus integrantes, defensores y simpatizantes, prefirieron autocalificarse como tales organizaciones armadas y a su actuación como «lucha armada», entre otras formas. Para evitar connotaciones marcadamente valorativas, descalificadoras o épicas, podría recurrirse a vocablos como «organizaciones armadas», «guerrilla», «ataques», «acciones», «operaciones».

Terrorismo: forma violenta de lucha política ejercida por un grupo de personas mediante la cual se persigue a través de actos criminales la toma del poder, la destrucción del orden establecido, o la creación de un clima de terror e inseguridad para intimidar a los adversarios o a la población en general en contra un determinado orden instituido.

Terrorismo de Estado: uso sistemático del aparato y de los recursos del Estado como política de Estado por parte de las autoridades legítimas o ilegítimas de un gobierno para someter a una población determinada a través de actos violatorios de los derechos humanos en orden a generar terror para lograr determinados fines propuestos. En la Argentina, el gobierno *de facto* 1976-1983 ejerció el terrorismo de Estado a través de diferentes modalidades criminales, entre las cuales el método de desaparición forzada de personas fue el más utilizado. También se ejerció el terrorismo de Estado a través de secuestros, apropiación de bebés recién nacidos de mujeres detenidas ilegalmente, acondicionamiento de centros clandestinos de detención, asesinatos fraguados como «fuga de presos», detenciones ilegales, prolongación indeterminada de juicios, torturas físicas y morales a los detenidos, sentencias de muerte a personas sin causas judiciales comprobadas, desinformación a los familiares de las víctimas, robo y apropiación de bienes materiales, control y censura de los medios de comunicación social y de otras expresiones culturales, allanamientos a domicilios sin orden judicial, uso de los servicios de inteligencia para persecución política, etc. Estas violaciones fueron consideradas como crímenes de lesa humanidad por diferentes tribunales nacionales e internacionales. El gobierno *de facto* puso en suspenso las garantías constitucionales que resguardan los derechos humanos y de este modo las acciones derivadas de la suspensión de garantías se constituyeron en delitos de lesa humanidad.

Ángelus del Santo Padre: tradicional oración que reza el Papa —obispo de Roma y Sucesor de San Pedro— todos los domingos desde la ventana del Palacio Apostólico Vaticano que se asoma sobre la Plaza de San Pedro. Luego de un breve mensaje espiritual puede referirse a temas que preocupan a la Santa Sede. Incluye saludos a los peregrinos y/o presentes espontáneos en dicha plaza. La oración del Ángelus recuerda el momento de la Encarnación y Anunciación, cuando el ángel Gabriel le dijo a la Virgen María que iba a ser la madre de Jesús. Desde los orígenes del cristianismo es costumbre recordar este instante en la vida de María. El papa San Juan XXIII comenzó a rezarlo en la Plaza de San Pedro los domingos y días festivos antes de cada bendición. Así comenzó la tradición del rezo del Ángelus entre los pontífices, costumbre que continúa hasta hoy.

Archivo eclesiástico: recopilación ordenada y sistemática de actas y documentos cuya conservación es considerada de interés público o privado. Un archivo es eclesiástico cuando la persona jurídica titular de ese archivo también lo es, por ejemplo, Archivo Vaticano, Archivo Diocesano, Archivo de la Conferencia Episcopal, Archivo de una Congregación Religiosa, etc. Si la persona titular es pública, será un archivo eclesiástico público. Si es una persona jurídica privada, será un archivo eclesiástico privado. Atendiendo a la fecha de los documentos archivados, los archivos eclesiásticos se denominan corrientes si reúnen las actas y documentos de los últimos años, e históricos si conservan documentos históricos a partir de una fecha determinada.

Arquidiócesis: la arquidiócesis es una diócesis, es decir, una determinada circunscripción de la Iglesia católica, en general, territorial, bajo la jurisdicción de un obispo, en este caso arzobispo, y que posee similar funcionamiento y estructura interna.

Arzobispo: obispo que ejerce su jurisdicción sobre una arquidiócesis. Tiene además una cierta jurisdicción sobre las diócesis sufragáneas que, junto con su arquidiócesis, forman una provincia eclesiástica. Por esta particular relación entre el arzobispo y los obispos de las diócesis sufragáneas, estos arzobispos reciben además el título de «metropolitano» que manifiesta un especial vínculo con la diócesis de Roma y litúrgicamente se expresa a través del uso del palio. También pueden tener el grado de arzobispos otros obispos en la Iglesia que, en general por sus funciones en la Santa Sede, reciben este rango, por ejemplos, nuncios apostólicos, secretarios de dicasterios, etc.

Asamblea Plenaria de la CEA: órgano primario y principal de la Conferencia Episcopal Argentina. Es un órgano colegiado integrado por todos los obispos argentinos. Pueden participar, aunque solo con voz: los obispos eméritos y titulares que residen en la Argentina y que no tengan un oficio eclesiástico; los obispos electos y los ordenados, aunque no hayan tomado posesión de su oficio; y el Nuncio Apostólico. La reunión de la Asamblea Plenaria se realiza ordinariamente dos veces al año.

Capellán: sacerdote a quien se encomienda establemente, al menos en parte, la atención pastoral de alguna comunidad o grupo de fieles, a la que se denomina capellanía, para que la ejerza de acuerdo con el derecho universal y particular.

Capellán militar: sacerdote a quien se encomienda establemente la atención pastoral de alguna sección de las fuerzas armadas y que depende del Vicariato Castrense.

Cardenal: es un título honorífico que el Santo Padre otorga normalmente a obispos, por el cual los incorpora al Colegio Cardenalicio. En general —aunque no únicamente— el Papa crea cardenales a los arzobispos de ciertas sedes de gran relevancia o bien a los prefectos de los dicasterios de la curia romana. Los cardenales menores de 80 años eligen al nuevo Papa de entre los mismos miembros de ese colegio en la ceremonia conocida como «conclave». Asimismo, los cardenales asisten al Romano Pontífice tanto colegialmente, cuando son convocados para tratar juntos cuestiones de más importancia, como personalmente, mediante los distintos oficios que desempeñan, ayudando al Papa, sobre todo, en el gobierno cotidiano de la Iglesia universal. El cardenalato es la más alta dignidad dentro de la Iglesia. El tratamiento de cortesía para los cardenales es «Eminencia».

Colegialidad episcopal : la Iglesia es la comunidad del Pueblo de Dios unida en Cristo, animada por su Espíritu y conducida por los obispos, que deben reflejar el corazón del Buen Pastor. El Episcopado es la comunidad de todos los obispos, caracterizada por su fundamento apostólico, su raíz sacramental y su comunión colegial. La Iglesia fue constituida por Jesús sobre el fundamento de los Apóstoles, un grupo estable al frente del cual puso a Pedro. Los obispos son sucesores de los apóstoles en comunión colegial y jerárquica entre sí y con el Papa, obispo de la sede de san Pedro. Reciben la potestad de servir al Pueblo de Dios por la ordenación episcopal —grado mayor del sacramento del Orden— y no por una delegación de jurisdicción del Papa. Forman un único cuerpo o grupo, al que se le llama colegio.

La colegialidad es el vínculo que los une y se manifiesta tanto en el afecto mutuo como en la acción común. Hay realizaciones plenas de la colegialidad, como se da en un Concilio Ecuménico que reúne a todos los obispos, o realizaciones parciales que reúnen a obispos de un país o una región, como las Conferencia Episcopales.

Comisión Ejecutiva de la CEA: órgano colegiado de la CEA formado por el presidente, los dos vicepresidentes y el secretario de la CEA; que ejerce la conducción ordinaria de la Conferencia Episcopal y, por lo tanto, determina el orden del día de las reuniones de la Comisión Permanente; completa, cuando sea necesario, el temario de la Asamblea Plenaria, y en los períodos entre las asambleas, y ante la imposibilidad práctica de reunir a la Comisión Permanente, resuelve asuntos imprevistos, graves y urgentes y, eventualmente, publica comunicados; revisa o aprueba los estatutos de las asociaciones privadas y públicas de fieles, y nombra o confirma al responsable de ellas. Dura tres años en sus funciones y pueden ser reelegidos por un período más.

Comisión Permanente de la CEA: órgano colegiado de la CEA compuesto por algunos obispos argentinos: el presidente, los dos vicepresidentes y el secretario general de la CEA, los presidentes de las Comisiones Episcopales que señala el Estatuto de la CEA; un obispo diocesano elegido por cada una de las regiones pastorales que no sea miembro de la Comisión permanente por otro título, y el presidente del Consejo de Asuntos Económicos. Se reúne al menos tres veces al año.

Concilio Vaticano II: asamblea de todos los obispos católicos del mundo reunida en la basílica de San Pedro, dentro del Estado Vaticano, entre 1962 y 1965, a partir de la convocación del papa San Juan XXIII para tratar cuestiones actuales de la Iglesia católica y emitir documentos de valor universal para sus miembros e instituciones. Es el último Concilio Ecuménico —es decir, general o universal— celebrado en la historia de la Iglesia católica. Se caracterizó por una renovación profunda de la vida y misión de la Iglesia y del acercamiento novedoso a los problemas del mundo contemporáneo.

Conferencia Argentina de los Religiosos y Religiosas (CONFAR): organismo de derecho pontificio, y miembro de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). A su vez es una entidad de bien público sin fines de lucro, creada en 1996. Su fin es animar y promover, dentro del ámbito del país, la vida religiosa inserta en la misión eclesial, en espíritu de comunión, búsqueda y

participación fraterna y constante. Procura el mutuo conocimiento y la comunión entre todos los Institutos Religiosos y las Sociedades de Vida Apostólica; crea el espacio para compartir las experiencias de vida, tratar los asuntos comunes, y estudiar posibles soluciones a las necesidades relacionadas con la vida religiosa. También profundiza y hace conocer, mediante la investigación y la reflexión teológica, la naturaleza de la vida religiosa y su misión en la Iglesia, en conformidad con el Magisterio. Antes de 1996 existían con similares objetivos la Conferencia Argentina de Religiosos (CAR) y la Conferencia de Religiosas (CONFER). La primera nucleaba a la vida religiosa masculina y la segunda a la femenina.

Conferencia Episcopal Argentina (CEA): institución colegiada que congrega de manera permanente a los obispos de la República Argentina que, en comunión con el Romano Pontífice, ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales al servicio del Pueblo de Dios. Pertenecen a la CEA todos los obispos diocesanos (con gobierno de diócesis o arquidiócesis) y quienes se les equiparan en derecho, aunque no sean obispos (administradores apostólicos o diocesanos); los obispos coadjutores, los obispos auxiliares, los obispos de iglesias católicas orientales que tienen sede en Argentina; y los obispos titulares (tienen título episcopal pero no gobierno de diócesis) que, por designación de la Santa Sede o por elección de la CEA, tienen un oficio eclesiástico en el país.

Conferencias Generales del Episcopado de América Latina y El Caribe : asambleas colegiadas formadas por obispos delegados por sus Conferencias Episcopales y otros miembros designados para ayudar a que las iglesias particulares (diócesis) caminen juntas y renovar la evangelización de los pueblos. Han ido gestando un camino colegial común y un estilo pastoral latinoamericano. La primera se realizó en Río de Janeiro en 1955. Las otras cuatro se hicieron después y para implementar las orientaciones del Concilio Vaticano II y de los papas posconciliares en distintos contextos históricos. Se suelen llamar por el nombre de la ciudad en la que se realizaron: Medellín, Colombia, 1968; Puebla de los Ángeles, México, 1979; Santo Domingo, República Dominicana, 1992; la quinta fue realizada en el santuario de Aparecida, en Brasil, 2007. Son organizadas por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), pero no son conferencias del CELAM, sino del Episcopado. Su celebración y sus documentos finales son aprobados por el Papa.

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica: con la Constitución *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto 1967 del papa San Pablo VI, a la

anterior Congregación de Religiosos la denominó *Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares* . La Constitución Apostólica *Pastor Bonus* del 28 de junio de 1988, de San Juan Pablo II, cambió el título en *Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, CIVCSVA* . Esta se ocupa de todo lo que se refiere a los Institutos de vida consagrada (órdenes y congregaciones religiosas, masculinas o femeninas, institutos seculares), y a las Sociedades de vida apostólica en cuanto a régimen, disciplina, estudios, bienes, derechos, privilegios. Es también competente para lo que concierne a la vida eremita, las vírgenes consagradas y las relativas asociaciones y las nuevas formas de vida consagrada.

Congregación religiosa: comunidad de fieles cristianos que se han consagrado a Dios voluntariamente a través de los tres votos religiosos: pobreza, castidad y obediencia, de acuerdo con un determinado carisma inspirado por su fundador/a, que comparten una vida común, pautas de vida y fines. El gobierno de cada una se organiza a través de una estructura comunitaria, jerárquica y centralizada, distinta en cada tradición, y puede tener una distribución territorial variable en un mismo país o en todo el mundo. Las congregaciones religiosas pueden ser femeninas o masculinas. Normalmente se denomina «hermana» a la mujer consagrada en una determinada congregación religiosa y más coloquialmente «monja». Los hombres que forman parte de una Congregación Religiosa masculina pueden ser sacerdotes, si han recibido el orden sagrado, o bien hermanos, si no lo han recibido. Los miembros de Congregaciones Religiosas de vida contemplativa o clausura también se denominan «monjes» y «monjas».

Consagradas/os: fieles cristianos, es decir bautizados, que por la profesión de los consejos evangélicos (obediencia, pobreza y castidad), mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios según la manera peculiar que les es propia y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM): organismo episcopal de comunión, colaboración y servicio en favor de la Iglesia católica en América Latina y El Caribe, en comunión con el obispo de Roma. Fue creado por Pío XII en 1955 a pedido de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro. Como organismo de ayuda, animación y coordinación de la reflexión y la acción pastoral de los Episcopados nacionales y las iglesias locales presta servicios de contacto, formación e investigación a las 22 Conferencias Episcopales que hay desde México al Cabo de Hornos, incluyendo el Caribe y las Antillas. No posee un poder de

jurisdicción sobre el resto de las Conferencias Episcopales o sobre las diócesis de un país.

Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia: organismo de la Santa Sede estrechamente vinculado a la Secretaría de Estado, aunque diferente a esta, que funcionó desde 1967 hasta 1988, desde la reforma de la Curia Vaticana luego del Concilio Vaticano II hasta la promulgación de la Constitución Pastor Bonus que modificaba el funcionamiento de la Secretaría de Estado. Su competencia era tratar con los gobiernos civiles, interesarse en los asuntos que el Papa pusiera a su consideración, en especial los que tenían algún nexo con las leyes civiles. Asimismo, se ocupaba de fomentar las relaciones diplomáticas con las naciones, trataba los problemas relacionados con las Nunciaturas y otras Representaciones Pontificias, y actuaba de común acuerdo con la Secretaría de Estado siempre que la temática fuera también su competencia. El cardenal Secretario de Estado era su prefecto y estaba ayudado por un secretario y un subsecretario. Desde 1988 sus funciones fueron absorbidas por la Sección de las relaciones con los estados de la Secretaría de Estado.

Consejo Pontificio Justicia y Paz: órgano de la Santa Sede cuya finalidad es promover la justicia y la paz en el mundo según el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia, instituido por San Pablo VI en 1967. Profundiza esta última en orden a su difusión y aplicación, especialmente en lo que se refiere a las relaciones entre los estados y al mundo del trabajo. Recoge informaciones y resultados de encuestas sobre la justicia y la paz, el desarrollo de los pueblos y las violaciones de los derechos humanos. Los evalúa y, según los casos, comunica a las asambleas de obispos que corresponden las conclusiones obtenidas. Fomenta las relaciones con las asociaciones católicas internacionales y con otras instituciones existentes, incluso fuera de la Iglesia católica, que trabajen sinceramente por alcanzar los bienes de la justicia y de la paz en el mundo. Durante el período 1966-1983 se llamaba Pontifica Comisión «Iustitia et Pax». En 2018 ese organismo quedó integrado en el Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral creado por el papa Francisco.

Consistorio: reunión de los cardenales convocados y presididos por el Papa. Existen consistorios ordinarios y extraordinarios. Al ordinario se convoca, al menos, a los cardenales presentes en Roma para consultarlos sobre algunas cuestiones graves o para actos de máxima solemnidad. Al consistorio extraordinario, que se celebra cuando lo aconsejan especiales necesidades de la Iglesia o la gravedad de los asuntos que han de tratarse, se convoca a todos los cardenales. Solo el consistorio ordinario en ciertas solemnidades puede ser

público, es decir, cuando además de los cardenales son admitidos prelados, representantes diplomáticos de las sociedades civiles y otros invitados al acto.

Diácono: aquel fiel bautizado varón que ha recibido el sacramento del orden grado en su primer grado o diaconado. Puede ser casado. Se distingue del presbítero y del obispo.

Dicasterio: concepto genérico utilizado para referirse a diversos organismos de la Santa Sede o de la Curia romana que ayudan al Papa en el ejercicio de su ministerio al servicio de la Iglesia universal y las iglesias locales. Al frente de cada dicasterio se encuentra un cardenal prefecto o un arzobispo presidente, asistidos de un secretario, con la colaboración de oficiales y algunos consultores. Los dicasterios ejercen —según los casos— las funciones ejecutiva y judicial, y diversas tareas de promoción y estudio. Su competencia se determina en función de la materia, a menos que se establezca expresamente otra cosa. Son dicasterios la Secretaría de Estado, las Congregaciones, los Tribunales, los Consejos y las oficinas vaticanas.

Diócesis: circunscripción, en general territorial, bajo el cuidado de un obispo —en comunión con el Romano Pontífice—, con la cooperación del presbiterio de manera que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular o local, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una santa, católica y apostólica.

Diócesis sufragáneas: diócesis que se agrupan alrededor de una arquidiócesis, ya que en el derecho antiguo los obispos de dichas diócesis sufragaban (elegían) al arzobispo. Sobre dichas diócesis el arzobispo posee algunas competencias de jurisdicción, pero cada uno de los obispos de esas diócesis sufragáneas ejerce una potestad de gobierno autónoma. El sentido primario de esta agrupación, denominada provincia eclesiástica y delimitada territorialmente, es promover una acción pastoral común en varias diócesis vecinas, según las circunstancias de las personas y de los lugares, y para que se fomenten de manera más adecuada las recíprocas relaciones entre los obispos diocesanos.

Documento de la CEA: texto emitido oficialmente por la CEA en el que expresa sus decisiones o instrucciones de carácter pastoral o disciplinar. Pueden emanar de los distintos organismos de la CEA: Asamblea Plenaria, Comisión Permanente, Comisión Ejecutiva o Comisiones/Consejos Episcopales, siempre dentro de sus competencias.

Iglesia católica: comunidad de fieles cristianos que, unidos en el Espíritu de Cristo, profesan la fe católica, celebran el culto a través de los sacramentos, y estructuran visiblemente la comunión en un ordenamiento jerárquico y colegial regido por los obispos, sucesores de los apóstoles, confirmados en la fe presididos en el amor por el obispo de Roma. El Papa, en nombre de Cristo, Buen Pastor, es el pastor de la Iglesia universal. Es la Iglesia cristiana más numerosa de bautizados en todo el mundo y, comparte la fe, el bautismo y la tradición común con las otras Iglesias cristianas. La misión de la Iglesia es anunciar el Evangelio y servir al crecimiento en todos los pueblos del Reino de Dios inaugurado por Jesucristo. La Iglesia de Cristo es el germen y el inicio visible de este Reino de salvación. Esta investigación se concentra en la vida de la Iglesia católica en la Argentina.

Laicas/os: son la mayoría de los miembros de la Iglesia o Pueblo de Dios que viven la fe en las condiciones normales de la vida

familiar, laboral y social. «Con el nombre de laicos —afirma el Concilio Vaticano II— se designan aquí todos los fieles cristianos a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia; es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el Bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos les corresponde».

Monseñor: título honorífico concedido por el Papa a determinados sacerdotes —por el que pertenecen a lo que se denomina como «familia pontificia»—, en virtud del reconocimiento de su labor pastoral o académica al servicio de la Iglesia. Este título honorífico no es sinónimo de obispo o arzobispo.

Nunciatura Apostólica: sede del representante pontificio ante un Estado soberano (embajada). Su función es informar, de modo estable y objetivo, a la Santa Sede sobre las condiciones de las comunidades a las que ha sido enviado; y en cuanto pueda tener un reflejo en la vida de la Iglesia y en el bien de los fieles. A su vez, tiene la tarea de ayudar, aconsejar y colaborar con las conferencias episcopales y con cada uno de los obispos del territorio que le ha sido confiado, respetando naturalmente el ejercicio de la jurisdicción que les es propia. También posee una función diplomática, cuyo objeto es promover y favorecer las relaciones entre la Santa Sede y el Estado ante el que ha sido acreditado. En la Argentina, el Nuncio Apostólico desempeña a la vez, de acuerdo con la convención de Viena, la función de decano del Cuerpo Diplomático.

Nuncio Apostólico: representante del Papa, en general obispo o arzobispo, ante las autoridades estatales, y a su vez, cumple con diversas funciones respecto a la Iglesia misma de ese territorio, entre ellas, fomentar el vínculo de unidad entre las Iglesias particulares (diócesis) y la Sede Apostólica.

Obispo: presbítero que recibió el sacramento del orden sacerdotal en el tercer grado (episcopal) y pertenece al Colegio o cuerpo Episcopal el cual, por institución divina, sucede al grupo de los Apóstoles de Jesús. Los obispos son constituidos como pastores en la Iglesia para ser maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y servidores o ministros que gobiernan pastoralmente una determinada comunidad. Tienen a su cuidado una diócesis o cumplen otra función de gobierno en la Iglesia.

Opción por los pobres: principio central de la misión pastoral y

el magisterio social de la Iglesia católica, formulado especialmente en la teología latinoamericana. Si bien la centralidad de los pobres se encuentra en el Evangelio y la Tradición de la Iglesia, la cercanía a los pobres se acentúa desde la Conferencia de Medellín en 1968 y la noción aparece explícitamente en el documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla de los Ángeles (México) en 1979.

Papa/Santo Padre/Sumo Pontífice/Romano Pontífice: obispo de la Iglesia de Roma, en quien permanece la función que el Señor Jesús encomendó singularmente a Pedro, primero entre los apóstoles, y que se trasmitió a sus sucesores. Es vínculo de unidad y comunión entre todos los fieles y todos los obispos, cabeza del colegio episcopal y pastor de la Iglesia universal. En virtud de su función tiene potestad ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal, en toda la Iglesia católica y en las todas las iglesias particulares, la cual puede siempre ejercer libremente.

Párroco: sacerdote a cargo de la parroquia que se le confía; ejerce la cura o cuidado pastoral de la comunidad que vive en ese territorio bajo la autoridad del obispo diocesano, en cuyo ministerio ha sido llamado a cooperar, cumpliendo las funciones de enseñar, santificar y conducir al pueblo cristiano. En tal ministerio puede ser ayudado por otros presbíteros o diáconos, o fieles laicos, conforme a la norma del derecho.

Parroquia: comunidad determinada de fieles constituida de modo estable en una porción del territorio de una diócesis o arquidiócesis, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como pastor propio. Corresponde exclusivamente al obispo diocesano erigir, suprimir o cambiar las parroquias.

Prefecto de Dicasterio: obispo o arzobispo que ejerce la función de más alto rango en el gobierno de un dicasterio de la Santa Sede. Para desempeñar esa función puede ser creado cardenal por el Papa. Si se hace una comparación con la legislación civil podríamos identificar al prefecto con un funcionario con grado de ministro secretario.

Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina: obispo elegido de entre los obispos argentinos en la Asamblea Plenaria para presidir la Asamblea y la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal. Representa a la misma y tiene un mandato de tres años renovable una sola vez. Su función, sin embargo, no le otorga poder

de jurisdicción sobre el resto de las diócesis del territorio y su autoridad en los asuntos comunes se ejerce de manera colegiada con el resto de los obispos.

Provicario castrense: obispo que asistía al Vicario Castrense en su función pastoral de asistencia religiosa a los miembros de las fuerzas armadas y de seguridad y a sus familias y en el gobierno del Vicariato Castrense. Hubo uno entre 1960 y 1982.

Pueblo de Dios: expresión bíblica utilizada para referirse a la Iglesia que resalta su comunión con Dios y su peregrinación en la historia. En la historia de la salvación, Dios eligió a Israel como su pueblo para que lo sirviera en santidad y diera testimonio ante los pueblos. A tal efecto, hizo una alianza, le dio a conocer su voluntad y lo instruyó gradualmente. Este pueblo era figura de la iglesia que, como Cuerpo de Cristo y por el don del Espíritu Santo, es el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. Este pueblo es universal, santo, histórico, profético, sacerdotal, servidor, y está socialmente estructurado como una comunidad visible. Lo componen todos los fieles cristianos bautizados.

Relaciones entre las autoridades en la Iglesia dentro del territorio de un Estado soberano y hacia el extranjero: las relaciones que se rigen por el denominado Derecho Público Eclesiástico. Se concretan en acuerdos, concordatos u otros documentos de derecho internacional que la Santa Sede suscribe con los Estados como comunidades políticas poseedoras de personería jurídica internacional.

Sacerdote/padre/cura/presbítero: aquel fiel bautizado varón que ha recibido el sacramento del orden sagrado en su segundo grado (presbiterado).

Santa Sede: es la sede del obispo de Roma quien por su autoridad está a la cabeza del gobierno central de la Iglesia Universal. La Santa Sede o Vaticano es un estado soberano y, como órgano de gobierno de la Iglesia católica, es sujeto de derecho internacional. Su autoridad máxima es el Papa, quien es ayudado en su función por diversos organismos o dicasterios. En sentido amplio, con el término Santa Sede —o bien Sede Apostólica— se denomina conjuntamente al Papa y a los dicasterios que le ayudan en su tarea de gobernar la Iglesia. Vaticano, curia vaticana o curia romana son sinónimos de Santa Sede.

Secretaría de Estado: dicasterio de la Santa Sede que colabora con el Sumo Pontífice en el ejercicio de su suprema misión de

gobierno. Consta de tres secciones: para los Asuntos Generales, para las Relaciones con los Estados y para el personal diplomático. La Secretaría está presidida por un cardenal que recibe el título de Secretario de Estado, quien es el primer colaborador del Papa en el gobierno de la Iglesia universal y máximo exponente de la actividad diplomática y política de la Santa Sede, representando, en circunstancias particulares, a la persona misma del Sumo Pontífice.

Secretario de Dicasterio: obispo o arzobispo, que asiste al cardenal prefecto que se encuentra al frente del dicasterio.

Secretario de la Conferencia Episcopal Argentina: en la actualidad es un obispo elegido de entre los obispos argentinos por la Asamblea Plenaria. Tiene la función de coordinación, comunicación e información de la Conferencia Episcopal Argentina. Es ayudado en su función por un subsecretario Ejecutivo. La Secretaría general está integrada por la Oficina General, la Tesorería, la Oficina de Prensa, la Oficina del Libro y la Oficina de Informática. Dura tres años en su cargo y puede ser reelegido por un período igual. Durante el período 1966-1983, el secretario de la CEA no era obispo, sino un presbítero con el título honorífico de monseñor.

Vicariato Castrense: antigua denominación del actual Obispado Castrense. Es una diócesis cuya jurisdicción no está circunscripta a un territorio sino a una comunidad determinada de personas: los miembros de las tres fuerzas armadas y de las tres fuerzas de seguridad: Gendarmería Nacional, Prefectura Naval Argentina y Policía de Seguridad Aeroportuaria. La jurisdicción del obispo castrense no es territorial, sino personal. Allí donde un fiel militar o de seguridad se encuentre, allí está la jurisdicción del prelado militar. Fue constituido por un acuerdo internacional entre la Santa Sede y la República Argentina en 1957. La sede de la curia del Obispado Castrense —también del anterior Vicariato Castrense— y su Iglesia Catedral *Stella Maris* se encuentran en la ciudad de Buenos Aires, en un predio que la Armada Argentina le cedió en 1958.

Vicario castrense: obispo que gobierna el Obispado Castrense, o el anterior Vicariato Castrense.

Visita *ad limina* : visita que los obispos de un mismo país hacen al Papa cada cinco años. Significa la obligación de los obispos, en tiempos determinados, de viajar a Roma, a «los umbrales de los Apóstoles» Pedro y Pablo, y de su presentación en persona ante el Papa. El propósito de la visita no es solo la peregrinación hacia las tumbas de los apóstoles, sino, y, sobre todo, mostrar la profunda

comunión que cada obispo mantiene con el sucesor de San Pedro, reconociendo su jurisdicción universal e informando sobre el estado de su diócesis, con la disposición de realizar un fecundo intercambio entre los responsables de las iglesias locales y el Papa y sus colaboradores.

2821 . En la confección de los glosarios contamos con la colaboración de Julio Ojea Quintana, Juan Carlos González, Federico Tavelli y Carlos M. Galli.

2822 . Cf. Informe de la Conadep. Emplazamiento de los CCD. Acceso 15 de enero de 2021, http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/78.html.

2823 . El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, en el «Listado de víctimas del accionar represivo ilegal del Estado argentino entre 1966 y 1983 (víctimas de desaparición forzada y de asesinato)», indica la cifra de 8632 personas. Acceso 21 de enero de 2021, http://datos.jus.gob.ar/dataset/d43fa140-f43f-4cc2-8491-b1d8bb899de4/archivo/c6b674bc-e178-41f3-81f5-0f10038e1688.

Siglas y abreviaturas

A: Documento de Aparecida del Episcopado Latinoamericano y Caribeño (2007).

AA: Decreto *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II (1965).

AAA (o Triple A): Alianza Anticomunista Argentina.

AAPDH: Archivo de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.

AAS: Acta Apostolicae Sedis (Santa Sede).

AAVV: Autores varios.

AC: Acción Católica.

ACA: Acción Católica Argentina.

ACEA: Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina.

aci: Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (religiosas).

ADN: Archivo de la Diócesis de Neuquén.

ADQ: Archivo Diocesano de Quilmes.

AES: Agrupación de Estudios Sociales.

AG: Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II (1965).

AGN: Archivo General de la Nación.

AICA: Agencia Informativa Católica Argentina.

AMA: Acción Misionera Argentina.

AMEDH: Archivo del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.

Ap: Libro del Apocalipsis.

APDH: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.

APE: Acción Popular Ecuménica.

APF: Asociación Padres de Familia.

APLyL: Agrupación Peronista Lealtad y Lucha.

apsm: Auxiliares Parroquiales de Santa María (religiosas).

ARP: Acción Revolucionaria Peronista.

ASA: Acción Sindical Argentina.

ASdE: Archivo de la Secretaría de Estado (Santa Sede).

BA: Buenos Aires (capital de Argentina).

BCRA: Banco Central de la República Argentina.

BIR: Banco Interamericano de Desarrollo.

BVC: Boletín Vicariato Castrense.

CA: Encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991).

CAP: Corporación Argentina de Productores de Carne.

CAR: Conferencia Argentina de Religiosos.

CC: Ciudad Católica.

CC: Civilización y Cristiandad.

CCD: Centro Clandestino de Detención.

CdC: Cursillos de Cristiandad.

cdm: Compañía del Divino Maestro (religiosas).

CEA: Conferencia Episcopal Argentina.

CEHILA: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina.

CEIL: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.

CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano.

CELS: Centro de Estudios Legales y Sociales.

CEOC: Coordinadores de Entidades y Organizaciones Cristianas.

CEPAL: Consejo Económico para América Latina y el Caribe.

CGE: Confederación General Económica.

CGT: Confederación General del Trabajo.

CGTA: Confederación General del Trabajo de los Argentinos.

CIAS: Centro de Información y Acción Social.

CIDH: Comisión Interamericana de los Derechos Humanos.

CLAR: Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas.

cm: Compañía de María (religiosas).

CMU: Colegio Mayor Universitario.

CN: Centro Nazaret.

CN: Cátedras Universitarias.

CNEA Comisión Nacional de Energía Atómica.

CNU: Concentración Nacional Universitaria.

Coepal: Comisión Episcopal de Pastoral (de la CEA).

COJP: Comando de Organización de la Juventud Peronista.

Col: Carta a los cristianos de Colosas.

Comecom: Consejo de Ayuda Mutua Económica.

Conadep: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.

Coneau: Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

Confar: Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos.

Confer: Conferencia Argentina de Religiosas.

Conicet: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Conintes: Plan Conmoción Interna del Estado.

Consudec: Consejo Superior de Educación Católica.

cp: Congregación de la Pasión (pasionistas, religiosos).

CPL: Cristianos para la liberación.

CR: Documento Camino de Reconciliación de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina (1982).

CREAR: Campaña de Reactivación Educativa de Adultos para la Reconstrucción.

CRIMPO: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares.

CTM: Documento Caminando hacia el Tercer Milenio de la Conferencia Episcopal Argentina (1996).

CUT: Campamentos Universitarios de Trabajo.

DDHH: Derechos humanos.

DH: Decreto *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (1965).

DHC: Documento Dios, el Hombre y la Conciencia de la Conferencia Episcopal Argentina (1983).

DIPPBA: Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires.

DM: Documentos de Medellín del Episcopado Latinoamericano (1968).

Dn: Libro del profeta Daniel.

DP: Documento de Puebla del Episcopado Latinoamericano (1979).

DSM: Declaración de San Miguel del Episcopado Argentino (1969).

Dt: Libro del Deuteronomio.

DV: Constitución *Dei verbum* del Concilio Vaticano II (1965).

EEUU: Estados Unidos de Norteamérica.

Ef: Carta a los cristianos de Éfeso.

EFA: Escuela de Familia Agrícola.

EG: Exhortación *Evangelii gaudium* de Francisco (2013).

EGP: Ejército Guerrillero del Pueblo.

EJP: Encuadramiento de la Juventud Peronista.

ELN: Ejército de Liberación Nacional.

EN: Exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975).

ENR: Ejército Nacional Revolucionario.

ERP: Ejército Revolucionario del Pueblo.

ES: Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (1964).

ESMA: Escuela Superior de Mecánica de la Armada.

esp.: Especialmente.

ETA: Euskadi Ta Askatasuna «País Vasco y Libertad».

Ex: Libro del Éxodo.

Ez: Libro del profeta Ezequiel.

FAEUCC: Federación de Asociaciones Estudiantiles de la

Universidad Católica de Córdoba.

FAL: Fuerzas Argentinas de Liberación.

FAP: Fuerzas Armadas Peronistas.

FAR: Fuerzas Armadas Revolucionarias.

FARN: Fuerzas Armadas de la Revolución Nacional.

FATRE: Federación de Trabajadores Rurales.

FEN: Frente de Estudiantes Nacionales.

FFAA: Fuerzas Armadas.

Flp: Carta a los cristianos de Filipos.

FMI: Fondo Monetario Internacional.

fmm: Franciscana Misionera de María (religiosas).

fms: Hermanos Maristas (religiosos).

FNyP: Frente Nacional y Popular.

Foetra: Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina.

FoNaVi: Fondo Nacional para la Vivienda.

FORJA: Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina.

FR: Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (1998).

Frecilina: Frente Cívico de Liberación Nacional.

Frejuli: Frente Justicialista de Liberación.

fs.: Folias.

FT: Encíclica *Fratelli tutti* de Francisco (2020).

Fundapaz: Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz.

Ga: Carta de San Pablo a los cristianos de Galacia (Gálatas).

GAN: Gran Acuerdo Nacional.

GH: Guardia de Hierro.

Gn: Libro del Génesis.

GOU: Grupo de Oficiales Unidos.

GRN: Guardia Restauradora Nacionalista.

GS: Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1965).

GT: Grupo de Tareas.

Hb: Carta a los hebreos.

Hch: Libro de los Hechos de los Apóstoles.

hsap: Hermanas de San Antonio de Padua (religiosas).

hsp: Hijas de San Pablo (religiosas).

ICN: Documento Iglesia y Comunidad Nacional de la Conferencia Episcopal Argentina (1981).

IDOC-C: Centro de Información y Documentación sobre la Iglesia católica.

Incupo: Instituto de Cultura Popular.

INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.

INTI: Instituto Nacional de Tecnología Industrial.

IRA: Ejército Revolucionario Irlandés.

Is: Libro del profeta Isaías.

ISCR: Instituto Superior de Cultura Religiosa.

IVA: Impuesto al Valor Agregado.

JAC: Juventud de Acción Católica.

JDC: Juventud Demócrata Cristiana.

JAEN: Juventudes Argentinas por la Emancipación Nacional.

JEC: Juventud Estudiantil Católica.

JIC: Juventud Independiente Católica.

JIC: Juventud Intelectual Católica.

Jl: Libro del profeta Joel.

JMBTes: Testimonio de Jorge Mario Bergoglio.

JOC: Juventud Obrera Católica.

JOCordero: Testimonio de Josefina Cordero fmm.

JP (o Jotapé): Juventud Peronista.

JPR: Juventud Revolucionaria Peronista.

Jr: Libro del profeta Jeremías.

JUC: Juventud Universitaria Católica.

JUP: Juventud Universitaria Peronista.

Jn: Evangelio de san Juan.

Kominform: Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros.

LA: Ligas Agrarias.

Lc: Evangelio de san Lucas.

LD: Lugar definitivo (para el detenido-desaparecido).

LG: Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (1964).

Lm: Libro de las lamentaciones.

LDourron: Testimonio de Luis Dourron.

LPNE: Documento Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización de la Conferencia Episcopal Argentina (1990).

LT: Lugar transitorio (para el detenido-desaparecido).

MACLI: Movimiento Católicos por la Liberación.

Mc: Evangelio de san Marcos.

mcr: Misioneras de Cristo Resucitado (Instituto de vida consagrada).

MEDH: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.

MFC: Movimiento Familiar Cristiano.

MIIC: Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos.

MID: Movimiento de Integración y Desarrollo.

MJP: Movimiento de la Juventud Peronista.

MLRoger: Testimonio de María Laura Roger cdm.

MNA: Movimiento Nueva Argentina.

MNRT: Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara.

MNT: Movimiento Nacionalista Tacuara.

M99E: José Pablo Martín, «Noventa y nueve entrevistas entre 1988 y 1992». Inédito, 1992. En Archivo del Seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

MOAC: Movimiento Obrero de Acción Católica.

MON: Movimiento de Opinión Nacional.

MPL-ELN: Movimiento Peronista de Liberación-Ejército de Liberación Nacional.

MR: Movimiento Rural.

MR: Documento Memoria y Reconciliación de la Comisión Teológica Internacional (2000).

MRACA: Movimiento Rural de la Acción Católica Argentina.

MRP: Movimiento Revolucionario Peronista.

MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Mt: Evangelio de san Mateo.

NEA: Noreste Argentino (región).

Neh: Libro de Nehemías.

NOA: Noroeste Argentino (región).

OAS: Organisation de l'Armée Secrète. Organización del Ejército Secreto.

OCSHA: Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana.

ocso: Orden Cisterciense de la Estricta Observancia (trapenses).

OEA: Organización de los Estados Americanos.

OFM: Orden de hermanos menores (franciscanos).

ofm cap: Orden de hermanos menores capuchinos (franciscanos).

ofm conv: Orden de hermanos menores conventuales (franciscanos).

OLAS: Organización Latinoamericana de Solidaridad.

omi: Oblatos de María Inmaculada (religiosos).

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

OP: Orden de los Predicadores.

Os: Libro del profeta Oseas.

OSA: Orden de San Agustín.

OSB: Orden de San Benito.

OTAN: Organización del Tratado del Atlántico Norte.

OUTG: Organización Única de Transvasamiento Generacional.

PB: Peronismo de Base.

PBI: Producto Bruto Interno.

PC: Partido Comunista.

PCo: Partido Conservador.

PCP: Partido Conservador Popular.

PCR: Partido Comunista Revolucionario.

PDC: Partido Demócrata Cristiano.

PDP: Partido Demócrata Progresista.

p. e.: por ejemplo.

PI: Partido Intransigente.

PJ: Partido Justicialista.

PL: Partido Laborista.

PO: Decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II (1965).

PO: Partido Obrero.

PP: Encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967).

PP: Partido Peronista.

PPC: Partido Popular Cristiano.

1 Co: Primera carta a los cristianos de Corinto.

1 Jn: Primera carta de san Juan.

1 Ts: Primera carta a los cristianos de Tesalónica.

PRN: Proceso de Reorganización Nacional.

Prot.: Protocolo.

PRT: Partido Revolucionario de los Trabajadores.

PRT-ERP: Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo.

PS: Partido Socialista.

PT: Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963).

(R): Retirado.

REABA : Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires.

Rm: Carta a los cristianos de Roma.

RMi: Encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (1990).

rscj: Religiosas Sociedad del Sagrado Corazón.

Sal: Libro de los Salmos.

SAT: Sociedad Argentina de Teología.

2 Co: Segunda carta a los cristianos de Corinto.

2 Tm: Segunda carta a Timoteo.

scj: Sacerdotes del Corazón de Jesús (dehonianos).

SD: Documento de Santo Domingo del Episcopado Latinoamericano y Caribeño (1992).

sdb: Salesianos de Don Bosco (religiosos).

SdS, AAPPEE ARG: Archivo de la Secretaría de Estado del Vaticano, Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, sección Argentina.

SdS, BS91: Archivo de la Secretaría de Estado del Vaticano, Nunciatura Apostólica en Buenos Aires: *Buste Separate 91 Fondo Laghi y Calabresi* .

SdS, Flanba: Archivo de la Secretaría de Estado del Vaticano, Nunciatura Apostólica en Buenos Aires: *Fondo Laghi Argentina Nunziatura Buenos Aires* .

Sedipla: Servicio de Documentación e Información Latinoamericana.

SEDOC: Servicio de Documentaciones Católicas.

SEDOI : Servicio de Documentación e Información.

SEGBA: Servicios Eléctricos del Gran Buenos Aires.

SERPAJ: Servicio de Paz y Justicia para América Latina.

Sgo: Carta de Santiago.

SIDE: Servicio de Inteligencia del Estado.

sj: Compañía de Jesús (jesuitas).

SMATA: Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte.

s/m/d: Sin más datos.

Somisa: Sociedad Mixta Siderúrgica Argentina.

SpS: Encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI (2007).

SRS: Encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II (1987).

ssp: Sociedad de San Pablo (paulinos, religiosos).

STh: Suma Teológica de santo Tomás de Aquino.

STM: Sacerdotes para el Tercer Mundo.

TeCEA: «Testimonios episcopales 2013» en el Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina.

TMA: Carta *Tertio millennio adveniente* de Juan Pablo II (1994).

UBA: Universidad de Buenos Aires.

UCA: Universidad Católica Argentina.

UCR: Unión Cívica Radical.

UCRI: Unión Cívica Radical Intransigente.

UCRP: Unión Cívica Radical del Pueblo.

UD: Unión Democrática.

Udelpa: Unión del Pueblo Argentino.

UES: Unión de Estudiantes Secundarios.

UNES: Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios.

UIA: Unión Industrial Argentina.

UOM: Unión Obrera Metalúrgica.

UP: Unión Popular.

UR: Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II (1964).

USAL: Universidad del Salvador.

vol.: Volumen.

YPF: Yacimientos Petrolíferos Fiscales.

Table of Contents